

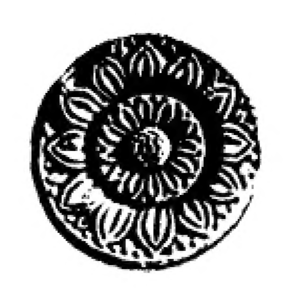
中華佛教百科全書



六



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

六

中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監　　修：釋開證
策　　劃：釋傳道
編　　輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主　　編：藍吉富
出　　版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：（06）2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發　　行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印　　刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灝實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版

ISBN　957 99821-0-4（一套：精裝十冊）
ISBN　957 99821-6-3（第六冊：精裝）

波剌斯國（梵Pārasva）

西亞細亞之大國，相當於今之伊朗。又作波剌私國、波囉悉國、波斯國、波嘶國。其建國約在西元前六世紀中葉，後滅於馬其頓，歸屬於帕提亞（即安息國）。三世紀時復興。西元642年又爲大食所滅。815年復據呼羅珊建國。至1037年又爲塞爾柱突厥所滅。其後，先後受花剌子模、蒙古伊兒汗國及帖木兒帝國之統治。至1499年，大食人阿利一派之回教徒始重建波斯索法維（Safavi）王朝，是爲現代波斯建國之始。

自漢魏以來，該國與我國屢有來往。後來，我國甚至將波斯作爲西方外國之代稱。此外，摩尼教、景教、祆教亦經此而東傳至我國。至於該國佛教之流傳，《南海寄歸內法傳》卷一（大正54・214b）：「波剌斯及裸國、吐蕃突厥原無佛法。」《往五天竺國傳》敍述該國情勢，亦云（大正51・978b）：「國人愛殺生，事天不識佛法。」據此，該地之佛教似乎微不足觀。然依《大唐西域記》卷十一所述，其國境天祠甚多，乃提那跋外道之徒之所宗，又有伽藍二三，僧徒數百，並學小乘教說一切有部之法；其王宮存有釋迦佛之鉢。

此外，新疆一帶之佛教美術，含有薩珊（Sassanids，波斯國王朝之一）王朝之色彩。德國學者古倫威德爾（Grünwedel Albert）亦認爲祆教聖典《Avesta》之思想曾混入於密教中，並影響佛教美術之表現。

波斯匿王（梵Prasenajit，巴Pasenadi）

佛陀時代中印度舍衛城城主。又作鉢邏犀那恃多王、鉢囉洗囊喻那王、卑先匿王，意譯勝軍王、勝光王、和悅王、月光王、明光王。相傳生於佛誕日。父爲梵授（Brahmadatta,又作摩羅）。王曾遊學於呾叉始邏國，長而紹繼王位，領有憍薩羅國及迦尸國。國威强盛，與摩揭陀國並列爲强國。又，依《增一阿含經》卷二十六所載，如來成道未久，波斯匿王即位，欲娶釋種之女，摩訶男乃選婢女充任，王立爲第一夫人，生子名毗琉勒。此外，王嘗分別將其妹（韋提希夫人）及女兒（勝鬘夫人）嫁與摩揭陀國頻婆娑羅王、阿踰闍國友稱王。

王初暴惡無信，後因末利夫人之引導，篤信佛法，爲當時佛教之重要外護者之一，其名屢見於初期佛教經典中。關於其年壽，諸經說法不一。《中阿含經》卷五十九〈法莊嚴經〉云：「我年八十，世尊亦八十。」《增一阿含經》卷二十六謂王隨壽在世，命終之後，毗琉勒爲王。然《有部毗奈耶雜事》卷八及西藏所傳等則一反前說，謂太子毗琉勒簒位爲王，王於求援途中，難耐飢渴之苦，食蘿菔及河水，旋猝病而亡。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷二十六、卷四十三；《雜阿含經》卷四十二、卷四十六；《有部毗奈耶雜事》卷七、卷二十六；《五分律》卷二十一；《長阿含》卷六〈小緣經〉；《佛所行讚》卷四〈受祇洹精舍品〉；《法句譬喻經》卷一。

波羅王朝（Pala Dynasty）

印度古王朝之一。係八世紀中葉至十二世紀末期間統治印度比哈爾、孟加拉一帶的王朝。歷代君王均崇奉佛教，其中，創建者瞿波羅王（Gopala）嘗於那爛陀寺附近，建立歐丹多富梨寺（Odantapuri），第二代王達磨波羅（Dharmapala）則於恒河沿岸建毗鳩摩尸羅寺（Vikramaśila,又譯超戒寺或超行寺），第三代王提婆波羅（Devapala）復興北孟加拉巴哈普（Paharpur）的德來麴多迦寺（Traikutaka），並改寺名爲蘇摩普利寺（Somapuri）。此三寺之中，以毗鳩摩尸羅寺規模最大。該寺除佛教外，亦傳授形而上學、論理學、文法學等印度一般古典文化，海外留學僧皆雲集於此。

又，此王朝所護持的佛法，係以密教爲中心。十世紀末，國勢衰退，漸受南印度恰羅（Choḷa）王朝的壓迫。及十二世紀末以後，回教徒入侵，王朝遂亡。此王朝的佛教雕刻及繪畫極具特色，稱爲波羅派，對尼泊爾及西藏等

地的佛教美術影響頗大。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第六講第一節（摘錄）

自此（戒日王逝世）以後，印度的分裂繼續了約五百年，到回教入侵時，憑藉其勢力才得重新統一。在此數百年間，大國互相爭霸，戰爭迄無寧日，很有點像我國春秋戰國的形勢。大概在第八世紀末，即分裂了一百年以後，出現了比較大的三個國家：中印一帶是波羅提訶羅王朝；南印從前一直是獨立的，此時則確立了較大的羅悉陀羅俱陀王朝；東印孟加拉原屬金耳國的一帶，成立波羅王朝。這三個大國，各據一方，不斷進行爭霸的戰爭，且互有勝負。其中與佛教有關係的，乃是波羅王朝。

波羅王朝是在金耳國基礎上建立的，其地在第八世紀中（750）情況很亂，民衆推舉瞿波羅做了統治者。瞿波羅比較賢明，積極安定亂局，逐漸形成了和平局面。因爲這個王朝是由他建立的，所以後繼各代都帶有「波羅」名稱。波羅王朝第二代是達摩波羅（約770～810），爲人十分英武，在他治下的四十年，國家治理得頗有昇平盛世之概。這個王朝的年代很長，雖中經盛衰，却維持到十一世紀，才爲斯那王朝所替代。

波羅王朝的勢力，曾到達了摩揭陀以及曲女城一帶，占領曲女城以後，在那裏舉行了盛大的祭典，慶祝武功，參與祝捷的有當時南北印諸侯十二國，波羅則屬霸主。當然，波羅王朝統治者，也必然要利用宗教，他們對佛教也相當推崇，當時那爛陀寺夠宏偉的了，但達摩波羅猶嫌規模不大，又在恒河南岸的小山上，另建了一座新寺院。寺院是以王的另一尊號命名的，叫毗俱羅摩尸羅寺（超行寺）。此寺遺蹟，今已蕩然無存。據西藏傳說資料記載，規模比那爛陀寺還大，中心是一個大菩提佛殿，四周圍繞有一〇八個小寺院，其中一半屬於密教的內道部分（密教也分層次，有內有外，高等的屬於核心部分的叫內道），另一半屬於密教的外道部分和顯教。從這裏也可以看出，超行寺是以密教爲中心的。寺的牆壁，繪畫了主持該寺的著名學者的圖像。住寺學者，經常有一〇八人，執事有一一四人。在寺院學習畢業時，成績優秀者，國王給予「班底達」（學者）學位稱號。特別有成就的學者稱「守門師」，後世有「六賢門」（六門指東西南北四門和中央的兩道門）之稱。由於此寺的興建和重視學習，此後凡有名的學者大都出身於此，因此它成爲晚期大乘佛學的中心。寺院以密教爲主，當然更能適應羣衆的信仰。以密教爲方向提倡佛學，對統治者也是有利的，所以王朝各代對它均予以支持，一直存在到下一個王朝。到十三世紀初（1203）才爲回教在印度的統治者所焚毀，跟著印度的佛教也就消滅了。因此，超行寺的毀滅，也象徵著印度佛教的毀滅。

〔參考資料〕　多羅那他《印度佛教史》；佐佐木教悟（等）著．達和譯《印度佛教史概說》；《Cambridge History of India》Vol. 3（1928）。

波羅浮屠（Borobudur、Baraboedoer）

印尼最大佛教遺蹟。位於爪哇島中部喀多盆地中央，海拔二七〇公尺的山丘上。據稱是西元八世紀，室利佛逝帝國崇信大乘佛教的夏倫德拉（Śailendra）王朝所建。其後可能因火山爆發，遭火山灰及岩漿掩埋而在歷史上消失，直到1814年，爲英國人拉夫斬斯發現，才又重新出現在世界舞台。

就佛教建築藝術而言，波羅浮屠是一座頗具特色的佛塔。外形有些類似金字塔，大致可分塔底、塔身和頂部三部分。塔底呈方形，周長一二〇公尺，底牆高四公尺；下面基石高一點五公尺，寬三公尺，石台上有凸角堡形突出。塔身爲五層方形石台，愈往上愈小，每層約後退二公尺，四周設置欄杆構成狹窄的迴廊。頂部由三層圓台組成，從上至下依次有十六、二十四及三十二，總計七十二座的鏤空石砌小佛塔環立，每座佛塔中均安有一尊坐佛。最上層的正中央即覆鉢形大佛塔的所在，直徑

十六公尺，高三十五公尺，氣勢雄渾。

上述方形石台的中間四層迴廊，總長二千五百公尺，兩側壁面均佈滿浮雕嵌板。其中，佛典浮雕有一千三百幅之多，裝飾浮雕也有一千二一二幅，繞行其間，有如翻閱一部部經典。第一層迴廊的正牆（即內側牆）上，是描繪佛陀一生的故事。第二、三、四層迴廊浮雕的圖案，被認為是描寫善財童子四處參訪，尋求人生眞諦的情節。此外，在這些浮雕壁面的上方，並列有四三二座佛龕，每座佛龕中也都安有一尊坐佛。連同圓壇的七十二尊坐佛，五〇四尊佛像，主要呈現六種造形，即結觸地印的阿閦如來像、結施願印的寶生如來像、結彌陀定印的阿彌陀如來像、結無畏印的不空成就如來像、結法身說法印的大日如來像、結轉法輪印的釋迦如來像。它們都是印度笈多王朝時代鹿野苑派作風的代表，勻稱、軒昂的身軀洋溢著崇高的氣勢，巧妙精細的造形充分表現出佛教的理念。

1885年，考古學家伊塞爾曼偶然又在波羅浮屠基壇石牆的背後，發現了一六〇幅佛典浮雕嵌板，由於它們隱藏在石塊的後面，而備受注目。其產生的原因，至今仍無定論，但以建築學上的解釋最為可信。根據推測，波羅浮屠基壇的地基原先可能過於脆弱，在建造過程中曾經倒塌過，後經緊急補強工作，以致浮雕嵌板完全被埋藏起來。這種說法，可由一六〇幅嵌板中約有四分之一尚未完成，並殘留有指示雕刻的文字等得到印證。

此外，波羅浮屠四面的中央，均有階梯直通頂層的圓台；方形石台階梯的攀登處，更設有一道道雕刻華麗的石砌拱門。拱門頂部為一鬼面，下部則分別刻有不同主題的圖案，如第四層迴廊的拱門刻的是天女散花圖。乍看之下，波羅浮屠的造型似乎極為複雜，但若從空中俯視，便可發現它有非常巧妙的對稱結構。由於沒有供奉特定的主佛，加上其實心的內部至今仍是個謎，因此，一般認為波羅浮屠整體應為一專供膜拜的大型佛塔。但部分學者對此卻表示懷疑，而提出他們獨特的論點，其中較著名的有：

(1)**赫尼希的廟堂論**：1924年，德國建築學家赫尼希發表論文指出，波羅浮屠整體並非一供人膜拜的佛塔；由九層石台構成的金字塔形建築的頂端，原先應是計畫做供奉主佛的廟堂，後因施工中變更設計，而成為今日的形狀。

(2)**帕曼奇的大佛塔論**：1928年，法國考古學家帕曼奇提出大佛塔說，認為波羅浮屠第六層方形石台和上面圓台的連接部分很不自然，所以第七層以上的部分原先可能是要建造一座大型的佛塔，後因恐地盤無法承受，而變更設計成為現在的形式。帕曼奇同時並發表原始計畫的假想圖。

(3)**修塔海姆的佛教宇宙觀論**：1929年，荷蘭考古學家修塔海姆依大乘佛教的理論的「三界說」，認為波羅浮屠是由「欲界」（即基壇部分）、「色界」（即五層方形石台）、「無色界」（即三層圓形石台）三段構成。他並考察波羅浮屠中五〇四尊佛像的排列方式，認定最上段的中央佛塔內是第五〇五尊，即主佛所在。

(4)**戴卡斯帕里斯的十地說**：戴卡斯帕里斯在對八、九世紀（即夏倫德拉王朝時代）的衆多碑文進行研究後，提出了所謂的「十地說」。其中，他對842年刻寫的「馬格蘭碑文」尤為重視，認為碑文中所謂「Bhumisambha-Rabhudara」的廟堂，就是指波羅浮屠本身。又，此複合詞意譯即為「菩薩十地的積善之山」之意。因此，他認為波羅浮屠最高點的中央佛塔應自成一層，亦即波羅浮屠全部共有十層，象徵菩薩成佛前的修行階位「十地」。

〔參考資料〕 N. J. Krom、T. van Erp《Barabudur, Archaeological description of Barabudur》。

波羅奈國（梵Vārāṇasī、Vāraṇasī、Varāṇasī、Varaṇasī，巴Bārāṇasī）

中印度的古國，在摩揭陀國之西北。即今之瓦拉那西（Varāṇasi）。音譯又作婆羅那私

、婆羅痆寫、筏羅痆斯、波羅那斯、波羅奈斯、波羅奈寫、婆羅痆斯、婆羅痆、婆羅奈、波羅痆、波羅私、婆羅或波羅。意為江繞城。此地因位處瓦拉那（Varaṇā）河與亞西（Asi）河的中間，故得此名。釋迦牟尼佛成道後，曾在此地的鹿野苑初轉法輪，度憍陳如等五比丘。佛滅後二百餘年，阿育王於此處建石柱二座。唐·玄奘旅印時，此地之佛教已告衰頹，伽藍僅三十所，僧徒三千餘人，學小乘正量部法。國人信外道者多。

此地所產之綿布，稱為婆羅痆衣，如《中阿含》卷三十二〈優婆離經〉所說（大正1·632a）：「如波羅痆衣，白淨忍受色，擣已則柔軟，光色增益好。」

鹿野苑舊地係位於此地東北約三哩之處，今稱之為薩爾那特（Sarnath）。據玄奘所述，玄奘旅印時，其地住僧一千五百人，並有作轉法輪相的鍮石佛像。然今已荒廢不堪，僅存一古塔。近世學術界在此地進行挖掘，據說已發現大伽藍的基址及衆多遺物。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷七；《佛所行讚》卷三〈轉法輪品〉；《長阿含》卷五〈典尊經〉；《中阿含》卷十二〈梵婆陵耆經〉；《高僧法顯傳》；《大毗婆沙論》卷一八三；《大樓炭經》卷六；《起世經》卷十。

波你尼文法

印度古代文法家波你尼（Pāṇini，又譯波膩尼）所著的梵文文法書。原名《音聲之教》（Sabdānuśāsana）、《八章書》（Aṣṭa-dhyāyī）。本書係印度現存最古且最重要的文法書。以語根表（dhātupāṭha）、名詞表（gaṇapāṭha）、接辭表（uṇādipāṭha）等為底本，用當時西北印度知識階層所用的標準日常語寫成，所述極為簡潔。內容係將語言分解成單一的元素，進而述說語言如何構成、因構成要素的添加以及與他語的結合能得到何等機能云云。又，在顧及連聲法、揚音、母音的變化之外，也提出文章中語言變化規則。

其後，經由西元前300年卡提亞那（Kātyāyana）所作的補修，以及二世紀前半巴丹闍黎（Patāñjali）撰《大疏》（Mahā-bhāṣya）之後，本書更被奉為圭臬，而成為多種文法學派的源流。

◉附：金克木〈印度文化論集〉〈梵語語法波你尼經概述〉（摘錄）

《波你尼經》的體例

《波你尼經》和其他「經」一樣，大而言之，是為了當時整個統治階級鞏固特權的利益，小而言之，是為了這些婆羅門的本階層或集團甚至某些家族的壟斷文化的社會地位。因此它必然帶有「不得外傳」的特點，帶有神祕意味。另一方面，當時這些書都是「不立文字」，口口相傳，因而又必須最大限度地言簡意賅，以利背誦。由此「經」書便形成一種特殊體裁，而語法書尤其如此，《波你尼經》更是登峯造極之作。連古代印度人都說要學十二年（見《故事海》的〈緣起〉），因為其中盡是代號、術語、公式，全是行話，只能師徒相傳，口頭解說，或像《大疏》記載的那樣一問一答進行討論。這種文體首先是要求簡短。現在流傳的一三四條說明《波你尼經》體例的《釋讀》（Paribhāṣā）的最後一條是：「半音之促，如子之生，諸文典家作如是想。」就是說，在經句中如能省下半個音，語法家就好像生了一個兒子那樣快樂。波你尼集合了許多語法家的成果，用了種種方法，終於把全部梵語（包括作為有例外的吠陀語）的語音、語詞的構成和變化法則，隱括在三九八三條經句之內，又把這樣分析出來的全部詞根歸結為一九四三個「界」（dhātu），這樣便概括描述了整個梵語的語言現象。

因為力求縮短，所以全書的編排方案遷就了體裁的要求，而不著重內容次序的邏輯先後。它只是口訣，並非講義。現在先把內容章節要點略舉在下面。這並不是內容的全部，只是列舉大略以示全書概況。然後再說明它的簡

化縮短的方法，也就是試圖打開謎語般經句的鑰匙，或說是對那些代數式的符號做出解釋。

《波你尼經》本身分爲八章，每章四節。

第一章

第一節　說明術語及其運用。

第二節　續前。

第三節　論詞根（「界」），說明it（符號），論動詞「自句」，論動詞「他句」。

第四節　說明術語及其運用，論名詞的格（八「囀」），論「投詞」，說明動詞、名詞的數、格等。

第二章

第一節　論複合詞，「不變」複合詞，論「依主」複合詞與「持業」、「帶數」複合詞。

第二節　續論「依主」複合詞，論「有財」複合詞，論「相違」複合詞，論複合詞的成分先後。

第三節　論名詞各格用法。

第四節　論「帶數」複合詞與「相違」複合詞，論複合詞的性，論「半界」，論若干後綴（「緣」）。

第三章　論直接後綴（「作」）

第一節　論san等後綴，論介於詞根與動詞詞尾中間的後綴，論kṛtya類的詞尾（分詞等的詞尾），續論直接後綴。

第二節　續論直接後綴，論表示過去的後綴，論表示現在的後綴。

第三節　論「溫那地」後綴（uṇ等不規則後綴），論表示過去和將來的後綴，續論後綴，論動詞各式（「羅」）用法。

第四節　續論動詞各式用法，論動詞詞尾（「羅」）。

第四章　論陰性名詞及間接後綴（「加」）

第一節　論陰性名詞的構成，論間接後綴，論後綴aṇ。

第二節　續論後綴aṇ。

第三節　續論後綴aṇ。

第四節　論後綴ṭhak，論後綴yat。

第五章　續論間接後綴

第一節　論後綴cha，論後綴ṭhañ，ṭhak等，論後綴vati，論含「有」（性質）與「業」（行爲）意義的後綴。

第二節　續論間接後綴。

第三節　續論間接後綴，論比較級後綴，續論間接後綴，論tadrāja類後綴。

第四節　續論間接後綴。

第六章

第一節　論「音變」與「音增」，論詞的音調。

第二節　論複合詞的音調。

第三節　論複合詞成分的變化。

第四節　論詞幹（「身」）的「音變」，論「半界」前的詞幹變化，論「一切界」前的詞幹變化，詞幹中bha類的變化。

第七章

第一節　續論詞幹的「音變」，論「音增」num，論詞幹在後綴前的變化。

第二節　續論詞幹的變化。

第三節　論詞幹在間接後綴前的變化，續論詞幹的變化。

第四節　續論詞幹的變化。

第八章

第一節　論詞的重疊，論「低調」。

第二節　論「連聲」及音的變化。

第三節　續前。

第四節　續前。

全書可以看做大體上是上下兩篇。第一章到第五章是語言原素的分析。第六章到第八章是語音、語形的結合。前半著重於分而後半著重於合。所以，用我們現在習慣的語法格式的眼光看，它的內容安排很亂，更不必說它把有關經句前後錯雜以致連目錄都難列了。但它當時並不僅是注意形式上安排的方便，也考慮到了內容的。不過在細節具體安排上仍是按照編成口訣的需要。例如最後三節的「連聲」規則應用後，就不能再應用以前的「連聲」規則，就是說，以前的規則到此失效，或者說，以後

的規則在前面不適用。又如全書最末一句是「aa」，就是說，全書中的a的發音與實際口頭發音不同，但爲了整個安排方便，把音改變，最後才指出這一點。字母發音本應在最先講，却放到了最後。所以，儘管在分類排列及邏輯程序上看來很亂，其實就它當時的目的與要求說，這部《波你尼經》的內容與形式的組織安排實在是非常周密的。

《波你尼經》本身通常認爲是三九九六句。不過若把卷首列字母的十四句不算，便是三九八二句。但第七章第三節末尾的第一一八句通常都不照《大疏》算一句，而照《迦尸迦》和《月光疏》算兩句，所以成爲三九八三句。這中間還有七句是《釋補》的，有的印本算經文，有的去掉一兩句，所以句數略有參差。但這只是第四章和第六章中一兩節的歧異，此外一般引經文章句節數都相同。

經文本身以外，還有幾部附錄：

一是《界讀》（Dhātupāṭha）。它列舉一九四三個（或再多一個）「界」即詞根，並附意義。不過其中有些重複。這些詞根照動詞變化形式分爲十類。每一詞根還附有表示音調或變化特點或與同形的詞根相區別的符號。例如：śiṅ, svapne（臥，眠也）。詞根是śi，外加ṅ表示它只能依「自句」形式變化，因爲第一章第三節第二句說過，「界」中有ṅ爲符號的是「自句」變化。

二是《羣讀》（Gaṇapāṭha）。這是一些依照用途或形式變化而分類的詞，包括一些不是從《界讀》的詞根變出來的詞（如「投詞」中的嘆詞）。波你尼編了這些「羣」以後，在規定同類詞的共同規則時，就只說「某詞爲首」（某詞等），即指某詞的一「羣」。在後來的本子中，這一羣便列在這條規則之下，也有單獨編在一起的。共計有二六四個「羣」。

此外還有《溫那地》（Uṇādi即「以uṇ爲首」）。這是一羣特殊後綴，但不算是「羣」，其中也是類似經句的條文，大概是經過後人修訂的本子。現存的本子共五節，七百多條（一本七五九條，一本七四八條）。這也叫《溫那地經》（Uṇādisūtra）。

《界讀》、《羣讀》可算經的組成部分，《溫那地》已成獨立的補充讀物了。

此外還有三種後人編訂的附錄：

《波你尼式叉》（Pāṇinīya-śikṣā）。共六十條。「式叉」本是講《吠陀》音調的一門學問。這書却是後人依托的論音調等等的條文。

《釋讀》（Paribhāṣāpāṭha）。共一三四條。也是後人輯的一些講經文運用的條文。

《性教》（Liṅgānuśāsana）。共一八六（或一八八）條。解說名詞的陰、陽、中性的區分。顯然是後人所輯。

波隆納魯伐（巴Poḷonnāruva）

錫蘭（斯里蘭卡）的古都之一。位於西基利亞東方，爲佛教聖地。古代之錫蘭歷代諸王皆以阿㝹羅陀（Anurādhapura）爲發展中心。至斯那王一世（Sena I, 831～851）時，受到印度波陀耶國（Pāṇḍya）侵襲洗劫，阿㝹羅陀被毀，遂遷都至波隆納魯伐。此後，波隆納魯伐漸受重視。然該地於西元1017年爲印度朱羅國所侵佔，改稱爲闍那他城（Jana-nāthāpuri），並於該地建造婆羅門教之濕婆神廟。1059年，毗舍耶婆訶一世（Vijayabā-hu I, 1055～1144）擊退朱羅國人，復定都於此，改名勝利王城（Vijayarājapura），並大力復興佛教。至波洛羅摩婆訶一世（Parākra-mabābu I，1153～1186）及末羅王（Malla, 1187～1196）時，此城繁盛臻於極點。十三世紀後半葉，婆吠奈迦婆訶一世（Bhūvenaika-bāhu I，1273～1284）將首都遷至耶波訶伐（Yapahuwa）後，此城乃逐漸沒落，終爲密林荒草所掩沒。

直至十九世紀末，此地始爲考古學家所發現，掘出王宮、寺塔等佛教遺蹟。其中，最值得一提的建築爲楞伽提羅迦寺（Laṅkātilaka-vihāra），係波洛羅摩婆訶一世所建，全寺悉

爲磚造，外壁有當時盛行於南印度式的雕刻，文化價值頗高。此外另有佛塔、壁畫、佛像等物。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》。

波羅提木叉（梵prātimokṣa，巴pātimokka，藏so-sor thar-pa）

指僧尼應守之學處（戒條）。《佛遺教經》云（大正12·1110c）：「汝等比丘，於我滅後當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶。當知此則是汝大師。」此詞意譯別解脫、別別解脫、從解脫、隨順解脫、正順解脫、處處解脫、保得解脫。即若受持五、八、十、具足等禁戒，於身三口四等七支罪別別解脫，故名別解脫；依戒而解脫生死輪迴，順應涅槃境地，故名正順解脫、隨順解脫。又依戒而保得解脫，故名保得解脫。

又，《五分律》卷十八載（大正22·122a）：「波羅提木叉者，以此戒防護諸根，增長善法，於諸善法最爲初門故，名爲波羅提木叉。復次數此戒法、分別名句，總名爲波羅提木叉。」此中，數此戒法、分別名句者，謂戒有波羅夷、僧殘、不定、捨墮、單墮、波羅提提舍尼、衆學、滅諍等八類別。依佛制，於半月布薩之日，上座比丘誦此波羅提木叉，座中過非犯戒者默然；若有犯者，於大衆現前發露懺悔。

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第三章第一節（摘錄）

《銅鍱律》〈大品〉「布薩犍度」說（南傳3·183）：「波（羅）提木叉者，是初、是面、是諸善法之上首，故名波（羅）提木叉。」

Adi是「初」義，Mukha是「面」義，Pamukha是「上首」義。分解P. pātimokkha的含義，作如上的解說。同屬於分別說部（Vibhajya-vādinaḥ）系的《四分律》也說：「波羅提木叉者，戒也。自攝持威儀、住處、行根、面首、集衆善法，三昧成就。」《五分律》也說：「波羅提木叉者，以此戒防護諸根，增長善法，於諸善法最爲初門故，名爲波羅提木叉。」《毗尼母經》說：「戒律行住處，是名波羅提木叉義。」又「波羅提木叉者，名最勝義。以何義故名爲最勝，諸善之本，以戒爲根，衆善得生，故名勝義。」《舍利弗阿毗曇論》也說：「若隨順戒，不行放逸，以戒爲門、爲足、爲因，能生善法，具足成就……是謂愛護解脫戒。」這一系列的解說，都是以戒爲善法的初基，善法的依住處，一切定慧等功德，都由此而成就：依此以解說戒法爲波羅提木叉的。

另一重要的解說，是以mokṣa, P. mokkha爲「解脫」義，如譯波羅提木叉爲「別解脫」。《根本薩婆多部律攝》卷一說（大正24·525a）：「別解脫者，由依別解脫經如說修行，於下下等九品諸惑，漸次斷除，永不退故，於諸煩惱而得解脫，名別解脫。又見修煩惱，其類各多，於別別品而能捨離，名別解脫。」

覺音於《清淨道論》，於「波羅提木叉三跋羅」（pātimokkha-saṁvara），也是解說爲「別解脫」（律儀）的，如《論》說（南傳62·35）：「此中別解脫律儀，謂學處戒。別別，護者，解脫，脫惡趣等苦，故名別解脫律儀。」

prāti爲「各別」義，所以說波羅提木叉是「別別解脫」。又有「對向」、「順向」的意義，所以或譯波羅提木叉爲「從解脫」、「順解脫」。這一解說，爲北傳佛教所常用。佛的制立學處，是因事而異，因人而異的。受持各別的學處，解脫各別的煩惱與苦果。依學處——「威德波羅提木叉」說，波羅提木叉是「別解脫」義。然約「教授波羅提木叉」說，當時還沒有制立學處。約尸羅（śīla）——戒的重要性，爲一切善法的根本依處，「初」、「面」、「上首」、「最勝」，是波羅提木叉義。一名多義，隨時隨事而有所演化。約體以釋名，大抵「初」與「上首」等，是波羅提木叉的初義。等到制立學處，誦說波羅提木叉，

也就漸被解說爲別解脫了。

在佛法的開展中，布薩說波羅提木叉，有前後不同的二階段，這可說是一項重要的知識。對於《波羅提木叉經》的研究，也同樣是極重要的。

〔參考資料〕 《毗婆尸佛經》卷下；《善見律毗婆沙》卷七；《中阿含》卷三十六〈瞿默目犍連〉；《大般涅槃經》卷四；《梵網經》卷下；《摩訶僧祇律》卷一；《優婆塞五戒威儀經》；平川彰《律藏の研究》；長井真琴《南方所傳佛典の研究》；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》。

波羅提提舍尼（梵pratideśanīya，巴pāṭidesanīya，藏so-sor bśags-par-bva-ba）

比丘、比丘尼戒中的一部分。爲五篇、六聚、七聚之一。音譯又作波胝舍尼、鉢喇底提舍尼、鉢喇提舍尼，有時略稱爲提舍尼，意爲「向彼悔」或「對他說」，此係因若犯此戒，須對他人發露懺悔之故。又因比丘所受持的有四種，故又稱四提舍尼。據《四分律含註戒本疏》卷四（下）所述，此戒體無罪名，但一人邊一說悔過，若自心念皆能滅也。諸部律文大同。

今據《四分律》卷十九、《有部毗奈耶》卷四十九等，略說比丘戒的四提舍尼如次：

(1)**從非親尼取食戒**：謂比丘在聚落中或在俗家，不應從非親族比丘尼處受食，唯除病時。此戒又名村中取非親尼食戒、在俗家從非親尼取食戒、從非親尼受食學處。

(2)**食尼指授戒**：謂比丘、比丘尼在白衣家就食時，若有比丘尼爲某比丘索羹飯時，比丘應予制止，並順次受食不偏頗。若不然，則犯此戒。此戒又名在俗家偏心授食戒、受苾芻尼指授食學處。

(3)**學家受食戒**：又名受學家食戒、學家過受戒或學家受食學處。學家指有學聖者之家。此戒是制不應於有學聖者處過分受食。蓋有學聖者心無吝惜，廣作供養，財物困難，衆僧爲作學家白二羯磨，以保彼家不因過分施食而告空乏；比丘若非原已受請、若無病、自手受食則犯此罪。

(4)**蘭若受食戒**：謂比丘不應在途中有賊難等恐怖之阿蘭若中或其外受信者食，唯除病者。此戒又名恐怖蘭若受食戒、有難蘭若受食戒、蘭若安坐受食戒、阿蘭若住處外受食學處。

其次依《四分律》卷三十、《有部苾芻尼毗奈耶》卷二十及諸部律典，略述比丘尼的八提舍尼：(1)無病乞酥戒，此因佛在舍衛國祇園精舍時，六羣比丘尼無病乞酥而食，居士咸加譏嫌，佛遂制此戒。(2)無病乞油食戒，謂不應無病乞油而食。(3)無病乞蜜食戒。(4)無病乞黑石蜜戒，「黑石蜜」即黑砂糖。(5)無病乞乳食戒。(6)無病乞酪食戒。(7)無病乞魚食戒。(8)無病乞肉食戒。

《有部苾芻尼毗奈耶》於乞酥戒，別開爲生酥、熟酥二者。另又加乞乾脯、學家食二戒，計爲十一提舍尼。

此外，《行事鈔》卷中之一依《目連問罪報經》所述，謂若犯此戒，千歲之間受墮獄之報。

〔參考資料〕 《毗尼母經》卷七；《犯戒罪報輕重經》；《五分律》卷十、卷十四；《十誦律》卷十九、卷四十七；《摩訶僧祇律》卷四十；《解脫戒經》；《根本薩婆多部律攝》卷十四。

波羅頗迦羅蜜多羅（梵Prabhākaramitra）

中印度摩揭陀國人。又譯波羅頗蜜多羅、波頗蜜多羅，略稱波頗。意譯明知識、明友、光智。其人屬刹帝利種，十歲出家，習大乘經。受具足戒後，習學律藏與修習定業。其後，南遊那爛陀寺，師事戒賢。後來，志遊四方，乃與道俗十人展轉北行，教化西面可汗葉護。

唐・貞觀元年（627），師攜梵經入長安，館於大興善寺，從事譯經工作，頗受帝室禮遇。貞觀四年移住勝光寺，貞觀七年示寂，世壽六十九。譯出經典有《寶星陀羅尼經》十卷、《般若燈論》十五卷、《大乘莊嚴經論》十

三卷等。此外，師嘗唱五教之判，攝佛教爲四諦、無相、觀行、安樂、守護等五教。

〔參考資料〕《寶星陀羅尼經》序；《般若燈論》序；《大乘莊嚴經論》序；《辯正論》卷四；《續高僧傳》卷三；《大唐內典錄》卷五。

牧田諦亮（1912～　　）

現代日本佛教學者。滋賀縣人。畢業於京都帝大文學部東洋史系。歷任京都大學教授、聖德學園岐阜教育大學教授等職。爲日本佛學界有關中國佛教史方面的著名學者。主要著作有《中國近世佛教史》、《中國近世佛教史研究》、《六朝古逸觀世音應驗記の研究》、《弘明集研究》、《疑經研究》、《梁高僧傳索引》、《唐高僧傳索引》、《五代宗教史研究》、《策彥入明記の研究》等書。

牧口常三郎（1871～1944）

日本現代新興宗教，創價教育學會之創立者。新潟縣刈羽郡荒牧村（柏崎市）人。幼名長七，爲牧口善太夫的養子。曾輾轉在東京、北海道擔任教員。原皈信日蓮宗，後研究教育理論，著《創價教育學體系》。昭和五年（1930）與戶田城聖合力創設創價教育學會，並擔任首屆會長。昭和十二年（1937），舉行成立大會儀式，十六年發行會刊《價值創造》，採行以座談會爲主的布教活動，擁有會員三千人。二年後，以不敬罪、違反治安維持法入獄。昭和十九年死於東京拘留所，享年七十四。另撰有《人生地理學》、《創價教育學大系》等書。其所創立之創價教育學會，現已發展成爲日本新興宗教中勢力最大的團體——創價學會。

盂蘭盆會（梵Ullambana）

盂蘭盆會是漢語系佛教地區，根據《佛說盂蘭盆經》而於每年七月十五日舉行的超度歷代宗親的佛教儀式。經中說：目連以天眼通見其亡母生餓鬼道，受苦而不得救拔，因而馳往白佛。佛爲說救濟之法，就是於七月十五日衆僧自恣時，爲七世父母及現在父母在厄難中者，集百味飯食安盂蘭盆中，供養十方自恣僧。七世父母得離餓鬼之苦，生人、天中，享受福樂。這就是盂蘭盆會的緣起。此經是西晉・竺法護譯的（但《出三藏記集》以爲失譯），全文八百餘字，與此經同本異譯的還有東晉失譯的《佛說報恩奉盆經》，又名《報象功德經》。其文字更短，約三百餘字。此外《開元釋教錄》卷十八〈疑惑再詳錄〉中有《淨土盂蘭盆經》一卷五紙。此經已佚。《法苑珠林》卷六十二引用其文，稱爲《大盆淨土經》，說十六國王聞佛說目連救母脫苦之事，各造種種寶盆以盛飲食，獻佛及僧事。

關於竺法護譯的《盂蘭盆經》有許多註解。現存的有唐・慧淨《盂蘭盆經講述》一卷、唐・宗密《盂蘭盆經疏》一卷、宋・元照《盂蘭盆經疏新記》二卷、宋・普觀《盂蘭盆經疏會古通今記》二卷、宋・遇榮《盂蘭盆經疏孝衡鈔》二卷、宋・日新《盂蘭盆經疏鈔餘義》一卷、明・智旭《盂蘭盆經新疏》一卷、清・靈耀《盂蘭盆經折中疏》一卷、清・元奇《盂蘭盆經略疏》一卷。

《盂蘭盆經》的經題解釋有兩種說法：一說「盂蘭」是梵音，義爲倒懸；「盆」是華言，指盛食供僧的器皿。如唐・慧淨《盂蘭盆經讚述》中說（大正85・540a）：「名餐悉俎在於盆內，奉佛施僧以救倒懸之苦，故名盆也。」唐・宗密《疏》云（大正39・506c）：「盂蘭是西域之語，此云倒懸；盆乃東夏之音，仍爲救器。若隨方俗，應曰救倒懸盆。」明・智旭《新疏》、清・靈耀《折中疏》、元奇《略疏》都用此說。第二說以爲「盂蘭盆」三字都是梵語音譯。慧琳《一切經音義》卷三十四（大正54・535b）：「盂蘭盆，此言訛也。正言烏藍婆拏，此譯云：倒懸。案西國法，至於衆僧自恣之日，云先亡有罪，家復絕嗣，亦無人饗祭，則於鬼趣之中受倒懸之苦。佛令於三寶田中供具奉施佛僧，祐資彼先亡，以救先亡倒

懸餓餓之苦。舊云：盂蘭盆是貯食之器者，此言誤也。」（今按經文前段亦無以食物安盆中之語。）宋・遇榮《盂蘭盆經疏孝衡鈔》云（卍續94・749上）：「經題者，梵語佛陀你舍烏藍婆拏門佐羅素呾纜，華言：覺者說救倒懸器經。（中略）盂蘭盆者，即今大宋翻經者言，此皆梵語訛略也。具正應云烏藍婆拏，孝順義，供義，恩義，倒懸義。盆亦訛略，舊云：盆佐那。新云：門佐羅，亦云：門佐曩，華言救器，以義回文名救倒懸器。」此是遇榮與當時譯經院譯師商榷所得的解釋。

至於依據《盂蘭盆經》而舉行儀式，創始於梁武帝蕭衍。《佛祖統紀》卷三十七云：大同四年（538）帝幸同泰寺，設盂蘭盆齋。義楚《釋氏六帖》四十五云：「宏明云：梁武帝每於七月十五日普寺送盆供養，以車日送，繼目連等。」自此以後，成爲風俗，歷代帝王以及羣衆無不舉行，以報德。唐・道世《法苑珠林》卷六十二〈祭祠篇〉云（大正53・750b）：「國家大寺，如似長安西明、慈恩等寺，（中略）每年送盆獻供種種雜物及輿盆音樂人等，並有送盆官人，來者非一。（中略）外有施主獻盆獻供種種雜事。」可見唐時風俗對於盂蘭盆供是很重視的。此後就更盛大的舉行。《佛祖統紀》卷五十一云（大正49・451a）：「（唐）代宗（李豫）詔建盂蘭盆會，設七廟神座，迎行衢道。」（又見卷四十一大曆三年條）「德宗（李適）幸安國寺，設盂蘭盆供。」（又見卷四十一貞元十五年條）。《釋氏通鑑》卷九亦有類似的記載，並云歲以爲常。宋・贊寧《大宋僧史略》卷中〈內道場〉條中也記此事云（大正54・247c）：「造盂蘭盆，飾以金翠。」只是以前送盆往寺設供，至此改在宮內舉行，而供器更莊嚴了。民間對於盂蘭盆會也日見熱烈，如日本・圓仁《入唐求法巡禮行記》卷四，會昌四年（844）條記云：「（長安）城中諸寺七月十五日供養，作花蠟、花餅、假花果樹等各競奇妙。常例皆於佛殿前鋪設供養。傾城巡寺隨喜，甚是盛會。今年諸寺鋪設供養勝於常年。」不僅在家士庶競修供養，出家僧侶也各出己財，造盆供佛及僧。如宗密《盂蘭盆經疏》序云（大正39・505a）：「年年僧自恣日，四事供養三尊，宗密依之修崇，已歷多載。」

到了宋代，這種風俗相沿不改。但是盂蘭盆供的富麗莊嚴和供佛及僧的意義減少，而代之以薦亡的行事。在北宋時，如宋・孟元老《東京夢華錄》卷八〈中元節〉條所說：「印賣尊勝、目連經。又以竹竿斫成三腳，高三、五尺。上織燈窩之狀，謂之盂蘭盆。掛搭衣服、冥錢在上，焚之。構肆樂人自過七夕，便搬目連經救母雜劇，直至十五日止。觀者倍增。」陸游《老學庵筆記》卷七亦云：「七月中旬，俗以望日具素饌享先。織竹作盆盎狀，貯紙錢，承以一竹。……謂之盂蘭盆。」宋・高承《事物紀原》曾呵責其失云：「按盂蘭經曰：『目連母亡，生餓鬼中。』佛言：『須十方僧衆之力，至七月十五日具百味五果，以著盆中，供養十方大德。』後代廣爲華飾，乃至割木割竹，極工巧也。今人第以竹爲圓架，加其首以斫葉中貯雜饌。陳目連救母畫像，致之祭祀之所。失之遠甚矣。」但《事物紀原》尚無焚盆及掛冥紙之說，似尚是宋代早期風俗。及至南宋，如宋・吳自牧《夢粱錄》卷四云：「七月十五日……僧寺於此日建盂蘭盆會，率施主錢米，與之荐亡。」

自後盂蘭盆會便成寺院中每年重要行事之一。元・德煇重編《百丈清規》卷七〈節臘章〉月分須知中云（大正48・1155a）：「七月初旬，堂司預出盂蘭盆會諸寮看誦經單，預率衆財辦斛食供養。十三日散楞嚴會。十五日解制。當晚設盂蘭盆會，諷經施食。」元・明本《幻住庵清規》云（卍續111・975上）：「七月，（中略）十五日解制人事。此夜分啓建盂蘭盆勝會以濟幽爽，以報劬勞。此會亦須預出經單，請大衆隨意披閱。此會有開甘露門一壇，請依而行之。」這就說明盂蘭盆會的主要內容在於諷經施食了。這種儀式一直流行到明

代。明．袾宏《正訛集》中曾加以辯正云：「世人以七月十五日施鬼神食爲盂蘭盆大齋之會，此訛也。蘭盆緣起目連，謂七月十五日，衆僧解夏自恣，九旬參學多得道者，此日修供，其福百倍，非施鬼神食也。施食自緣起阿難，不限七月十五。所用之器是摩竭國斛，亦非蘭盆。蓋一則上奉賢聖，一則下濟餓鬼，惡可得混？」清．儀潤曾欲兩全其道，謂日獻蘭盆，恭敬三寶；夜施斛食，普渡鬼神。儀潤《百丈清規證義記》卷八中詳載《蘭盆儀軌摘要》，其全卷見《蘭盆會纂》中。其中有淨壇繞經、上蘭盆供、衆僧受食諸儀節，又附蘭盆會約二十一條。但是各寺院遵行者不多，在羣衆中仍多以薦亡度鬼爲盂蘭盆會的主要行事。（周叔迦）

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷三十七；淺井碁應《盂蘭盆會の起源》；高楠順次郎《盂蘭盆會の意義》；鎌田茂雄《中國佛教の儀禮》。

盂蘭盆經（梵Ullambana-sūtra）

一卷。西晉．竺法護譯（但《出三藏記集》以爲係不詳譯者之「失譯」經）。有僞經之說。屬方等部經典，收於《大正藏》第十六冊。內容記載目犍連獲天眼通後，見其母墮餓鬼道受苦，雖欲救拔，却不得遂願，乃就教於佛陀。佛教以救拔之法，謂於七月十五日之衆僧自恣日，具備百味飲食、五菓、香油等供養十方大德衆僧。以此供養功德之力，即能救拔其母出離苦難。

本經全文八百餘字，其同本異譯經，有東晉失譯的《佛說報恩奉盆經》一卷，及載於《開元釋教錄》卷十八〈疑惑再詳錄〉中的《淨土盂蘭盆經》一卷，前者收於《大正藏》第十六冊，後者已佚，但《法苑珠林》卷六十二曾引用其文。

本經無梵文原典，而且其中可見附加不少中國式語句，因此曾被視爲僞經，但亦有以爲本經乃以印度內容爲核心，再附加我國人的潤飾而成者。至於依本經而舉行的法會，依《佛祖統紀》卷三十七記載，係始自梁武帝大同四年（538），並且盛行至今，已成每年最重要的法會之一。

又，本經之註疏，現存者有唐．慧淨《盂蘭盆經講述》一卷、唐．宗密《盂蘭盆經疏》一卷、宋．元照《盂蘭盆經疏新記》二卷、宋．普觀《盂蘭盆經疏會古通今記》二卷，及宋．日新、明．智旭、清．靈耀等人之註疏，共六十餘種。

直指寺

韓國古刹。位於慶尚北道金陵郡代項面雲水里。係新羅納祇王（417～457）時代，阿道在黃岳山麓所開創的寺院。或謂係能如肇建於高麗太祖（918～943）時代。有關寺名之由來，一說取自「直指人心，見性成佛」的偈文。或說係因營建時不用規矩，直以手指示基處，故有此名。

爾後，直指寺經過新羅．善德女王十四年（645）的慈藏、敬順王四年（930）的天默、高麗．太祖十九年（936）的能如等諸師的重建，而成爲東國第一大伽藍，護國大本山。降至李朝，此寺於定宗元年（1399）、成宗十九年（1488）皆有修建。壬辰之役（1592）時，此寺遭兵火燒毀，堂宇悉歸灰燼。其後，仁守明等發願重修，妙衍、尙元等繼其志，前後費時七十餘年，始復舊觀。

知玄（809～881）

唐末禪僧。眉州（四川）洪雅人。即《慈悲三昧水懺》之作者。俗姓陳。字後覺。乳哺時即喜見佛像僧形。五歲時曾賦詩云：「花開滿樹紅，花落萬枝空，唯餘一朵在，明日定隨風。」七歲時曾在寧夷寺聽法泰講《涅槃經》。十一歲削髮出家。時，奉丞相杜元穎之命，升堂說法於大慈寺，傾心聽講者無以數計，從此蜀人逕稱師爲陳菩薩。不久隨淨衆寺辯貞受具戒，又學律及《俱舍》。後從其師法泰至長安資聖寺，在此敷演經論，受僧俗崇仰。文宗

聞名，曾詔令入宮諮益。不久，廣學唯識論及外道典籍、諸子百家。

師常恨鄉音過重不堪講經，遂登象耳山誦大悲呪，終夢感神僧為之截舌換音。武宗會昌年間（841～846），奉勅與道士趙歸眞等會於麟德殿辯論釋道是非，帝雖不納師言，仍嘉其識見與口才。後以武宗破佛，師乃返巴岷舊山。宣宗大中元年（847）恢復佛教，師蒙賜紫袈裟，署為三教首座。又建法乾寺，詔師居止。大中三年，奉詔論議三教，頗合帝意，乃奏請重興天下廢寺。當時相國裴休與師深契於道，乃激揚中興教法之事。八年，師上表乞歸彭州丹景山，大行利濟，受益者頗多。

中和元年（881），僖宗出奔西蜀，詔師談論法要，頗解帝意，乃賜號「悟達國師」。同年（一說中和三年）七月示寂，年七十三。塔於九隴山祐聖寺。法嗣有僧徹、慈燈等。中和三年，僧徹為撰傳記。著有《慈悲三昧水懺法》三卷（現存）、《勝鬘經疏》四卷、《如來藏經會釋疏》二卷、《大無量壽經疏》二卷、《禮懺文》六卷、《般若心經疏》、《金剛經疏》、《釋氏雜文外篇》、箴論碑誌、歌詩等二十餘卷。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷六；《淨土往生傳》卷三；《佛祖統紀》卷四十二；《隆興佛教編年通論》卷二十七；《佛祖歷代通載》卷十七；《釋氏稽古略》卷三。

知事

指負責處理禪剎內外僧事的六種僧職。即：都寺、監寺、副寺、典座、維那、直歲等六知事。又稱主事、執事、悅衆。「知事」一語，譯自羯磨陀那（karmadana）。《僧史略》卷中云（卍續150・302下）：「按西域知事僧總曰羯磨陀那，譯為知事，亦曰悅衆，謂知其事、悅其衆也。」

關於六知事之職責，分述如下：

(1)**都寺**：掌管早晚的香火、施主的接待、錢穀的收支出納等事。

(2)**監寺（監院）**：職責和都寺相同。禪剎原僅設監寺，後因規模擴大、僧衆增多，故增都寺總攬庶務。

(3)**副寺**：負責輔佐都、監寺管理常住的金錢米麥等之收支，相當於副監寺。

(4)**典座**：掌管料理廚房的一切工作。

(5)**維那**：掌管內外的僧事，如堂僧的掛搭、舉唱迴向、音聲佛事的舉行等事。

(6)**直歲**：掌管殿堂、寮舍的修建等事。

又，據《大方等大集經》卷三十四〈護持正法品〉載，有二種人堪持僧事、守護僧物。此二種人，指的是：(1)具八解脫之阿羅漢人，(2)須陀洹等三果之學人。

◉**附一：〈都寺〉**（摘譯自《望月佛教大辭典》）

都寺，掌管一寺出納等庶務的職稱。又稱都監寺、都總或都管。《勅修百丈清規》卷下〈兩序章〉東序知事都監寺條下云（大正48・1132a）：

「古規惟設監院，後因寺廣衆多，添都寺以總庶務。早暮勤事香火，應接官員施主，會計簿書，出納錢穀，常令歲計有餘，尊主愛衆。凡事必會議，稟住持方行。訓誨行僕不妄鞭捶，設當懲戒擯罰，亦須稟議量情示警。毋縱威暴激變起訟。差設莊庫職務，必須公平。毋用私黨致怨上下。昔叢林盛時，多請西堂首座書記以充此職。而都監寺亦充首座書記。否則必臘高，歷事廉能公謹，素為衆服者充之。既無取於公，而道福殊勝，上下美留，雖連年不易。或數請再充又何傷焉。」

古來在禪林僅設監院一職，以總理山務，後漸隨寺務的繁多，而置都寺及監寺，分掌監院的事務，甚至亦增設副寺。《永平清規》卷下〈知事清規〉條下說，古時監寺近日稱都寺或副寺，二者實與監寺相當，由於近代寺務繁多，遂設置兩三位監寺。又，《禪林象器箋》〈職位門〉都監寺條下云：

「舊說云天竺無都寺，蓋依要覽主事四員之說而有此言。又云漢土始置都寺者，依勅修清

規添都寺之語而有此言。但如曰都寺漢土後置故可在監寺下，則拘事昧義。夫事務繁故增監寺之員，在數員上位者可總下位，總之者名都寺。其名雖後有，豈都總者而可得班所屬之下耶。」

此謂都寺在監寺之上位。

◉附二：〈監院〉（編譯組）

監院，指禪林中，監督一山，統領寺衆的職稱。創設於唐代。依《禪苑清規》卷三所載，監院總領院門諸事，如應對官吏、參辭慶賀、僧集行香、探訪施主、吉凶慶弔、借貸往還、院門歲計、錢穀有無、支收出入、準備米麥醬醋等，乃至籌辦年度各大齋會等均須負責。爾後其部分職權分予都寺，如《勅修百丈清規》卷四〈兩序章〉都監事條云（大正48·1132a）：「古規惟設監院，後因寺廣衆多，添都寺以總庶務。」其名亦改爲監寺，成爲六知事之一，地位僅次於都寺。昔叢林盛時，多請西堂、首座、書記充此職。否則必舉臘高，歷事廉能公謹，素爲衆所信服者任之。擔任監寺之僧，稱爲監寺師，所住之寮即爲監寺寮。然後世之監寺則指代住持執掌寺務之僧。

◉附三：〈副寺〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

副寺，指禪剎中，掌管金錢、穀物等相關事宜之僧職。別稱庫頭、知庫、財帛。古代禪林原只設監院一職，總監山務，後以寺廣衆多，別置都寺及監寺總攬庶務，接著又設副寺，分擔金錢、穀物等事。蓋都寺之下有三位副寺，維那之上有一人稱爲上副寺，下有二人稱下副寺。《勅修清規》卷四〈副寺〉條云（大正48·1132b）：

「古規曰庫頭，今諸寺稱櫃頭，北方稱財帛，其實皆此一職。蓋副貳都監寺分勞也，掌常住金穀錢帛米麥出入，隨時上曆收管支用，令庫子每日具收支若干僉定飛單呈方丈，謂之日單，或十日一次結算，謂之旬單，一月一結一年通結有無見管，謂之日黃總簿。外有米麪五味各簿，皆當考算。凡常住財物雖毫末，並是十方衆僧有分。如非寺門外護官員檀越賓客迎送慶吊合行人事，並不可假名支破侵漁。其上下庫子須擇有心力能書算，守己廉謹者爲之。病僧合用供給之物，即時應付，如倉庫疎漏雀鼠侵耗米麥，蒸潤一切物色，頓放守護有不如法者，並須及時照管處置。」

◉附四：〈維那〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

維那，指管轄、監督僧衆雜事的人。又稱都維那。維那係梵漢兼舉之詞。「維」，係綱維之義；「那」，係梵語karma-dana（授事）之略譯。《南海寄歸傳》卷四云（大正54·226b）：「授事者，梵云羯磨陀那。陀那是授，羯磨是事。意道以衆雜事指授於人。舊云維那者非也。『維』是唐語，意道綱維；『那』是梵音，略去羯磨陀字。」然若據《行事鈔》卷下之二所說，維那可譯爲寺護或悅衆。與《寄歸傳》之說有異。又據《行事鈔》卷上所說，此係佛所制定，乃司掌僧衆雜事之職稱。即（大正40·6b）：

「十誦中，時僧坊中，無人知時限，唱時至及打犍稚，又無人灑掃、塗治講堂食處，無人相續，鋪牀及敎人淨果菜食中蟲；飲食時，無人行水；衆亂語時，無人彈指等；佛令立維那。聲論翻爲次第也。謂知事之次第。相傳云悅衆也。」

古來之大寺院，設有上座、寺主、都維那三者統御住僧。我國律宗、禪宗等皆有此一職稱。《勅修清規》卷四曾定其職掌云（大正48·1132b）：

「維那，綱維衆僧，曲盡調攝，堂僧掛搭，辨度牒眞僞。衆有爭競遺失，爲辨析和會。戒臘資次、床曆圖帳，凡僧事內外無不掌之，舉唱回向以聲音爲佛事。病僧亡僧尤當究心。（中略）或有他緣或暫假出入，將戒臘簿、假簿、堂司須知簿，親送過客司令攝之。」

◉附五：〈直歲〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

直歲，禪刹職稱。本爲負責接待客僧之職，在我國禪林則主掌一切雜務，如《勅修百丈清規》卷四〈東序知事〉條云（大正48．1132c）：「直歲，職掌一切作務。凡殿堂、寮舍之損漏者常加整葺，動用什物常閱其數，役作人力，稽其工程，黜其游墮，毋縱浮食，蠹財害公。田園莊舍、碾磨碓坊、頭匹舟車、火燭盜賊、巡護防警，差撥使令，賞罰惟當，並宜公勤，勞逸必均。如大修造則添人同掌之。」

此外，《大比丘三千威儀經》卷下謂直歲有十德，即(1)爲三法盡力。(2)若有比丘自遠方來，當迎接令其安穩。(3)當給與牀席或燈火，三日至七日。(4)若房已住滿，當以自己之住處與之。(5)應經常前往問訊占視。(6)當爲彼說國土習俗。(7)當憂所不具足。(8)若中有共諍者，不得有所助，常當和解，令其安穩。(9)若宿與不相便安，不得於衆中呵罵，亦不得呼人使共作。(10)不得與摩波利共諍求長短，數於衆中若行說之，亦不得取三法中所有物，持行作恩惠。

又依《大宋僧史略》卷中〈雜任職員〉條云（大正54．245a）：「或立直歲則直一年，或直月，直半月，直日。皆悅衆也。」《祖庭事苑》卷八〈直歲〉條云（卍續113．237上）：「按僧史謂直一年之務故立此職。今禪門雖不止定歲時，立名亦法於古制也。」可知直歲原以一年爲限，後演變成一月、半月或一日任其職，甚至不定其期限。

〔參考資料〕 《大寶積經》卷五十六〈入胎藏會〉、卷一一三〈營事比丘品〉；《大方等大集經》卷三十四〈護持正法品〉；《大宋僧史略》卷中；《勅修百丈清規》卷四；《永平清規》卷上；《禪苑清規》卷二；《禪林象器箋》〈職位門〉；Holmes Welch著．阿含譯《近代中國的佛教制度》（《世界佛學名著譯叢》㉜）。

知客

禪刹中負責接待賓客的僧職。西序六頭首之一。又稱典客、典賓。《勅修百丈清規》卷四〈兩序章〉西序頭首的知客條云（大正48．1131b）：

「知客，職典賓客。凡官員、檀越、尊宿、諸方名德之士相過者，香茶迎待，隨令行者通報方丈，然後引上相見，仍照管安下去處。如以次人客，只就客司相款。或欲詣方丈、庫司、諸寮相訪，令行者引往。其且過寮，床帳、什物、燈油、柴炭常令齊整。新到須加溫存。維那在假，則攝其行事，僧堂前檢點行益客僧粥飯。遇亡僧，同侍者把帳；暫到，死，主其喪。雪竇在大陽，禪月在石霜，皆典此職。毋忽。」

知客的居室稱爲客司，或稱知客寮。僧堂中知客的坐位稱爲知客板頭。隸屬知客而聽其使令者，稱爲客頭行者。現今禪林的僧堂，知客多兼任副司（會計），由執役僧交替擔任，是常住重要的職役。

〔參考資料〕 《禪苑清規》卷四；《入衆須知》；《黃檗清規》；《瑩山和尚清規》卷上、卷下；《小叢林略清規》卷中；《禪林象器箋》〈殿堂門〉、〈職位門〉；《諸宗階級》卷上。

知苑

又作智苑、靜琬、淨琬。唐代幽州人。精練有學識。隋．大業年間（605～616），發心石刻一切藏經，以防法滅。於是入幽州之西山，鑿石室、磨四壁以鐫刻經文。又另取方石鐫刻經文，藏於石室內，待滿一室即以石堵塞室門，並鎔鐵以錮藏之。時煬帝駕幸涿郡，內史侍郎蕭瑀具以其事之本末稟奏皇后，皇后即施絹千匹及資財等助成之。蕭瑀亦施絹五百匹。朝野縉紳聞說此事，爭相資助。

貞觀十四年（640）示寂，弟子仍繼其志業。今北京南方之房山縣仍存遺蹟，號稱西域寺雷音殿。

〔參考資料〕 《冥報記》卷上；《三寶感通錄》卷下；《神僧傳》卷五；《法苑珠林》卷十八。

知訥（1158～1210）

又作智訥。韓國曹溪宗之開祖。京西洞州（黃海道瑞興縣）人，號牧牛子。俗姓鄭。八歲，從曹溪山宗暉出家。受具後，與同學十餘人結社，修習定慧。二十五歲時僧科合格，住昌平清源寺，以覽《六祖壇經》而有得。二十八歲，移居下柯山普門寺，得唐．李通玄《華嚴經合論》，悟禪之宗旨與華嚴之教相合，後於八公山居祖寺製〈定慧結社文〉以實修自勵。數年之後，隱棲於智異山無住菴，專修內觀。一日，閱《大慧語錄》而豁然大悟。神宗三年（1200），又於松廣山吉祥寺結社，前後十一年致力廣宣獨創之曹溪禪，提倡先悟後修與定慧雙修。其後，創建億寶山白雲精舍、積翠菴、祖月庵等。熙宗元年（1205），改松廣山定慧寺爲曹溪山修禪社，而成朝鮮禪之根本道場。六年三月二十七日示寂，世壽五十三，法臘三十六，諡號「佛日普照國師」。著有《眞心直說》、《修心訣》、《法集別行錄節要并入私記》、《圓頓成佛論》、《看話決疑論》、《念佛要門》、〈六祖壇經跋〉等。法嗣有慧諶、正宣、守愚等人。

◉附：里道德雄（等）著《東亞佛教概說》第一章第三節（摘錄）

義天以來，約歷經一世紀之後，出現了一位普照國師知訥（1158～1210）。他針對頹廢已極的禪門，創設定慧結社，高揭改革禪門的火炬，爲禪門注入一股欣榮的氣象。現在，讓筆者引述金富軾之子金綏所撰的碑文，來考查一下知訥的傳略吧！知訥承襲了闍崛山派的宗暉禪師之法後，旋於明宗二十年（1190）春，於國都開城郊外的八公山居祖庵創立定慧結社。神宗三年（1200），將之遷移至松廣山吉祥寺，隨即舉辦爲期一百二十天的慶讚法會，藉著修道的機會，同時爲國運的興隆祈禱。知訥住持吉祥寺前後長達十一年，其間，王公士庶之入社者，數以百計，四方學人雲集，知訥周遭誠可謂濟濟多士。

其後，知訥又陸續創建億寶山的白雲精舍、積翠庵、祖月庵等修禪道場，促使禪門逐步邁向興隆之途。熙宗元年（1205），將松廣山定慧社更名爲曹溪山修禪社，成爲曹溪宗的濫觴。曹溪宗之名取自六祖慧能的住山，自古即時見於禪宗或禪寂宗的禪門內，及至高麗中期，「曹溪」之名就日益盛行。知訥之所以選用此一名稱，其義係表示其乃承繼祖師禪的傳統而來，並意味著禪宗教理盡皆一統的眞諦。

知訥特重《金剛般若經》，並透過《六祖法寶壇經》、李通玄的《華嚴經合論》、大慧宗杲的《大慧語錄》，以及圭峯宗密的《禪源諸詮集都序》等經籍，來培養道境。不過，知訥的立場並非義天所倡的「以教爲主的教禪一致說」，而是另闢「禪教一致的實踐佛教」的新途徑，並且以禪爲主旨。他所竭力闡揚的是實踐禪，必須先參透定慧雙修的坐禪，復秉持耐性力加修研，俾了悟一己的本來面目——空寂靈知之心——，亦即清淨的心和體，也是衆生的本源覺性，或「眞心直說」中所揭櫫的眞心。此外，知訥所主張的方法並未局限於坐禪，而是綜合念佛、看經之功，且尤重念佛。他認爲於念佛三昧之際能得漸悟，遂力倡發自一念眞覺的十種念佛說，藉以彌補企及頓悟的一念眞覺之難。知訥融會各宗教理，對佛教的教學做了一番總整理，使其成爲以心爲一統的實踐之行。此舉誠爲參透念佛、看經等日常行儀，基於民衆佛教的立場，將禪宗實踐化，以行其濟民救世之志。知訥在佛教史上既有舉足輕重的地位，朝鮮佛教也因其而舒展新契機，故稱其爲創新達變的樞紐人物，也絕不會失之過譽。

知訥筆耕甚勤，著述頗豐，不僅以《修心訣》、《眞心直說》等晚年作品爲代表作，較早期的《圓頓成佛論》、《看話決疑論》、《念佛要門》以及明宗二十年住持八公山居祖庵時所撰的〈定慧結社文〉等，莫不鞭辟入裡，別具創見，予後世極深遠的影響。知訥的弟子多得不勝枚舉，尤以《禪門拈頌》的編者松廣

寺二世慧諶，以及自天台宗轉而投效的了世最爲出類拔萃。了世日後創辦普賢道場，與多數學人往來，頗具承先啓後的風範。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷下〈海東朝鮮國湖南路順天府曹溪山松廣寺贈謚佛日普照國師碑銘幷序〉；《東師列傳》卷一；《韓國佛書解題辭典》；李能和《朝鮮佛教通史》下編。

知禮（960～1028）

宋代天台宗的義學高僧。俗姓金，四明（今浙江鄞縣）人。字約言。七歲時依汴京太平興國寺洪選出家。十五歲受具足戒，專研律部。二十歲從天台螺溪傳教院義通（927～988）學天台教觀。淳化二年（991），受請住四明乾符寺，遂開講習，學徒雲集。既而以堂舍狹隘，於至道元年（995）遷城東南隅保恩院，次年，院主顯通捨院與知禮永作傳演天台教法十方住持之地。眞宗咸平二年（999）以後，專以講經、修懺爲事。六年，日僧寂照等攜帶其國天台宗學者源信有關天台教義的疑問二十七條來詢，他依教答釋。其後先後撰《十不二門指要鈔》、《別理隨緣二十問》、《十義書》及《觀心二百問》等，使天台宗蔚然中興。大中祥符六年（1013），創設念佛施戒會，結合僧俗男女一萬人，同修念佛、發菩提心，求生淨土。七年，撰《觀經融心解》。天禧五年（1021），撰《修懺要旨》、《觀音別行玄義記》、《觀無量壽經疏妙宗鈔》。仁宗天聖六年圓寂。天台宗人尊爲第十七祖。一般稱爲「四明尊者」。稟法領徒的弟子，有廣智尚賢、神照本如、南屏梵臻等三十餘人。

知　禮

知禮的著作，有《金光明經玄義拾遺記》六卷、《金光明經文句記》十二卷、《觀音經玄義記》、《觀音經義疏記》各四卷，及寧宗嘉泰二年（1202）四明宗曉所編《四明尊者教行錄》七卷等。

天台宗有山家、山外之分，即起於知禮時代。知禮一派自認爲是天台一宗的正統，以山家自稱；而把和他們見解不同的晤恩、洪敏、源淸、天昭、智圓一派貶稱爲山外。知禮極力發揮智顗、湛然的宗義，其要點是「別理隨緣」說，他在《十不二門指要鈔》卷下成立此義。認爲眞如緣起的涵義，別、圓二教所說不同。別教所說的眞如，超然在差別的事相之外，就是和事相隔別的理體，所以稱爲「別理」，或稱爲「但理」、「一理」。圓教則認爲眞如理中本來就具有差別的事相，事理相即熔融。其隨緣而作一切諸法，乃是舉體隨緣，舉體不變，即不變而隨緣，即隨緣而不變；所以稱爲「理具隨緣」。如《指要鈔》說（大正46・715b）：「他宗明一理隨緣作差別法，差別是無明之相，淳一是眞如之相，隨緣時則有差別，不隨緣時則無差別；故知一性與無明合方有差別，正是合義，非體不二，以除無明無差別故。（中略）應知不談理具，單說眞如隨緣，仍是離義。（中略）故知他宗極圓。祇云性起，不云性具，深可思量。」

由於山外派的奉先源淸著《十不二門示珠指》二卷，主張眞心觀，慧光宗昱（與義通同門）著《注十不二門》二卷，又倡靈知心性之說，皆在教理上出入於賢首家言。知禮起而著《指要鈔》指出「別理隨緣」之義；其用意在捍衛天台一家宗義，而貶低賢首家性起義的價値。以爲他們不說性具三千，單說眞如隨緣變造諸法，和天台家相望，只是別教隔歷之談，未臻圓極。然而山外諸師反對此說，如梵天慶昭（963～1017）的弟子永嘉繼齊作《指濫》，說眞如不變隨緣正是今家圓教之理，別教豈有隨緣？知禮於是作《別理隨緣二十問》反破。其時有天台元穎，作《徵決》，支持繼齊

；又有嘉禾子玄，作《隨緣摸》助之。知禮的弟子淨覺仁岳（？～1064）又作《別理隨緣十門析難書》，析破諸難，成立知禮之說，其辯難乃漸息。

又智顗的《金光明經玄義》，有廣略二本並行於世。義通即曾講過廣本，並對廣本著有《金光明玄義贊釋》及《金光明文句備急鈔》（均佚）。但同時慈光晤恩（912～986）作《金光明玄義發揮記》，專解釋略本，說《玄義》已經在教義釋一段用十種三法說廣示法性圓妙之理，不須更作觀心釋；廣本有此，是後人所擅添；並依略本唱眞心觀。其弟子奉先源清、靈光洪敏共構難詞，非議廣本的觀心釋，輔成師義。知禮應同門善信之請，作《釋難扶宗記》，闡明廣本觀心之義，唱妄心觀。說晤恩廢除觀心，是有教而無觀。源清的弟子梵天慶昭、孤山智圓（976～1022）又合作《辨訛》，以破《釋難》，知禮繼之次第作《問難書》、《詰難書》、《問疑書》、《復問書》詰問，慶昭也先後作《答疑書》、《五義書》、《釋難書》答辯，往復五次，綿亘七年，知禮更於景德三年（1006），總括前後十番問答釋難集爲《十難義書》二卷，更作《觀心二百問》，遣弟子神照本如攜往錢塘面請慶昭作答。智圓聞知此事，請錢塘太守令他們停止論爭，始暫告結束。其後天禧二年（1018），智圓又作《金光明經玄義表微記》一卷，非議廣本的觀心釋。知禮對之也在智圓示寂的次年（1023）作《光明玄義拾遺記》加以破斥。另外，和這些論爭相關聯的，還有色具心具、三千有相無相、理毒性惡等論爭，特別是知禮於《觀經疏妙宗鈔》卷一中作色心雙具說，主張色法也和心法一樣，圓具十界三千諸法。慶昭的弟子永福咸潤作《指瑕》，固執獨頭的色法，不具三千等義。仁岳作《抉膜》述心色不二義評破他。然而後來仁岳也不滿於知禮約心觀佛之談，先後作《十諫書》等和知禮諍論，其說到知禮示寂後爲其再傳弟子妙悟希最所破，知禮之說於是大行。（黃懺華）

〔參考資料〕 郭朋《宋元佛教》；王志遠《宋初天台佛學窺豹》；《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊；慧嶽《天台教學史》；高雄義堅著·陳季菁譯《宋代佛教史研究》；安藤俊雄著·演培譯《天台性具思想論》。

知恩寺

㈠日本淨土宗大本山：位於京都市左京區。號長德山功德院，通稱「百萬遍」。相傳爲入唐僧所建。初位於今出川北小路加茂河原。其後，源智於此爲法然建立影堂，號知恩寺。元弘元年（1331），疫病流行，該寺第八代住持善阿奉敕於宮中念佛百萬遍，連續七日，疫病不再流行，該寺獲賜號「百萬遍」。其後，寺地移至一條川西、寺町等地。寬文二年（1662）移至現址。其間，與知恩院不斷發生淨土宗總本山之爭。天正三年（1575），正親町天皇下旨，以知恩院爲總本山，紛爭方告平息。明治維新後，寺運衰微。其後，逐漸復興，以迄今日。寺寶有絹本著色善導大師像、蝦蟆鐵拐圖、十體阿彌陀像、佛涅槃圖、淨土曼荼羅圖等。

㈡位於京都府宮津市文珠：山號天橋山，屬臨濟宗妙心寺派。俗稱切戶文殊堂。據說此寺爲平城天皇於大同三年（808）敕願興建，寺號爲醍醐天皇所敕封。初屬眞言宗。嘉曆年間（1326～1329），嵩山住錫於此，改屬禪宗。寬永年間（1624～1644），別源任住持。此後，改屬妙心寺派。寺寶有木造文殊菩薩、善財童子、優闐王像、金鼓等。

〔參考資料〕 ㈠《知恩寺文書》；《知恩寺歷志略》；《百萬遍知恩寺誌要》元。㈡《拾芥抄》卷下（本）。

知恩院

日本淨土宗總本山。位於京都市東山區林下町。號華頂山大谷寺。承安五年（1175），法然移居至此，建立念佛道場。建曆二年（1212），法然示寂，其弟子源智於文曆元年（

1234）修理廟堂，安置其遺骨，並建佛殿、御影堂、總門等，號知恩院大谷寺，尊法然爲開山祖。後來，爲避「應仁之亂」，祖像移至近江伊香立。文明十四年（1482），迎回祖像，諸堂復興。慶長七年（1602），德川家康發願擴張寺域，建立大伽藍。十二年，並奏請設置宮門跡。明治維新以後，宮門跡逐漸荒廢。明治二十年（1887），當山門主被選爲淨土宗管長。二次大戰後，淨土宗分裂，本院仍屬本派淨土宗。

本寺之寺寶甚豐，除紙本著色《法然上人繪傳》、《菩薩處胎經》、《大樓炭經》等國寶之外，另有絹本著色觀經曼荼羅圖、木造阿彌陀如來立像等。

〔參考資料〕 井川定慶編《知恩院史》；《法然上人行狀繪圖》；《知恩院文書》；《華頂誌要》。

空（梵 śūnya、śūnyatā，巴 suñña、suññatā，藏 stoṅ-pa）

表示佛教根本立場的概念。相對於「有」，而具否定存在實體之意。但並非「無」或「虛無」。音譯舜若、舜若多，又作空無、空性、空寂、空淨、非有等。

佛教所說的空雖有多義，然大致不出人空、法空。人空又稱生空、我空。係以自我（ātman）的實體爲空；法空則是打破主張諸法之自性（svabhāva）恒存不變的迷執，認爲諸法皆由因緣和合所生，並無實體存在。一般而言，小乘說人空，大乘說二空。然小乘亦非全然不說法空，如《舍利弗阿毗曇論》闡明內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空等六空。《大毗婆沙論》亦說明內空、外空、內外空、有爲空、無爲空、散壞空、本性空、無際空、勝義空、空空等十空。

特別强調空之思想者是初期大乘之般若經典，以及歸納《般若經》空義的《中論》。又，此「空」有理論與實踐二面。理論性的空，指一切物質無固定的實體，乃無自性空；實踐性的空，指無所得、無執著的態度。另外，大乘諸經論亦分類解說析空與體空、但空與不但空，以及四空、七空、十一空、十八空、二十空等，爲對空義之多種角度的解析。

爲實證空理所修的觀法，謂之「空觀」。佛教各系之空觀，深淺勝劣雖然並不一致，但目標皆爲捨遣「實有之情執」。大體而言，小乘主修「我空觀」，斷煩惱障；大乘修「我法二空觀」，斷煩惱障與所知障。此外另有析空觀、體空觀、但空觀、不但空觀等觀法。

◉附一：印順〈大乘空義〉（摘錄自《現代佛學大系》52）

(一)空爲大乘深義：佛，是由於覺證空性而得自在解脫的。所以從覺證來說，空是一切法的眞實性，是般若——菩提所覺證的。從因覺證而得解脫來說，空是解粘釋縛的善巧方便；空，無所住，無著，無取等，是趣證的方便，是覺證的成果。一約眞性說，一約行證說。現在要說的大乘空義，是約眞實義說。

在大乘法中，空是被稱爲：「甚深最甚深，難通達極難通達」的。如《般若經》說：「深奧者，空是其義，無相、無作是其義，不生不滅是其義」等。《十二門論》也說：「大分深義，所謂空也。」所以空、無生、寂滅等，是大乘的甚深義。爲什麼被看爲最甚深義？這是世俗知識——常識的、科學的、哲學的知識所不能通達，而唯是無漏無分別的智慧所體悟的。這是超越世間一般的，所以稱爲甚深。

(二)空與滅之深義：這一最甚深處，佛常以空、無生、滅、寂滅等來表示。凡佛所說的一切名言，都可以說是世間共有的。如依世間名義去理解，那只是世間知識，而不是佛說的深義。所以這些詞語，都含有不共世間的意義，而不能「如文取義」的。例如空與無生滅的寂滅，一般每照世間的解說，認爲是虛無消極的，而不知恰好相反，這是充實而富有積極意義的。

空，佛經每舉虛空爲譬喻，有時更直稱之爲虛空。從一般來說，虛空是空洞得一無所

有。而佛法中說：虛空是「無礙爲性」，「色於中行」。物質——「色」的特性，是礙；而虛空的特性，是無礙。無礙，不但是在於物質的質礙以外，也與物質不相礙。由於虛空的無礙性，不但不障礙物質，反而是物質——色的活動處。換言之，如沒有虛空，不是無礙的，物質即不可能存在，不可能活動。因此，虛空與物質不相離，虛空是物質的依處。佛法所說的空或空性，可說是引申虛空無礙性的意義而宣說深義的。空，不是虛空，而是一切法（色、心等）的所依，一切法所不離的眞性，是一切法存在活動的原理。換言之，如不是空的，一切法即不能從緣而有，不可能有生有滅。這樣，空性是有著充實的意義了。

說到寂滅，本是與生滅相對的，不生不滅的別名。生與滅，爲世俗事相的通性，一切法在生滅、滅生的延續過程中，但一般人總是重於生，把宇宙與人生，看作生生不已的實在。但佛法，卻重視到滅滅不已。滅，不是斷滅，不是取消，而是事相延續過程的一態。在與生相對上看，「終歸於滅」，滅是一切必然的歸宿。由於滅是一切法的靜態，歸結，所以爲一切活動起用的依處。佛法稱歎阿彌陀佛，是無量光明，無量壽命，而從「落日」去展開，正是同一意義。滅是延續過程的靜態，是一切的必然歸結，引申這一意義去說寂滅，那寂滅就是生滅相對界的內在本性。生滅滅生的當體，便是不生不滅的寂滅性。由於這是生滅的本性，所以矛盾凌亂的生滅界，終究是向於寂滅，而人類到底能從般若的體證中去實現。

㈢**從事相而觀見空寂之深義**：一切法空性或寂滅性，是一切法的眞實性，所以要從一切法上去觀照體認，而不是離一切法去體認的。如《般若心經》說：「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。」深般若，是通達甚深義的，照見一切法空的智慧。經文證明了，甚深空義，要從五蘊（物質與精神）去照見，而不是離色心以外去幻想妄計度的。說到從一切法去觀察，佛是以「一切種智」知一切法的，也就是從種種意義、種種觀察去通達的。但總括起來，主要的不外三門：⑴從前後延續中去觀察，也就是透過時間觀念去觀察的。⑵從彼此依存中去觀察，也就是透過空間觀念（或空間化、平面化的）去觀察的。⑶直觀事事物物的當體。這猶如物質的點、線、面一樣；而甚深智慧是從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體去體認，而通達一切法性——空或寂滅性。

⑴從前後延續去觀察時，得到了「諸行無常」的定律。一切法，不論是物質或精神，無情的器世間或有情的身心，都在不息的流變中。雖然似乎世間有暫住或安定的姿態，而從深智慧去觀察時，發覺到不只是逐年逐月的變異，就是（假定的）最短的時間——一剎那，也還是在變異中。固有的過去了，新有的又現起，這是生滅現象。這一剎那的生滅，顯示了一切都是「諸行」（動的），都是無常。這種變化不居的觀察，世間學者也有很好的理解。但是世間學者，連一分的佛學者在內，都從變化不居中，取著那變動的事實。也就是爲一切的形象所蒙蔽，而不能通達一切的深義。唯有佛菩薩的甚深般若，從息息流變中，體悟到這是幻現的諸行，不是眞實有的。非實有的一切，儘管萬化紛紜，生滅宛然，而推求本性，無非是空寂。反過來說因爲一切法的本性空寂，所以表現於時間觀中，不是常恆不變，而現爲剎那生滅的無常相。無常，是「無有常性」的意義，也就是空寂性的另一說明。

⑵從彼此依存去觀察一切法時，得到了「諸法無我」的定律。例如有情個體，佛說是蘊界處和合，不外乎物理的、生理的、心理的現象。所謂自我，是有情迷妄的錯覺，並不存在，而只是身心依存所現起的一合相——有機的統一。稱之爲和合的假我，雖然不妨，但如一般所倒想的自我，卻不對了。印度學者的（神）我，是「主宰」義，就是自主自在，而能支配其他的。換言之，這是不受其他因緣（如身心）所規定，而卻能決定身心的。這就是神學家所計執的我體或個靈。照他們看來，唯有這

樣的自主自在，才能不因身心的變壞而變壞，才能流轉生死而不變，才能解脫生死而回復其絕對自由的主體。但這在佛菩薩的深慧觀照起來，根本沒有這樣的存在。無我，才能通達生命如幻的眞相。依此定義而擴大觀察時，小到一微塵，或微塵與微塵之間，大到器世界（星球），世界與世界，以及全宇宙，都只是種種因緣的和合現象，而沒有「至小無內」、「至大無外」的獨立自體。無我，顯示了一切法空義。無我有人無我與法無我，空有人空與法空；空與無我，意義可說相同。從彼此依存去深觀空義，如上面所說。如從法性空寂來觀一切法，那就由於一切法是空寂的，所以展現爲自他依存的關係，而沒有獨存的實體。這樣，無我又是空義的又一說明。

⑶從一一法的當體去觀察時，得到「涅槃寂靜」的定律。雖然從事相看來，無限差別，無限矛盾，無限動亂；而實只是緣起的幻相——似有似無，似一似異，似生似滅，一切終歸於平等、寂靜。這是一一法的本性如此，所以也一定歸極於此。眞能通達眞相，去除迷妄，就能實現這平等寂靜。矛盾，牽制，動亂，化而爲平等，自在，安靜，就是涅槃。大乘法每每著重此義，直接的深觀性空，所以說：「無自性故空，空故不生不滅，不生不滅故本來寂靜，自性涅槃。」

從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體，而得「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」——「三法印」。但這決非三條不同的眞理，而只是唯一絕待的眞理，被稱爲「一實相印」——法性空寂的不同說明。三印就是一印，一印就是三印。所以如依此而修觀，那末觀諸法無我，是「空解脫門」；觀涅槃寂靜，是「無相解脫門」；觀諸行無常，是「無願（作）解脫門」。三法印是法性空寂的不同表現，三解脫門也是「同緣實相」，同歸於法空寂滅。總之，佛法從事相而深觀一一法時，眞是「千水競注」，同歸於空性寂滅的大海。所以說：「高入須彌，咸同金色。」

㈣法空寂滅即法之眞實（自性）：一般名言識所認知的一切法，無論是物質、精神、理性，雖然被我們錯執爲實有的、個體的，或者永恆的，而其實都只是如幻的假名。假名，精確的意義是「假施設」，是依種種因緣（意識的覺了作用在內）而安立的，並非自成自有的存在。所以，這一切都屬於相對的。那末，究竟的眞實呢？推求觀察一一法，顯發了一一法的同歸於空寂，這就是一切法的本性，一切法的眞相，也就是究竟的絕對。空寂，不能想像爲什麼都沒有，什麼都取消，而是意味著超脫一般名言識的自性有，而沒入於絕對的不二。經論裡，有時稱名言所知的爲一切法（相），稱空寂爲法性，而說爲相與性。但這是不得已的說法，要使人從現象的一一法去體悟空寂性。法與法性，或法相與法性，實在是不能把他看作對立物的。這在空義的理解上，是必不可少的認識。

方便所說的法與法性（空寂），在理解上，可從兩方面去看。

⑴從一一法而悟解到空寂性時，這就是一一法的本性或自性。例如物質，每一極微的眞實離言自性，就是空寂性。所以法性空寂，雖是無二平等，沒有差別可說，而從幻現的法來說，這是每一法的自性，而不是抽象的通性。

⑵從平等不二的空寂去看，這是不可說多，也不可說爲一（一是與多相對的）的絕對性。不能說與法有什麼別異，而又不能說就是法的。總之，空寂性是一一法自性，所以是般若所內自證的，似乎是抽象的普徧性，而有著具體的充實的意義。

㈤法相與法性空寂之關係：從上面的論述，法與法性，不可說一，不可說異，極爲明白。所以在大乘法中，這——不一不異是無諍的定論。但在古代大德的說明方面，適應不同根性的不同思想方式，也就多少差別了。

⑴如法相唯識學者，著重於法相。在「種現熏生」的緣起論中，說明世出世間的一切法。當他在說明一切法——無常生滅時，從不曾論

及與法性不生滅的關係。依他說：一切法要在生滅無常的定義下，才能成立種現熏生，不生滅性是不能成立一切法的。這一學派，一向以嚴密見稱。但或者，誤以不生滅（無為法性）與生滅（有為法），是條然別體的。其實，這決非法相學者的意趣。因為，當生滅的一切因緣生法，離妄執而體見法性時，與法也是不一不異的。這就是一一法的離言自性，何嘗與法有別？所以，專從生滅去成立染淨一切法，只是著重性相的不一而已。

⑵如天臺、賢首、禪宗，著重於法性，都自稱性宗，以圓融見長。從法性平等不二的立場來說，一切事相都為法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此，天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」，禪宗說「自性能生」。一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。這類著重法性的學派，也就自然是著重不異的。雖然不得意的學者，往往落入執理廢事的窠臼，但這也決非法性宗的本意。

⑶被稱為空宗的中觀家，直從有空的不一不異著手。依空宗說：一切法是從緣而起的，所以一切法是性空的。因為是性空的，所以要依因緣而現起。這樣，法法從緣有，法法本性空，緣起（有）與性空，不一不異，相得相成。空與有——性與相是這樣的無礙，但不像法相宗，偏從緣起去說一切法，也不像法性宗，偏從法性去立一切法，所以被稱為不落兩邊的中道觀。

雖有這大乘三系；雖然法與法性，近似世間學者的現象與本體，但都不會與世學相同。在大乘中，不會成立唯一的本體，再去說明怎樣的從本體生現象，因為法性是一一法的本性。也就因此，法與法性，雖不可說一，但決非存在於諸法以外；更不能想像為高高的在上，或深深的在內。唯有這樣，才能顯出佛法空義的眞相。

◉附二：印順〈法印經略說〉（摘錄自《妙雲集》下編⑪）

「空性」（śūnyata），指諸佛（聖者）證悟的內容，或稱自證境界。聖者所證悟的，本來離名離相。但為了引導大家去證入，不能不方便的說個名字。無以名之，還是名為空性吧！空性是這樣的：

⑴**「空性無所有」**：經上以「無處所，無色相」來解說。這是說：空性是不落於物質形態的。物質，佛法中叫做色。物質的特性（色相）是「變礙」。在同一空間中，物質間是相礙的。因為有礙，所以有變異，物質一直在凝合（水）、穩定（地）、分化（火）、流動（風）的過程中。凡是物質，就有空間的屬性，就可以說在這裡，在那裡（處所）。諸佛圓滿證悟的空性呢，是無所有——不落於色相的，也沒有空間的處所可說。

⑵**空性「無妄想」**：經上以「非有想」來解說。想是意識的取像相。凡是意識——一切心識，一定攝取境相（如攝影機的攝取一樣），現起印象；由此取像而成概念。一切想像、聯想、預想，一切觀念，一切認識，都由此而成立。但這種意識形態——有想，是虛妄而不實的；這種虛妄分別（或稱妄念、妄識），是與諸佛證悟的空性，不相契合。所以，空性是不落於意識（精神、心）形態的。

⑶**空性「無所生、無所滅」**：經上以「本無所生」來解說。世間不外乎色相與心相（想）——物與心。物質有空間的屬性；而物與心，又一定有時間的屬性。從無而有名為生，從有而無名為滅，物質與精神，一直都在這樣的生滅狀態中。由於物與心的生滅，現出前後不同的形態，而有時間性。然而生從何來，滅向何處？現代的科學，已進步到懂得物質的不滅；不滅當然也就不生。從佛陀的開示中，心——意識也是這樣的；在人類知識的進步中，一定會證明這一論題。從世俗的見地說，這是永恆的存在。但不離時間的觀念，只是想像為不生不滅而已。在生滅的現象中，在時間的形態中

，物也好，心也好，不可能有究極的實體性——自性。一切不離於生滅，而生滅是如幻的，虛妄的，相對的存在；從諸佛自證的空性說，一切本不生，是超越時間性的。

(4)空性「離諸知見」：經上以「非知見所及，離諸有著」來解說。我們認識什麼，了解什麼，總不出於見聞覺知。從眼（根及眼識）而來的叫見，從耳而來的叫聞，從鼻嗅、舌嚐、身觸而來的叫覺，從意而來的叫知。或簡單的稱爲知見：見是現見，通於一切直接經驗。知是比知，是經分析、綜合等推理的知識。知見——推理的，直覺的一切認識，就是心——意識的活動。可是一有心——知或見的分別，就有（六塵境界，所分別）相現前。這樣的心境對立，有心就有相（成爲妄想），有相就有（報）著，就落於相對（差別）的世界，矛盾的，對立的，動亂的世界。空性是知見所不及的，也就不是這一般認識所能認識的。這樣，空性不落於色相、心相、時空相，超越於主觀客觀的對立境界。在我們的認識中，所有的名言中，可說什麼都不是，連不是也不是，眞的是「說似一物即不中」。唯有從超越情見，超脫執著去體悟，所以還是稱爲空性的好。空是超越的（豎的、向上的）意義，不要誤解爲沒有，更不要誤解爲（橫的、向下的）相對的——與有相對的空，才好！

經以四層意義，顯示空性。空性不只是理論所說明的，而是要從修行中，超越情見去體證的。所以在說到空性不是知見所及，離一切有著的以後，就說：在超越情識知見的當下，既離一切相，離一切著，就攝一切法而融入平等法性，無二無別（不落對待），如如不動。住於無二無別的平等見，就是聖者的眞實智見。不虛妄的眞實見，就是聖者的正覺，佛陀的知見了！

說到這裡，可能在理解上、修證上，會引起錯誤，以爲空性與相對界的一切法，完全是兩回事：生死以外有涅槃，世間以外有出世，如那些自稱阿羅漢的增上慢人那樣。所以經上說：「當知空性如此，諸法亦然。」這就是說：空性是這樣的不落相對界（不二法門），但並非出一切法以外。空性平等不二，一切法不出於空性（「不出於如」），也一樣的平等平等。空性就是一切法的眞相，一切法的本來面目。這如《中論》頌所說：「不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？」「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」

在這裡，有要先加解說的：空性是諸佛（聖人）所證的，由修三解脫門而證入的，但爲什麼要證入空性呢？修行又有什麼意義呢？要知道：佛陀本著自身的證悟來指導我們，是從認識自己、自己的世間著手的。我們生在世間，可說是一種不由自主的活動。一切物質的、社會的、自己身心的一切活動，都影響我們，拘礙著我們。使我們自由自主的意願，七折八扣而等於零。我們哭了，又笑了；得到了一切，又失去了一切。在這悲歡得失的人生歷程中，我們是隨波逐浪，不由自主，可說環境——物質的、社會的、身心的決定著我們，這就是「繫縛」。其實，誰能決定誰呢？什麼能繫縛自己呢？問題是：自身的起心動念，從無始生死以來，陷於矛盾的相對界而不能自拔。所以環境如魔術師的指揮棒一樣，自己跟著魔棒，而跳出悲歡的舞曲。在客觀與主觀的對立中，心物的對立中，時空局限的情況中，沒有究竟的眞實，沒有完善的道德，也沒有眞正的自由。唯有能悟入平等空性，契入絕對的實相，才能得大解脫、大自在。如蓮華的不染，如虛空的無礙一樣。實現了永恆的安樂，永恆的自由，永恆的淸淨（常樂我淨）：名爲成佛。

◉附三：霍韜晦《佛教的現代智慧》（摘錄）

「空」之智慧

「空」的觀念是大乘佛教中觀學派提出來的。從思想史上說，中觀學派提出「空」的觀念，目的是消除部派學者對「法」的執著。部派學者喜歡從分析的立場上了解一切「法」，

目的是尋求各類現象的最後的存在情形。例如物質的現象（色法）列出十一種：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸，及無表色等。精神現象或心理現象則分別列出「心」、「心所」、「心不相應行法」等，後二者又各有數十種之多。此外尚有非現象意義的三無爲法。部派學者認爲：這些法就是最後的實在，各有其獨立的性質（自性），更不可彼此化歸爲一。所以這是一種多元實在論的哲學。他們認爲：如果我們不承認這些法的獨立性，則無法說明經驗的來源，亦無法說明因果。但是，中觀學派認爲：法的獨立性的賦與，是我們妄心（經驗心識）活動的結果。因爲妄心有分別作用，在它的作用之下，主客二分，主體遂以分別性的活動套上客體。經驗、觀念或概念都是這樣產生的，所以對象的獨立性，不過是主觀經驗的實體化，它自身並無這一獨立的實體。

那麼，它自身的存在狀態是怎樣的呢？中觀學派說，它的存在是處於「緣起」狀態：即不能自主、不能靜止、不能自與其他存在的關連中切離出來的狀態。相應於這種狀態，一切觀念均不能套上。這是以緣起觀念來描述當下所經驗的對象的存在情形，使其不能定著，以免爲主體的分別活動套住。這可以說是存在論的用法。

中觀學派即根據這一用法，進而提出「空」（śunya）或「空性」（śunyata）的觀念來說明它。「空」並非虛無之義，而是指所經驗之存在無獨立性、無「體」，所以不能用概念來表述。一切存有之事爲緣起，則一切均當體即空，如幻如化，無可定著，亦無可取著。能如此把握，即是如實觀——由此可見，中觀學派可謂遠承原始佛教的精神，點明主觀經驗心識的活動永不能進入眞實的領域。

不過，中觀學派的這一見解，並沒有在他們的論書中清楚表達出來，也許他們不願意違反自己反對以概念說空的前題，所以不願意作正面的解釋。他們的重要活動，依《中論》、《百論》的精神看來，是破斥一切企圖以語言概念說最高眞實的哲學。蓋必破盡之後，方能呈顯此一超語言之「空」態。於是，「中觀」亦更無所說，言語道不斷自斷。另一方面，中觀破斥一切言語概念，似乎亦在表明一切言語概念皆相依而立，因此亦可以互相抵消。因爲依語言概念而成之理，不能離一觀點，或一角度；換言之，在某一觀點下，此理可成立，但若一離此一觀點，此理即不成立。這種語言文字的性格，頗有點像康德所說的二律背反（Antinomy）。因此中觀學派認爲：凡有所說，即有正反兩端，或有「四句」，彼此相害。如說「生」，即可分析出自生（A生A）、他生（非A生A）、共生（A及非A合生A）及無因生（A不由A生，亦不由非A生）四種情形，而四種均不合法。所以眞正的眞實，是必然自正反兩端超出，亦即自語言的世界超出。所以，中觀學派所嚮往之「空」，實是須經「雙遣」後方能至的境界。在這一意義言，「空」可以說是對一切言說、一切對立的消解。換言之，「空」不但是存有論的概念，同時亦是表示雙遣對破的方法論的概念。

（前略）人由於無明煩惱的限制，不能盡知別人的觀點，而自我封閉，由此更生敵對心理，或傲慢自信，或憎怨仇視，互相傷害。若能觀空，知所有由經驗心靈所成之知識皆不能免執，皆不能免自我封閉，則知人所行之愚昧狹小，而求開拓消解。所以空亦可以說是一種消解的智慧，即以雙遣對破來消解心靈上的執著。我們不否認現代人在處理具體問題上有成就，知識的分工亦使人類在不同的問題上各有所見，這可以說是一種建構的智慧，通過此，能把知識世界建立起來。但有建構即有消解，從知識發展的方向看來，人不能有完全的建構，故必須經常就所已建構者反省之，使之更進，這是其一；知識世界領域甚多，人所能參與建構者往往只是其中的一小領域，人必須自知其限制，自虛其心，自空其說，以求容納別人，這是其二。由此看來，空的作用極大，現代

人類社會能否各捐成見，免除分裂，即在於我們能否各自消解自身之障壁，去執成教，以成一共存互尊之社會。

◉附四：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第十章（摘錄）

空是證得涅槃之唯一方法

中觀學派一直强調唯有透過「空」，我們才能得到究竟解脫。其他諸家所提倡的修行法門充其量不過能得少份的、部份的解脫，或者是充其量只能算是打入究竟解脫的基礎。以特殊的模式來詮釋「眞實」，如「實體」、「存有」、「轉化」等等必然會產生與其相對立的模式，而我們即會很自然的，或者是不得不執著於我們所認爲是「眞實」者，並且排斥、否定與之相反者，任何的見解緣於其本具的「定性」與「限度」，亦必然有隨之而來的二元對立——輪迴生死的根本。龍樹菩薩把這種辯證法上所見的難題總結爲：

當假定有「我」時，即已預設了與之相對的「他」（para），旣有我非我的分別，即有執著、瞋恚，由此則一切煩惱過患相繼而生，執著引發追逐欲樂的渴望，這種熱切的渴望即無視於客體內在的瑕疵缺憾，他們盲目的、瘋狂的用自我錯誤的影像投射到客體上，一厢情願的想像，並且執取追逐欲樂的方法。所以只要執著於「我」，即有流轉生死。

月稱在其《顯句論》（Prasannapadā）引龍樹菩薩之《寶行王正論》（Ratnāvalī）說：正命題（paska）引發反命題（pratipakṣa），但是此二者都是不眞實的。在實際修行方面，固執於各種見解必然會招致執著與瞋恚。至於這些見解有多少種並不重要，重要的是：任一見解都有排他性，因爲有排他性，即有其相對立者，只要我們主張某一見解——不管是肯定的還是否定的，即免不了要發生衝突與爭執。

依中觀之看法，苦的根源乃是妄想分別（kalpanā, vikalp），而妄想分別又是無明之最。「眞實」是不可定性的（指即是空），我們却善自賦予「眞實」各種特性，把「眞實」說成是這個或不是這個，這些都是曲解「眞實」，使之成爲殘缺不全的「一邊之見」，甚至不成其爲「眞實」。老實說，這無異是在無意之間否定了「眞實」，因爲所有的「定性」即是一種否定。職是之故，中觀辯證法——空諸見（śūnyatā of dṛṣṭi）乃是對「錯誤之否定」的否定；眞實是「無分別、無戲論」（nirvikalpa, niṣprapañca）。空不是一種疏離逃避、虛無斷滅，而是「否定」之否定；它是改正吾人對眞實的錯誤影像。

◉附五：J. W. de Jong著・陳銚鴻譯〈空——彙評史提連格著「空」〉（摘錄自《歐美佛學研究小史》附錄二）

許多學者對龍樹的「空」（śūnyatā）思想都曾加以研究。首先有畢爾奴夫（Burnouf），他認爲龍樹的學說是虛無的繁瑣哲學（見《印度佛教史概論》，Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, Paris）。十九世紀後半期至二十世紀初期的西方學者大都接受畢爾奴夫的看法。

徹爾巴斯基在他的《涅槃概念之研究》（The Conception of Nirvāna, Leningrad）一書中，却極力主張對中觀學派的絕對作正面的理解。他說：「從大乘佛教的觀點看來，所有的部份或元素都是空的，只有整體，全部所有之整體（dharmatā＝dharma-kāya，即法性或法身）才是眞實存在。」他以爲：「佛陀的眞實，即是宇宙的眞實。」而眞正的佛，「是只有靠直覺才可感覺到的」。不過，徹爾巴斯基並非最先强調龍樹學說的存有論本質的學者，因爲印度及日本學者早已提出相似的論調。由於徹爾巴斯基的權威，他所引起的影響是較爲深遠的。雖然沙耶（Schayer）並不完全同意徹爾巴斯基的結論，但仍深受其影響。他在節譯月稱《淨明句論》一書的序文中（Ausgewählte Kapitel aus der prasannapadā,

Kraków），指出聖者是從神祕直覺中把握絕對眞實、無限與總相。起初魏萊・蒲仙（de La Vallée Poussin）並不贊同這一解釋，但在他死後才出版的一篇短文中，他毫無隱瞞地表明：「我有一段時期，認爲中觀學派是虛無主義者（收在希士庭的百科全書的幾項說明：涅槃、教理與哲學），否認有獨立存在的最高眞實。在〈中觀學〉的短文中（《中國佛學散記》・2），我開始作出沒有那麼肯定的結論。最後，在這裡，我不得不承認中觀學派是承認有最後眞實的。」（HJAS, Ⅲ）。徹爾巴斯基後來又推翻自己的理論，使事情更形複雜。在對沙耶作出凌厲的攻擊時，他認爲中觀學派是否定有絕對眞實的存在的（Die drei Richtungen in der Philosophie der Buddhismus, so, X; of also Madhyantāvibkāga, Leningrad）。中觀學是一元論者，但並非一獨立實在的元，而是一解說上的原理，在此原理下否定有多元性的存在。他將絕對眞實形容爲否定辯證思想裡的一個觀念。在另一方面，沙耶更明顯地解釋了大乘佛教裡的絕對眞實，他認爲中觀及瑜伽學派是相通的（Das Mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas, OLZ）：蓋絕對是無限的，同質的、不能分割的，這也就是純粹的，不分裂爲主客的靜止不變的意識。它超越出一切語言概念，絕不是任何描述與傳播可以表達出來。再者，無限是有空間的，意識則是精神性的實體，比所有其他的實體更爲精巧。沙耶引用《月燈三昧經》（Samadhiraja）及其他文獻，而不參取《根本中論頌》（Mulamadhyamakakarikas），來爲這精神性的一元論作證。

除徹爾巴斯基、沙耶、蒲仙等學者對龍樹的思想加以研究外，保羅・杜仙（Poul Tuxen）在他的著作：《Indledende Bemaerkninger til buddhistik Relativism》（Copenhagen）裡，對龍樹的頌文和月稱的疏解（即《淨明句論》）有透徹的分析，值得提出。可惜此書迄今尙未能引起適當的注意。它只是在梅氏（May）的著作目錄中提及（Candrakirti, Prasannapada malhyamakavṛtti Paris），但在梅氏書內則未有提及。史提連格評杜仙的這部作品，認爲他把龍樹的辯證法（即對每一個體否定，以達成「整體」之表現）作了全面的分析。杜仙對印度的宗教、哲學有極深的認識，他的《瑜伽》（Yoga, Copenhagen）一書，實在是有關瑜伽哲學系統的一流著作。而他的另一以丹麥語寫成的《佛陀》，雖只在丹麥國內流傳，但却是他在泰國經過長期的遊歷與對巴利文典籍的詳細考據後的成果。杜仙極重視徹爾巴斯基及沙耶的解說，但認爲他們未免忽略了龍樹思想裡的宗教意義。徹爾巴斯基（在1927年）和沙耶（在1931年）都認爲個別現象是虛妄的，與所有現象合成的整體眞實是不同的。杜仙同意他們的觀點，絕對眞實只可以被瑜伽行者在禪定中，以神祕的直覺去體驗，但他不同意絕對眞實就是個別現象的「全體」或總和，假如我的理解正確，他只有一次應用「全體」（Helhed）的字眼，但隨即加註說明，此字與其他一切文字一樣，是不足以用來描述那最高的、神祕的眞實。

第二次大戰後，龍樹的學說，再次被新一代的學者研究。這裡包括了安德烈・巴羅（Andre Bareau）、傑奎・梅（Jacques May）、穆諦（T. R. V. Murti）、愛德華・孔茲（Edward Conze）和李察・羅賓遜（Richard Robinson）等。他們各人對了解中觀學的系統與基本觀念都有不同的貢獻，故不可能個別分析。史提連格這本書，是對中觀學的最新研究。它的重要性在于作者是以宗教史的觀點去研究龍樹的體系。實則，從龍樹的著作看來，尤其是他的《中論頌》（Kārikās），無論後人怎樣註疏，他毫無疑問是位偉大的宗教思想家。他的成就，應屬人類的共同遺產。故此他的作品，實不應局限於文獻學者與印度哲學的專家。史提連格的博學，使他足以負擔這項艱巨的工作。他對梵文的認識，使他不需借助別人的解釋，就能直接分析龍樹的用語。同

時他博覽西方學者的著作，使他能詳盡地將有關資料附註於目錄內。更重要的是史提連格的精密思考，使他能小心地解釋他所運用的觀念。這本書並不易讀，但主要是由於龍樹思想而作者又不肯輕易地略過任何艱深的義理。

我們不打算把史提連格的書，分段總結，因爲這樣做法，會將原著審愼安排的論證破壞。但我希望指出一些有助於理解龍樹思想的要點。這本書的重心在第三部份，因爲它闡釋前文論證，同時又引出第四部份論「空」的救度論的意義。史提連格把印度宗教思想的理解方式分作三種構造：神祕的、直覺的，與龍樹辯證法的。神祕的構造，是利用語言規範力，通過特定的語音或神祕符號去構成宗教眞理。直覺的構造，則假設有絕對宇宙的存在，它是通過一種獨特的、不須任何形式的知覺去體驗。此外，作者亦提及，在直覺構造中的「眞實」，是應被視爲各物象的全體，它的理解方式應與精神的理解不同。以上這兩個構造，都用描述式的語言，因爲他們的前提都說有一個靜止的、最終極的存有形態以對應於這些語言。然而龍樹的否定辯證，則在提供一積極的理解，這不是關乎「物」，而是對無外在的獨立絕對的法的覺悟，甚至亦無虛構的法。這覺悟中的理性的力量是極有助於認識最後眞實。龍樹以「空」及他的批判的辯證，來表達一種宗教的視野，它與否定現象世界爲眞實的「本體證悟」不同，與聖言祕音所創生的物質形式的「最後眞實」亦不同。

上文我們引用史提連格的字眼，去表達他對龍樹的否定辯證的了解，以比對於神祕的與直覺的了解方式。這種否定辯證可以使人洞察絕對眞實的不存在。但這樣子得來的洞察，又怎樣與「般若」（prajñā）或直覺的活動發生關聯呢？作者特設一章討論般若，但對直覺則無詳細研究。在這一章裡，般若是消除一切關於有的觀念，因此這與否定辯證的功能極相似。但在別處，般若則被形容爲一種集中精神的訓練，它能消除精神和情意上的執著（包括思想和推斷），因爲般若就是對一切法空的了解。此中般若與否定辯證的分別，曾清楚表列如下：「中觀學者的辯證活動，是由無分別的般若所形成的邏輯論證或破斥，以證知實體。」但我們覺得史提連格似仍未能把否定辯證與般若的功用分別清楚。在對龍樹的直覺方面的評述亦然。他把龍樹用以了解絕對眞實的方法——一種「普遍」或總相的直覺，與否定辯證清楚地劃分開來。他引述穆諦和沙耶的觀點，以爲中觀學者的辯證法，只是一種直覺那幻象世界後面的眞實的準備工夫。我們上面已提及徹爾巴斯基在1927年首先創立這種理論。史提連格否定有一能認知總相的直覺，這一點我們同意，但他並未想及在龍樹系統內根本無有直覺的存在。他似乎承認最後眞實可在邏輯推理及直覺的方式下顯現。他更以爲龍樹在這方面與法稱不同，因爲法稱相信神祕直覺是體驗最後眞實的唯一途徑。如我沒有誤解史提連格的話，他似乎認爲理性（邏輯或否定辯證法）與直覺都能證入最後眞實，但般若則超越此兩者。原文「神祕主義」（mysticism）及「神祕體證」（mystical awareness），若我們同意這就是指神祕直覺（mystical intuition）的話，則上述見解可從下文清楚看出：「宗教的智慧（prajñā）是超越邏輯與神祕主義，同時，它運用心靈的推理結構，加之以對邏輯及經驗知識的不足夠性的神祕體驗。」

這裡面的核心問題，就是要確定中觀學派裡面的理性、直覺與般若之間的關係。我認爲單談龍樹的《中論頌》和《迴諍論》（Vigrahavyāvartani）是不足以研究這問題的。史提連格在該書的前言中提及他參閱了龍樹的梵文著作。但並未提及龍樹的《寶行王正論》（Ratnāvalı），此書之大部份內容有梵本流傳（參看杜慈著《The Ratnāvalī of Nāgārjuna》，JRAS）；亦未提及龍樹所作的讚頌。龍樹有兩篇梵文讚頌（〈Niraupamyastava〉、〈Paramārthastava〉），杜慈曾將之校訂出版（JRAS）。在這裡我們不可能考據龍樹著

作的眞實性，但月稱（Candrakīrti）在他的《中論讚》（Madhyamakaśāstrastuti, Oriens Extremus, IX）裡曾經指出此讚頌（saṁstuti）是龍樹所寫。而在《入菩提行經》（Bodhicaryavatara）的註疏中，般若行慧（Prajñākaramati）亦提及「四讚歌」（Catustava）。但到底是那四篇呢？這問題曾被蒲仙、柏提爾（Patel）與杜慈等人考據過（參看Tucci, Minor Buddhist Texts, 1, Roma）。羅莫特（Lamotte）最近提出，月稱所提及的saṁstuti指的就是這四篇讚歌（Le traité de la grande vertu de sagesse, Ⅲ, Louvain）。羅莫特同意蒲仙的選擇，而反對杜仙所選的四篇：〈Lokatītastava〉、〈the Niraupamyastava〉、〈Acintyastava〉及〈Paramarthastava〉。他們認為應選〈Niraumpamyestava〉、〈Lokatītastava〉、〈Cittavajrastava〉、〈Paramarthastava〉。但般若行慧及據杜慈所編的《四讚集》（Catuhstavasamasa）的作者，都較月稱為晚而月稱則認為龍樹所作的，實不單祇是四首讚歌。再者，梵文資料，亦不限於《中論頌》與《迴諍論》。可是，即使參閱了上述各資料，又加上月稱所指出的龍樹的著作，及今存於西藏文譯本中的文獻，但要對龍樹學說作全體一致的了解，仍絕不容易，要去認識像龍樹那樣的學者，一定要參考有關他作品的各家註疏，尤其是有關他的《中論頌》的註。只有遍讀各家註疏後，才可以把龍樹本人的思想，和評註者的意見分別出來。

我希望藉下面的例子指出史提連格未參考各家註疏而引起的錯誤。這些註疏有三家已被翻譯為西方語言（參看史提連格、華萊沙（Walleser）兩譯與《淨明句論》二十七章的翻譯）。在《中論頌》十八章的第十二偈，龍樹的原文是：「saṁbuddhānāṁ anutpāde śrāvakaṇaṁ punaḥ kṣaye/jñānaṁ pratyekabuddhanāṁ asaṁsargat pravartate」，（譯者按：漢譯為：「若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。」）史提連格譯成：「若如來不生（於此世），及（佛陀的）弟子不有，則獨覺者的智慧不須賴外緣而生。」史提連格註云：「空的知識並非對『某物』的感覺，亦非對某物的陳述，毋寧為一種貫通存在（或非存在，或非存在非不存在）的自發的力量。」其實，這兩頌的正確翻譯，應參考《無畏註》（Akutobhaya）與《淨明句論》，兩者都有相同的解說。據《淨明句論》的註疏，獨覺者的智慧以前生所聞法為因。這個解釋是符合傳統佛教對辟支佛的觀念的。故此，史提連格這段解釋是不適當了。還有其他相同的情況，假如史提連格有參考《淨明句論》二十七章的各譯本或華萊沙的譯本，則他的翻譯或註疏會更為準確。

較重要的一點，是《中論》頌中並沒有對「般若」作明顯的解說。《中論》頌文和《迴諍論》甚至連「般若」的字眼都未提及。這兩篇文獻對研究龍樹的否定辯證法極有價值，史提連格即藉書中數章來研究龍樹對佛教若干基本教義的分析。例如：法、緣起及涅槃等。但龍樹只以否定辯證法去說明一切法皆空，並沒有談及般若與直覺。要適當的了解龍樹的思想，就不但要讀他的著作，更要參考後人的註疏及後期中觀學者如聖提婆、佛護、清辯和寂天等對他的觀念的宏揚，這樣才可使我們更易於明瞭他的教法的涵義。這項工作，當然不是一個人所能擔當的，需要幾代學者的努力。因為祇有將中觀學的主要著作全部翻譯及分析後，每一位思想家的貢獻與地位才能準確地標示出來。

史提連格的這本書，雖然他的原典基礎較狹窄，文句的翻譯亦有出錯，但仍有相當價值，因為它對研究龍樹的宗教思想有極大貢獻。這是由於作者以上述兩篇文獻為基礎，而能審慎、精確地博覽其他有關佛教，尤其是中觀學的重要著作所致。在許多地方，特別是龍樹教義中的救度論觀點，作者是較許多其他佛學專家更為敏銳。雖然他未能清楚地分析理性、直覺與般若三者對達成正覺之間的關係。在這裡

，我打算把自己翻閱過幾部中觀著作後，對這個思想系統的印象寫出來，作為本書評的結語。佛教傳統一直認為：正見是由禪定產生的，先是戒，次後是定，最後是慧，所以六波羅蜜多中最終及最高的般若波羅蜜多，亦是從禪波羅蜜多之後產生的。中觀學者認為對究竟眞實的體證是只有在禪定狀態中由智慧把握。它不是語言與觀念所能描述，但瑜伽行者從禪定裡所獲得的洞察力，使他在世俗諦中使用辯證理性，就能證明一切法空，甚至連涅槃亦空。這種否定辯證其實不足以令人了解最後眞實，但有助於在禪定中獲取正見。般若是超越理性的，也許可以淺近地，被描述為一種神祕直覺，它之「見」實是無所見。從哲學觀點上說，佛教的基本趨勢是將各種存在加以捨棄，到中觀學而達到大成。原始佛教否定「自我」的存在，到中觀學派，則一切法皆空。中觀學者把剎那滅的觀念發展到極點了。

◉附六：〈三空〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

㈠唯識家依遍計所執、依他起、圓成實等三性而立無性空、異性空、自性空等三空。

⑴**無性空**：又稱無空、無體空，謂遍計所執性於妄情之前雖有，然其體性實無。

⑵**異性空**：又稱不如空、遠離空，謂依他起性之體相異於遍計所執，非為全無，然亦非實有自性。

⑶**自性空**：又稱性空、除遣空，謂圓成實性乃諸法之自性，彰顯人法二空。《辯中邊論》卷中云（大正31・469a）：

「㈠無性空，謂遍計所執，此無理趣可說為有，由此非有說為空故。㈡異性空，謂依他起，如妄所執不如是有，非一切種性全無故。㈢自性空，謂圓成實，二空所顯為自性故。」

此外，《中邊分別論》卷上以無、不如、性為三空；《顯揚聖教論》卷十五以無體、遠離、除遣為三空。《成唯識論》卷八亦舉之。又《成唯識論述記》卷九（本）、《成唯識論了義燈》卷六（末）也有詳細的論述。

㈡指般若慧所照見的空理，有人空、法空、俱空三者。出自《金剛經纂要刊定記》。

⑴**人空**：又稱我空，指五蘊和合之人身無實在的人我。

⑵**法空**：是以其五蘊之法為因緣所生法，如幻如化無實法。

⑶**俱空**：在《金剛經纂要刊定記》卷一有由淺入深的三說（大正33・176b）：「㈠別觀人法名二空，同一剎那雙觀人法曰俱空。㈡即二執既遣，二空亦遣名俱空。㈢即能所遣時，慧亦無住，即與本性相應，此時自無人法二相，及非法相等，名俱空。」

㈢同於「三三昧」。

◉附七：〈二十空〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

二十空，指揭示諸法皆空之理的二十種空。語出《大般若經》卷四十四。即內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。此中所舉與《大品般若經》卷三所述的十八空的名目甚為相似。

據《大明三藏法數》卷四十六所釋：內空，謂眼等六根皆無自性；外空，謂色等六塵皆無自相；內外空，謂六根、六塵、六識都無自性；空空，謂一切法皆空，此空亦空；大空，謂小乘四諦十二因緣諸法，皆空無有；勝義空，謂第一義之理，假立名言，悉同眞性本來空寂；有為空，謂三界煩惱惑業，本無有為之相；無為空，謂生、住、滅三相皆空，無為寂靜，不墮諸數；畢竟空，謂有為無為諸法一切之相，悉皆空寂而不可得；無際空，謂一切諸法滅無終，起無始，起滅之際無從可得；散空，謂一切諸法因緣假合而成，皆無和合之相；無變異空，謂一切法非常非滅，不變不異，法性如如了不可得；本性空，謂一切法非常非滅，本性清淨，離性離相；自相空，謂五蘊法虛幻

不實，了無自相；共相空，謂一切法彼此之相，非常非滅，本來空寂；一切法空，謂一切法本性皆空，非常非滅了不可得；不可得空，謂三世一切諸法皆無所有了無可求之相；無性空，謂一切法悉皆虛假，無實性；自性空，謂一切法非常非滅，性本自空；無性自性空，謂須陀洹等四果之相皆空無有。

〔參考資料〕《三論玄義》；《維摩經義記》卷二（本）；《般若波羅蜜多心經》；《中論》卷四〈觀四諦品〉；《楞伽阿跋多羅寶經》卷一；《中觀與空義》、《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》62、63）；《天台思想論集》（《現代佛教學術叢刊》57）；印順《中觀今論》、《性空學探源》、《空之探究》；游祥洲《十八空之研究》（稿本）；中村元（等）編《佛教思想》第六冊〈空〉；壬生台舜編《龍樹教學の研究》。

空也（903～972）

日本平安中期念佛僧。又作弘也。身世、籍貫均不詳。一說是醍醐天皇的皇子，或說是常康親王之子。二十餘歲時在尾張國（愛知縣）國分寺出家，自稱空也。先後參訪諸國，造路築橋、開鑿水源、火葬棄屍，爲一廣行眾善的高僧。

天慶元年（938）師入京都，唱念彌陀聖號，以勸化民眾。因而被稱爲「阿彌陀聖」或「市聖」。天曆二年（948）登比叡山，從天台座主延昌受戒，法名光勝。天曆五年廣募淨款，造一丈高的十一面觀音像和六尺梵天、帝釋、四天王像。同年疫病流行，故發願爲死者書寫金泥《大般若經》一部，費時十三年，於應和三年（963）八月完成。並在賀茂川之西建立西光寺（即今六波羅蜜寺）供養此經。天祿三年九月在東山西光寺入寂，年七十。

〔參考資料〕《空也誄》；《空也上人繪詞傳》；《日本往生極樂記》；《日本紀略後篇》卷四；《扶桑略記》卷二十六。

空見（梵 śūnyatā-dṛṣṭi）

指未能理解佛法，而完全否定因果律及萬有差別法之存在，並否定正確的宗教向上心。此等世見，謂之空見。《瑜伽師地論》卷七舉出外道、內道的空見論者。外道中，或認爲施、慈愛、善行、惡行不必然招感苦樂之果，世上也不一定眞有阿羅漢的證果，且以爲人死後一切斷滅。此即「空見外道」。此外，在佛教內部，有不能了解佛說諸法皆空的眞意和安立法相的理由，而誤認爲諸法之體相並不存在。凡此諸說，都被認爲是空見論者。

〔參考資料〕《大乘法苑義林章》卷一；《無上依經》卷上；《顯揚聖教論》卷十；《瑜伽論略纂》卷三；《十住心論》卷下。

空海（774～835）

日本眞言宗開祖。讚岐（香川縣）人，俗姓佐伯。幼名眞魚，密號遍照金剛。自幼隨外舅阿刀大足學習儒教。稍長，出遊京都，入大學明經科。後志於佛教，得《求聞持法》一部，乃跋涉各地高山大川，求寂靜無人之境，勤修苦行。延曆十二年（793）剃度，師事勤操，法名教海。後改爲如空。十四年，受具足戒於東大寺戒壇，改名空海。後於久米道場東塔下發現《大日經》。由於對其中的梵字眞言及印契等，不甚了解，乃決心入唐求法。

延曆二十三年，與最澄等人隨日本第十七次遣唐使入唐留學，拜青龍寺惠果爲師。得受兩部大法及諸尊瑜伽，承續密宗嫡傳。又從般若三藏等人受學悉曇。大同元年（806）攜帶內典、外典等數百部書册返國。其後，得到嵯峨天皇弘通密宗的勅許，在京都高雄山寺立壇授法，弘傳密宗。因而聲譽大振。弘仁七年（816），與弟子等營建高野山金剛峯寺。弘仁十三年，奉勅於東大寺建立眞言院，修息災、增益法。翌年，受賜東寺，以爲眞言宗根本道場，並蒙賜號教王護國寺。天長五年（828），創建綜藝種智院，教授道俗弟子諸學，普及庶民教育。承和元年（834），得仁明天皇的勅許，仿唐朝設內道場作法，而於宮中設眞言院，創辦「後七日御修法」。翌年示寂於金剛

峯寺，世壽六十二。諡號「弘法大師」，世稱之爲高野山大師，或野山大師。

空海之門下弟子衆多，而以十大弟子爲最。其中以實慧、眞雅爲上首。從此日本密宗得以法脈興隆，枝繁葉茂。師之著述豐富，主要有《即身成佛義》、《祕藏寶鑰》、《十住心論》、《辨顯密二教論》、《性靈集》等書。此外，師亦以書法聞名，被譽爲三筆之一，墨寶有《風信帖》、《三十帖册子》等。



空　海

◉附一：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第六章（摘錄）

（前略）延曆二十三年（804）三十一歲時與傳教大師同行，隨遣唐使入唐。在長安，他敬仰青龍寺的惠果阿闍梨，拜其爲師，得受兩部《大曼荼羅祕密法》，同時又從般若三藏等人受學悉曇。弘法大師在唐二年，於大同元年（806）攜帶內典、外典等數百部書册回國。弘仁元年（810），經上奏天皇，他在傳教大師曾建立毗盧遮那壇的高雄山寺嚴修《仁王經》的大法，爲鎮護國家進行祈禱。這是他首次建壇修法，以後德譽漸漸傳到四方，諸大寺的學僧爭相前來問學，承其教示者很多。此後，他雖然被任命爲東大寺別當，但不久就辭職，再次幽居於高雄山寺。東大寺的杲鄰、道雄、元興寺的道昌等人前後投其門下，受灌頂成爲弟子。傳教大師也屢次訪問高雄，談法論義，并派弟子來學習眞言宗教義。智泉、眞紹、眞雅、眞然等人都是弘法大師在俗時的親友，也先後到高雄山寺接受灌頂。大師與這些弟子們一起在樹林茂密的山中，日夜從事講經說法。當時的嵯峨天皇酷愛文學藝術，對大師的詩文、書畫十分喜愛，屢次下詔招請，大師也深感天皇之寵遇，把從唐朝帶來的詩文集、書帖等物獻上，以供天皇閱覽，而且時時被召入宮，在方外淸談中甚至忘記尊卑之別。大師曾想遠離城鎭，據閒靜地方另外創立道場。他在弘仁七年（816）離開高雄山寺，從大和出發巡行紀伊山中，來到高野觀察山上地形，同年七月，蒙天皇敕許，帶弟子實慧、圓明等人安排營建之事，經數年而成。此即高野山金剛峯寺。大師在這個工程完成之後，遍歷東海諸地，到下野，登二荒山訪勝道上人遺蹟，不久又回到京師，接著到了讚岐（今香川），從事開鑿萬農池的工程。弘仁十四年（823），天皇下詔把東寺賜給大師，特別安置眞言宗僧五十人，作爲傳布眞言宗的永久基地，賜號爲「教王護國寺」。此後大師與弟子都在此居住，營建講堂、層塔等。到天長三年前後，這項土木工程竣工。淳和天皇（823～833）最深信大師。天長元年（824），大師率領實慧、眞濟、眞雅、眞紹等弟子在神泉苑熏修請雨經法，結果靈驗。天皇敕任少僧都，大師上表辭退，天皇不許。不久升任大僧都。這期間大師常住東寺，出入宮中，致力於爲鎭護國家的祈禱和弘布眞言祕密的法門，天皇的妃子如意尼等多人都從他受法和灌頂。仁明天皇（833～849）即位，在宮中設眞言院，創辦「後七日御修法」，大師擔任法會的大阿闍梨。此後，大師隱遁高野山，召集弟子留下數條遺戒，於承和二年（835）三月二十一日結跏趺坐圓寂於山中眞言堂，時年六十二歲。後追贈「法印大和尙位僧正」，在醍醐天皇（897～929）延喜二十一年（921）敕賜「弘法大師」的諡號。其著作有《即身成佛義》、《十住心論》、《祕藏寶鑰》、《般若心經祕鍵》、《二教論》、《聲字實相義》、《吽字義》，以及關於其他事相的著作，數量很多。《性靈集》是弟子眞濟後來匯集成書的。弘法大師付法弟子有數十人，其中眞濟、眞雅、實慧、道雄、圓明、眞如、杲鄰、泰範、智泉、忠延並稱十大弟子。眞

濟僧正繼承高雄的神護寺，後人東寺；眞雅、實慧在東寺繼承遺業，他們都致力本宗的興隆。

◉附二：《元亨釋書》卷一〈空海傳〉

釋空海，世姓佐伯氏，讚州多度郡人。父田公，母阿刀氏，夢梵僧入懷而有身，在胎十二月，寶龜五年生焉。母思其夢，小字曰貴物。年十二外舅朝散大夫阿刀大足敎世典學文翰，十八上大學，雖讀儒書，志在佛經。偶逢沙門勤操，受虛空藏，求聞持法，未薙染而事修練，甫冠歲就操落髮，受沙彌十戒，研究三論。時操在泉州槇尾山寺。初名敎海，後自改如空。延曆十有四年登東大寺壇受具足戒，又改空海。乃於佛前誓曰：三乘十二部經我心有疑未能決擇，三世十方一切諸佛願垂加祐示我正法。夢中一人告曰：有大經卷名《大毗盧遮那神變加持》，果眞祕要也。寤後問此經無知者，往來諸所懇誠尋求，適於和州高市郡久米道場東塔下得此經，披卷看閱，疑滯居多，自玆志遠遊。

二十有三年夏五月，從遣唐使金紫光祿大夫藤賀能汎渤澥，秋八月著衡州界，乃德宗貞元二十年也。冬十有二月到長安城，勑館宣陽坊官舍，二十有一年又勑居西明寺永忠法師故院。海周遊城中諸刹，擇求明師，謁靑龍寺東塔院內供奉慧果阿闍梨，乃不空大廣智三藏之高弟也。果見而喜曰：我先知汝來，相待者久矣。顧諸徒曰：是沙門者第三地菩薩也。夏六月，入大悲胎藏大曼荼羅投花，花著中臺，果嗟嘆以爲大器，即沐五部灌頂之誓水。秋七月入金剛界大曼荼羅，八月授傳法阿闍梨位灌頂，是日海設五百僧齋，果與《金剛頂》等諸密經并圖畫曼荼羅及諸道具曰：昔大毗盧舍那世尊以祕密眞言印付金剛薩埵，薩埵傳龍猛菩薩，展轉至大廣智，智爲三朝灌頂國師，亦付我。汝有祕密大根器，故我兩部大法祕密印信皆悉授汝，宜以此金剛乘敎及三藏所付供養什物歸本土傳布國界，然則四海安泰，萬民豐樂，是亦報佛恩，酬師德也。

又一日語曰：瑜伽者密藏也，儀軌圖器諸深祕之者，見行經書或遺而不載，假使間見祕記不藉調造子亦不委。便召供奉畫工李眞等十餘人圖胎金諸曼荼羅一十鋪，又令供奉鑄工楊忠信等新造道具一十五事，又集二十餘輩經生寫《金剛頂》等諸祕經，皆并付之。海又逢罽賓般若三藏，三藏曰：我少年入道，經歷五天，常誓傳燈，來遊此間，亦欲泛海游化東域，時緣不熟我志已矣！今與汝所譯《華嚴六波羅蜜經》及梵夾，汝其持去通我夙志。則出經夾付之。

元和元年秋八月歸，乃大同改元丙戌也。勑令流通傳來密乘，弘仁帝勑於宮中會諸宗碩師，各唱所習。海立即身成佛之義，諸家爭折之，海辯論精審。上語海曰：義雖玄極，朕思見證。海即入五藏三摩地觀，忽於頂上涌五佛寶冠，放五色光明，威容赫如也。上離御榻作禮，羣臣皆起拜，時三論之俊道昌、唯識之髦源仁、華嚴之英道雄、天台之傑圓澄等皆竪降旗。十有三年大同太上皇入壇灌頂，帝者密灌於此始焉。海已大興密敎，勑述所業，海則《毗盧遮那經》及《菩提心論》，著《十住心論》品藻諸宗。第一異生羝羊心，第二愚童持齋心，第三嬰童無畏心，第四唯蘊無我心，第五拔業因種心，第六他緣大乘心，第七覺心不生心，第八如實一道心，第九極無自性心，第十祕密莊嚴心。鱗次配抵，佗家之者或有間議，然東密之者至今取法。初海得操師求聞持法，乃躋阿州大瀧之嶽修供，時天晴朗忽寶劍落座前。又往土州室戶崎誦修如上，至五更明星飛入口，已而得聞持悉地。爾來身心勇健，堪任頭陀，被葛而經冬，絕膳而過夏，精進苦行，朝懺暮悔。

天長元年大旱，春三月勑海於神泉苑修請雨經法，時守敏法師奏曰：守敏世壽法臘共邁於海，先承詔爲適宜。乃詔敏。敏以七日爲期，散朝陰雲厚布都下，暗如夜，雷鳴雨灑，擧朝威異，勑見雨之所霑，唯東西京而已。亦詔

海，過七日不雨，海入三摩提見之，守敏呪諸龍入一瓶，海奏延二日，告諸徒曰：池中有龍號善女，阿耨達池龍王之族也，此龍現形必得悉地。時金龍出，長九尺許，弟子眞雅、實慧、眞曉、眞然等七人得見，餘不覩。海奏事，勅和眞綱以幣物供神龍，散日重雲震雷，大注膏雨，池水盈溢至火壇之畔，霖沛三日，天下皆洽，勅加優賞。內州有一寺，其地原爲龍池，龍移他處，池又涸，寺衆苦無水，海點一所加持，淸泉忽沸，因號龍泉寺。嘗修不動使者法，海身出火燄，或入水想觀，室內成池，其神異多類之。

初弘仁七年遊紀州相勝攸，上高野山創金剛峯寺。十有四年正月，勅以東寺賜海建灌頂院。海准靑龍寺法式，每歲二序行灌頂事，乃置慧果所付健陀國袈裟及念珠爲寺鎭。天長二年，勅改高尾神願寺名神護國祚眞言寺賜海。承和元年，海奏乞准唐國內道場置眞言院於宮中、勅以勘解由司廳爲曼荼羅道場，每年正月後七日息災、增益修法至今不絕。二年正月，奏置試度三人，毗盧遮那經業、金剛頂經業、聲明業各一人。初弘仁十有一年上賜宸奎傳燈大法師位記。天長之始爲僧都。承和二年，海在金剛峯寺。三月二十一日結跏趺坐，作毗盧印，泊然入定。先七日共諸弟子念彌勒寶號，至此日瞑目氣絕，蓋持定身待龍華也。年六十二，門人爲七七忌。其間鬢髮生，身體暖，經五旬，諸徒剃髮，整衣斂全身，疊石造壇，立率兜波其上。定後四日，上勅內舍人弔喪及贈賻，太上皇降弔書曰：眞言洪匠，密教宗師，邦家憑其護持，動植荷其德惠。豈圖崦嵫未逼無常遽侵，速馳草書弔慰大定。

海在豆州桂谷山寺以指向空寫《大般若經》至〈魔事品〉，字畫忽現空中。自此工筆翰，能五筆一時書，或書水上，墨不亂壞。奉勅書大內南門諸額，又書應天門額，已挂之仰見，應字上點缺之，海乃擲筆補之，毫無差邪，王臣伏其妙。撰述尤多，《祕府論》、《三教指歸》、《性靈集》等家家誦習，傳來佛舍利八十粒、梵夾三、經疏二百一十六部，四百六十一卷，諸曼荼羅寶器道具不遑具記。延喜二十有一年冬十月賜諡「弘法大師」。

贊曰：有非常之志，建非常之事，不是强爲天機之所使也。纔見登壇具戒，則能對佛立誓，是天機之所使與，故踰鯨波之嶮危，得龍樹之深祕，故國山川雲行雨施，若夫宮中之紺宇建護國之儀，頂上之寶冠證成佛之義者，又非天機之所及而已。昔飲光尊者正受雞足，千歲之下少有人繼。瞻彼南山籌室有仚，疑是同一三昧乎？唯其缺金襴伽梨之爲異耳矣。

〔參考資料〕《空海僧都傳》；《贈大僧正空海和上傳記》；《高野大師御廣傳》；渡邊照宏、宮坂宥勝合著《沙門空海》；中野義照編《弘法大師研究》；《弘法大師傳記集覽》（密教文化研究所編）；大村西崖《密教發達志》卷五。

空即是色（梵 śūnyatāiva rūpam，藏 stoṅ-pa ñid gzugs so）

「色即是空」之對句。即指眞空不異於色法，空的當體即是色。如《般若波羅蜜多心經》云（大正8·848c）：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。」

此謂五蘊與空是不異，而且相即。《華嚴法界觀門》云（大正45·686a）：「眞空必不異色，故云空即色，（中略）要由眞空即色，（中略）故令斷空不即色。」此並非是析色見空，乃是由於體達色之當體即空，故言空而不意味斷滅，也就是即有之空方名眞空，然而此眞空既「即有」，故必亦不異於「有」，空即是有，故說爲空即是色。

◉附：印順〈色即是空·空即是色〉（摘錄自《妙雲集》下編⑪）

「色即是空」，「空即是色」，一般賞識他的圓融，卻不大注意佛經的完整意義。忽略了這是闡明「五蘊皆空」，而歸宗於「諸法空相」及「空中無色」的。這不是理論問題，而

是修證問題。如專在即色即空的理論上兜圈子，就會不自覺的橫跨了一步。

「色（受、想、行、識，此下以色為代表，總說五蘊）即是空」，「空即是色」，是什麼意義？為什麼要這樣說？這應先理解，「色」與「空」所代表的意義。「色」等是我們觸對的世界，物理（生理）、心理現象的世界。被稱為「自己」的身心組合，認識到的境界，就是「色」等，這就是當前的現實。然而，這是衆生的現實；如老是這樣，將永遠的迷惑，永遠的苦厄，永遠不自在的活著，不自在的死去。這是佛法所確認的人生大問題。學佛法，是要在這當前的現實（五蘊）中，如實覺照而得大解脫（度一切苦厄）。無論是小乘、大乘，有宗、空宗，都以為修證是有超越常情的體驗的。究竟的體驗內容，是一般心識所不能意解與想像的；也不是一般語言文字所能表示的。這是什麼都不是，連「不是」也說不上的。對一般人來說，這是怎麼也說不明白的。佛陀說法，不是為了說明這個，而只是就衆生的當前現實身心，指示，引導，使學者在修持的過程中，離卻顛倒、錯亂，而趣向，臨入這一如實的境地。在離卻顛倒錯亂的修持中，佛是常以「無常」、「無我」、「寂滅」（三法印）；「空」、「無相」、「無作」（三三昧）；「厭」、「離」、「滅」、「捨」等來教導的。在修持中，以脫落常情迷執而實現出來。所以在無以名之，强為立名的情況下，就稱之為「空」，「空性」（也稱無相、無作、不生滅等）。古人說：「空亦復空；但為引導衆生，故以假名說。」如以空為空，那早就誤會了。空，可說是符號，表示那衆生所無法思議的，而可經空無我的觀照，而如實體現的境地。這樣，當前的現實（五蘊，可能的體驗）空，在我們的意解中，對立起來。世間學者看來，這是現實與理想，現象與本體，形而下與形而上。在佛教中，相與性，事與理，也都在理論中對立起來。如病眼的見虛空有華，明眼的見虛空明淨：將空花與明淨，對立起來而說同說異，雖是免不了的（衆生就是歡喜這一套），而其實是不必要的。

現實的「色」（蘊等），可能實證的「空」（相、空性等），如尋根究柢的說起來，這是一切佛法所共的。以不同的名詞來表示（約義不同，在說明上就有多少差別），那就是「虛妄」與「如實」，「生死」與「涅槃」，「世間」與「涅槃」，「有為」與「無為」，「緣起」與「寂滅」。如從「能」邊說，那就是「無明」與「般若」，「無明」與「菩提」了。「空性」，聖者們的體證，是有淺深的；而為一切聖者所共證，是沒有差別的。所以經上說：八地菩薩智證無分別性，是二乘所共的（《華嚴經》）。二乘若智若斷，就是菩薩無生法忍（《般若經》）。汝等所行，是菩薩道（《法華經》）。就現實「五蘊」而體證「空相」中，表現為大乘菩薩的，不只是「照見五蘊皆空」，而是從「色即是空」，「空即是色」去證入的。「色即是空」與「空即是色」，在修持上是觀法，是趣入「空相」的方便。在說明上，這是與二乘的差別所在。這是事實，是佛教界的事實。被稱為小乘的聖者，觀「五蘊」而證入「空寂」，意境是「超越」的，是超越於生死的。因而自然的傾向於離五蘊而入空，離世間而證涅槃。從而作體系的理論說明，那就生死與涅槃各別，形成兩項不同的內容。基於這種意解，而形成聖者們的風格，不免離世心切，而流露出「遺世獨存」、「出淤泥而不染」的精神。這在佛教中，可說是聖之清者了！而另一分證入的聖者，覺得迷悟雖不可同日而語，而迷者現前的五蘊，聖者現證的空相，決不是對立物。觀五蘊而證入空相，空相是不離五蘊，而可說就是五蘊的；就是五蘊的實相，五蘊的本性。如明眼人所見的明淨虛空一樣，與病眼所見的，決不是對立物，而實是病眼所見的，那個空花亂墜的虛空的眞相。沒有離五蘊的空，也就沒有離空的五蘊了。這一類聖者，就是被稱菩薩的。依蘊而契入空相，意境是「內在」的。眞理是不離一切

而存在。基於這一特質，自然傾向於即俗而眞。由此而發爲理論的說明，那就「世間即涅槃」，「生死即解脫」，「色即是空」，「無明實性即菩提」了。基於這種特質，而表現爲菩薩的風格，那就「即世而出世」；「不離世間而同入法界」；「不著生死，不住涅槃」；「不離世間」，「不捨衆生」，而流露出「涅而不緇」的精神了！

根源於衆生的當前事實——「色」（蘊等），而趣入「空相」，是佛法的根本問題。意境上、理論上、風格上，雖表現爲「超越」的「離世」，或「內在」的「即世」——二類。菩薩的特質，雖爲「即俗而眞」，「即色是空」，不離乎世俗，甚至以貪、瞋、癡、慢爲方便。然在修證的過程中，大乘還是「照見五蘊皆空」，還是證入「諸法空相」，「空中無色，無受、想、行、識」。因爲五蘊是衆生當前的事實，熟悉不過的生死現實。所求所向所趣證的目標，當然不是五蘊。修證的主要目標，正是即「色」觀「空」而契入「空相」。在沒有契入「空相」以前，也說不上即色即空的妙悟。所以觀「空」而契入「空相」，就是轉迷爲悟，轉凡成聖的關棙所在。《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見。」《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來。」唯識宗所傳：根本智證眞如，是泯絕衆相的。聖者的現證，突破生死關的根本一著，就在這裡。《密嚴經》說：「非不見眞如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非眞。」不同於世俗所見的諸行（五蘊）如幻，是要透過這根本一著——證悟眞空，而後逐漸達到的。所以根本智（般若）證眞，方便（後得智）達俗，方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。論理，方便不異般若，即般若的妙用。五蘊是即空的五蘊，蘊空不二。而事實上，印度聖者的修證，卻是面對現實；儘管即色即空，而所悟正在「空相」（根本智證一關，並不說菩薩修證，齊此而止）。這與部分學者，高談理論的玄妙，淸談娓娓，悅耳動聽，是有點不同的。

佛法不是假設的推理，是有事實，有經驗，而後才有理論的，名爲「從證出教」。教化，使人信解而同樣的趣入於修證，於是而有「色自性空，不由空故，色空非色」等說明；才有中觀者、瑜伽者的理論說明。這是佛法的修證事實。在修持經驗中，有似是而非的，或將到而未到的境地；世間也有類似的情形。因此，再從這二點，略爲論列。

「色即是空，空即是色」，是佛法的修證問題。「空」所代表的，是甚深的體驗內容，這不是文字語言的理論領域！佛法有什麼可說呢！然而，佛有善巧方便，就衆生現實身心，開示，誘導，使人類揭開現實的誑假相——「色」（代表現實身心），而直入於自證的境地——「空」。在這方法論的立場上，「色」爲什麼是虛妄，是假相，是空？爲什麼這樣的觀照，能趣向、契入「眞如」、「空相」，就都是可以論說的了。這譬如「陽明山」自身，本無所謂東西南北，而從我們自己的立場來看，通過世俗共認的名相假立，就有東西南北可說。而且（雖然是假立的）可憑此東西南北的方向，前進而到達目的。修證的方法問題，成爲理論問題。解與行相應，從可說可分別，而能導向離言無分別，是佛法的大方便，這不是侈談不立文字者所知的。（中略）

「色即是空，空即是色」，不只是理論的，而是修證的方法問題。般若的「照見五蘊皆空」，是以「色即是空，空即是色」——空有無礙的正觀爲方便，而契入「諸法空相」的。約方法說，是觀，是空觀——「未成就時名爲空（三昧，唯識宗名加行無分別智）」。因空觀的修習深入，到契會實相——「成就時名爲般若」（唯識宗又稱爲根本無分別智）。論方法，是觀，雖依止起觀，修到止觀雙運，而觀不是止。等到成就功德，般若與禪定相應，定慧平等，而般若波羅蜜多，並不就是禪定波羅密多。說到觀，觀是尋思，抉擇。思擇一切法無自性空；或思擇名義無實而入唯識無義的正觀，般若是由觀的修習而引發的。中道正觀（

無分別觀）與修止不同，與直下無分別而得的無分別定，也根本不同。與部分類似的定境，都不可同日而語，何況是幻境？更何況是咒力、藥力，所起身心的類似超常經驗呢！以藥力所引起的某種超常經驗，解爲「色即是空，空即是色」，固然是不倫不類。專在學派的理論上表揚一下，對於「即色即空」的經義，也還有一段距離呢！

〔參考資料〕 慧淨《般若波羅蜜多心經疏》；《般若波羅蜜多心經幽贊》卷下；《註華嚴法界觀門》。

空無邊處天（梵Ākāśanantyāyatana-deva）

無色界四天的第一天。也稱無量空處、阿竭禪天、虛空知天、空知天、空處天。在「九地」中此天稱爲空無邊處地。指厭色界有色質的障礙不得自在，故以空無邊想的加行而入空無邊處定，又以此定爲因而得的定地之果報。厭色故無色蘊，是由受、想、行、識等四蘊而成的異熟生。

《大毗婆沙論》卷八十四曾敍述此名之由來（大正27・432c）：「但以加行故名空無邊處，如施設論說：以何加行修空無邊處定，由何加行入空無邊處定？謂初業者先應思惟牆上、樹上、崖上、舍上等諸虛空相，取此相已假想勝解，觀察照了無邊空相，以先思惟無邊空相而修加行，展轉引起初無色定，故說此名空無邊處。」《楞嚴經》卷九云（大正19・146c）：「若在捨心捨厭成就，覺身爲礙，銷礙入空，如是一類名爲空處。」

又，此天已無色蘊，故無方處。至於此天的壽命，《長阿含經》卷二十說是一萬劫；《立世阿毗曇論》卷七分之爲上中下品，下品一萬七千五百大劫，中品一萬八千五百大劫，上品二萬八千劫；《大毗婆沙論》卷八十四說是二萬劫。

竺摩（1914～　　）

浙江省樂清縣人。俗姓陳。幼年於雁蕩山出家，別號雁蕩山僧。畢業於閩南、武昌佛學院，爲太虛的入室弟子。嘗隨嶺南畫家高劍父習藝，又擅詩文。故時人稱之爲詩、書、畫三絕。西元1935年，曾隨太虛前往香港、廣州、福建各地弘法。

1937年抗日戰爭爆發，師避難港澳，主編《覺音》、《無盡燈》等雜誌，成立澳門佛學社。1953年，移居馬來西亞檳城，任馬來西亞佛教會主席。後亦曾應邀赴美國夏威夷弘揚佛法，任檀香山中華佛教會導師、檀華寺住持、啓華學校校長。且曾多次前往泰國、印度、澳洲教授佛學。著有《佛教與人生關係》、《石火詩集》、《佛學問答》、《篆香室書畫集》等四十餘册。

師之弟子多人。其中，繼程擅文筆，曾任馬來西亞佛教青年總會會長。

竺潛（286～374）

東晉僧。又作竺道潛。俗姓王。字法深，瑯琊（山東省臨沂縣北約十五里）人。晉丞相武昌郡公敦之弟。十八歲出家，師事清談之士中州劉元眞。年二十四，講《正法華經》、《放光般若經》，聽者常盈五百。西晉・永嘉（307～313）初，避難至江南，東晉元帝、明帝、丞相王茂弘、太尉庾元規等人，欽其風德，友而敬焉。建武、太寧中，恆著屐至殿內，時人咸謂方外之士，以德重故也。二帝崩後，隱棲剡山，然問道者結旅山門，遂開大乘及老莊之講席，達三十餘年。後蒙哀帝之徵，講《放光般若》，會稽王昱等朝士多尊信。昱即位爲簡文帝，虔禮愈篤；司空何次道亦以師資之敬，數相招請。然師樂於山林，乃還剡之仰山遂其先志，與支遁等交友。東晉・寧康二年卒於山館，年八十九（一傳七十九）。孝武帝贈賻錢十萬，驅驛送葬至中州，此爲沙門勅葬之始。孫綽之〈道賢論〉將之比爲竹林七賢中之沛國劉伶。門下弟子有竺法友、竺法義、康法識、竺法濟等人。

〔參考資料〕 《名僧傳抄》；《高僧傳》卷四；《世說新語》卷二、卷三；《世說新語德行篇注》；湯

用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；鎌田茂雄《中國佛教通史》第二卷。

竺叔蘭

西晉時代譯經居士。生卒年不詳。祖籍天竺。父達磨尸羅（晉言法首），以其國家發生災難而奔晉，居於河南，而生叔蘭。

叔蘭自幼聰辯，從其舅父學習經法，兼善梵、晉語，亦通文史。然生性頑躁，遊獵無度，母屢勸阻之，且為之而蔬食，乃止。又嗜酒，常大醉臥於路旁，一日醉後闖入河南郡門呼叫，被拘送獄，幸因機辯而獲釋。由於曾經一度無疾暴亡，三日後始告蘇醒。在暴亡三日間，曾於冥府有所經歷，乃悟善惡報應之理，遂改節修慈，潛心學佛。

武帝太康元年（280），與無羅叉共譯《放光般若經》。元康元年（291）於洛陽自譯《首楞嚴經》。六年（296）譯《異毗摩羅詰經》。既學兼梵晉，故譯義精允。後因避石勒之亂而遷居荊州，後無疾告人曰：「吾將死矣。」數日便卒。世人以為知命。叔蘭為一白衣居士，然《歷代三寶紀》等書誤記之為沙門。

〔參考資料〕 《高僧傳》卷四；《出三藏記集》卷十三；《開元釋教錄》卷二；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第七章；任繼愈編《中國佛教史》第二卷；鎌田茂雄《中國佛教通史》第一卷。

竺法汰（320～387）

東晉僧。東莞（山東沂水）人。少與道安同學。後與道安避難至新野，受道安之命至揚州弘法；乃率弟子曇一、曇二等四十餘人沿江東下，遇疾停陽口。時桓溫鎮荊州，遣使求相見，供事湯藥。安公又遣弟子慧遠下荊問疾。

又，時沙門道恒頗有才力，常執心無之義，此說大行荊土。法汰曰：此是邪說，應須破之。乃大集名僧與之論辯，終令心無之義戢息。法汰下都止瓦官寺，太宗簡文帝深相敬重，請講《放光般若經》。開題大會帝親臨幸，王侯公卿悉皆來集。瓦官寺原僅有堂塔而已，及法汰居之，更拓房宇修立眾業，又起重門。時汝南王世子司馬綜之宅第近寺，遂侵掘寺側，重門淪陷，法汰並不介懷，綜乃感悟，躬往悔謝。領軍王洽、東亭王珣、太傅謝安對法汰皆欽敬無極。命終前數日忽覺不適，乃告弟子。以晉・太元十二年卒，春秋六十有八。孝武帝賻錢十萬。所著義疏等留傳於世。弟子曇一、曇二均博通經義，又善老易，風流趣好與慧遠齊名。

〔參考資料〕 《高僧傳》卷五；任繼愈編《中國佛教史》第二卷；鎌田茂雄《中國佛教通史》第二卷。

竺法雅

東晉僧，格義佛教倡導者之一。河北河間人，生卒年不詳。師凝正有器度，少喜外學，長通佛義，官宦士子多來請益。又，師善解經旨，能交互引證講解外典與佛經，並與道安、法汰等共同解析疑難，以盡經要。後，立寺於高邑（河北相鄉？），訓誘僧眾百餘。弟子有曇習等人。

魏晉時代，清談流行，儒家思想逐漸衰退，老莊無為思想取而代之，故盛行以老莊思想為媒介，以解釋經典，此即格義佛教。竺法雅、康法朗等人不餘遺力以推廣格義，毗浮、曇相等亦以此教導門人。後來，道安以此法有違佛法之眞義而加以排斥，其風遂漸衰止。

〔參考資料〕 《梁高僧傳》卷四；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第九章；鎌田茂雄《中國佛教通史》第二卷。

竺法護（梵Dharmarakṣa）

西晉譯經僧。又稱法護、支法護，音譯達磨羅察（察，一作剎），是世居敦煌的月支僑民，原來以支為姓，八歲依竺高座出家，以後從師姓竺。他博學強記，刻苦踐行，深感當時（曹魏末）佛教徒只重視寺廟圖像，而忽略了西域大乘經典的傳譯，因此決心宏法，隨師西遊。他通曉西域各國三十六種語言文字，搜集

到大量經典原本，回到長安。從晉武帝泰始二年到懷帝永嘉二年（266～308），譯出了一百五十餘部經論。武帝末年（274頃），他曾一度隱居山中，隨後在長安青門外立寺修行，聲名遠揚，各地僧俗從學的達千餘人。他又去各地宏化，並隨處譯經。晚年，行踪不詳。據說以七十八歲的高齡去世。法護因原居敦煌，化洽各處，時人又稱他爲敦煌菩薩。後來孫綽作〈道賢論〉，盛讚他「德居物宗」，並將護和竹林七賢中的山巨源相比。

竺法護翻譯的經典，據梁・僧祐《出三藏記集》的記錄，有一五九部、三〇九卷，當時存在的寫本是九十五部。其後各家目錄續有增加，唐代《開元錄》刊定法護譯本存在的凡九十一部、二〇八卷（現經重新對勘，實係法護翻譯的只七十四部、一七七卷），其中有很多重要經典。

另有十種法護譯本已認爲散失了的，現經判明仍然存在，但誤題爲別人所譯。這十種是：《無量清淨平等覺經》二卷、《般若三昧經》一卷（上兩種舊題支婁迦讖譯）、《舍利弗悔過經》一卷、《溫室浴洗衆僧經》一卷、《迦葉結經》一卷、《榇女耆域因緣經》一卷、《大六向拜經》一卷（上五種舊題爲安世高譯）、《舍利弗摩訶目犍連遊四衢經》一卷（舊題康孟祥譯）、《梵網六十二見經》一卷、《貝多樹下思惟十二因緣經》一卷（上兩種舊題支謙譯）。

法護的譯本有般若經類，有華嚴經類，有寶積經類，有大集經類，有涅槃、法華經類，有大乘經集類，有大乘律類，有本生經類，又有西方撰述類等，種類繁多，幾乎具備了當時西域流行的要籍，這就爲大乘佛教在中國的弘傳打開了廣闊的局面。道安說：「夫諸方等無生諸三昧經類多此公（法護）所出，眞衆生之冥梯」（見〈漸備經敍〉）。僧祐也說（大正55・98a）：「經法所以廣流中華者，護之力也」（見《出三藏記集》〈法護傳〉）。至於法護的譯風，忠實於原本而不厭詳盡，一改從前譯家隨意刪略的偏向，所以他的譯本形式上是「言準天竺，事不加飾」，而給人以「辭質勝文」的印象。用作對照異譯的資料，對理解經義的幫助很大。道安稱讚他譯的《光讚般若》「事事周密」、《放光》「互相補益」、「所悟實多」（見〈合放光光讚隨略解序〉）。又說他譯的《漸備經》「說事委悉」、《興顯經》「辭敍美贍」、更出《首楞嚴》「委於先者」（均見〈漸備經敍〉），都對義理研求有相互啓發的作用（支敏度曾用法護譯本《維摩經》、《首楞嚴經》分別對照舊譯，編成「合本」，便利於學者的兼通）。另外，法護譯出《正法華經》，爲《法華》最初的全譯本，經印度沙門竺力和龜茲居士帛元信一再校訂，又由法護向一些學徒「口校詁訓，講出深義」，並還在檀施大會中日夜講說（見〈正法華經後記〉）。他這樣熱心弘揚《法華》，對於其後鳩摩羅什新譯本的流通，創造了條件。法護其他譯本有影響於後世的，大都如此。

在法護的譯經工作中，有許多助手爲他執筆、詳校。其中著名的是聶承遠和他的兒子道眞，法護的弟子竺法乘、竺法首、張玄伯、孫休達、陳士倫、孫百虎、虞世雅等。聶承遠父子對法護譯事幫助最大，他們承旨筆受而外，並還常常參正文句。像法護所譯《超日明三昧經》，原稿文句繁重，聶承遠即曾加以整理刪改。又法護譯缺本中有《刪維摩詰經》，似乎也是承遠所刪的。承遠的兒子道眞通達梵語，並擅長文學。他參加法護的譯事，積累了經驗，在法護死後更獨自翻譯了一些小部經典。他又將法護的譯籍編成目錄，即後世所稱《聶道眞錄》（有時也稱《竺法護錄》）。據《長房錄》轉印的資料看，此錄記載法護的存缺譯本至少有五十三部，都有年月可稽。最早的年代是泰始五年（譯《方等泥洹經》），其時或者是道眞參加譯事之始。

法護的弟子很多，但行事可考者無幾。最著名的要算竺法乘。他少年就依法護爲沙彌，富於悟解。太康年間，他筆受《修行道地經》

、《阿惟越致遮經》等，後來在敦煌立寺延學，忘身爲道，對那一方的教化起了很大作用。此外，他的同學竺法行、竺法存，都以隱居山林、講究實踐而知名於當世。還有竺法首，於元康年間筆受《聖法印經》。（呂澂）

〔參考資料〕　《高僧傳》卷一、卷四；《出三藏記集》卷二、卷七～卷九、卷十三；《開元釋教錄》卷二；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；呂澂《中國佛學源流略講》；印順《佛教史地考論》；任繼愈編《中國佛教史》第二卷；鎌田茂雄《中國佛教通史》第一卷。

竺法蘭

東漢時代傳說中之印度僧人。師原中印度人。相傳師在年少時即聰敏機悟，博學多聞。曾誦經百餘萬言。後漢明帝遣使蔡愔等人往西域求佛經，師與迦葉摩騰皆樂遊化，意欲隨愔等至中國弘法利生，但遇學徒留阻。於是隱匿身分私自出行，前往洛陽，與摩騰駐錫白馬寺。師年少即通曉漢語，於是譯出《十地斷結經》、《佛本生經》、《法海藏經》、《佛本行經》、《四十二章經》等五部經典，後示寂於洛陽，享年六十餘。

〔參考資料〕　《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《歷代三寶紀》卷四；《大唐內典錄》卷一；《開元釋教錄》卷一；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；《支那佛教史講話》卷上；常盤大定《支那佛教の研究》。

竺沙雅章（1930～　　）

日本佛教學者。京都府人。1953年，京都大學文學院史學系（東洋史學）畢業。其後在該大學研究所修畢文學研究科碩士課程、博士課程。後出任該大學教授，並獲文學博士學位。著有《蘇東坡》、《宋の太祖と太宗》、《征服王朝の時代》、《中國佛教社會史研究》等書，爲當代日本佛學界專攻我國宋代佛教史的著名學者。

卧（梵śaya，巴sayana，藏ñal-ba）

出家衆的睡眠法。四威儀之一。即指右脇而卧，枕右手，舒左手，兩足相累，正念思惟的眠卧法。諸經律於此多所記載，如《摩訶僧祇律》卷三十五云（大正22・507a）：

「佛言：從今已後，當如是卧。云何卧？不聽餓鬼卧，不聽阿脩羅卧，不聽貪欲人卧。若仰向者阿脩羅卧，覆地者餓鬼卧，左脇卧者貪欲人卧。（中略）當正思惟業，至中夜乃卧，以右脇著下如師子王卧，累兩腳，合口，舌柱上齶，枕右手，舒左手順身上，不捨念慧思惟起想，不得眠至日出，至後夜當起正坐思惟己業。若夜惡眠不自覺轉者無罪，若老病、若右脇有癰瘡無罪。比丘卧法應如是。」

《大比丘三千威儀經》卷上云：卧有五事，即(1)當頭首向佛，(2)不得卧視佛，(3)不得雙伸兩足，(4)不得向壁卧，亦不得伏卧，(5)不得豎兩膝、疊兩足。又，《十誦律》卷四十五等，記載不得卧於燈明中，且說無病者不得白晝卧。此外，《善見律毗婆沙》卷十五說卧時，應先念佛、念法、念僧、念戒、念天、念無常。其他諸律也說卧時當住正思惟、念六念等。

密教之卧時作法等，則異於上述諸說。如《金剛頂義訣》卷上云（大正39・809a）：「若寢息時，想入金剛三昧，謂心寂靜如入涅槃，當想自身爲五智印相而光焰圍繞，然後隨意寢息也。」此外，藏密中之「夢觀成就法」（明行道六成就法之一），即爲睡眠時之修行法。

至於卧具，梵語作śayanāsana（巴sayanāsana），又譯敷具。《南海寄歸傳》卷二〈衣食所須〉云（大正54・213a）：「作褥之法有其兩種，或縫之作袋，貯毛在中；或可用絲織成，即是氍毹之類。其褥樣闊二肘、長四肘，厚薄隨時。自乞乃遮，他施無罪。全不許用，大事嚴科。」又，依《四分律》卷七所說，僧尼之卧具禁用蠶錦、羊毛。若作新卧具，應使之得耐用六年，若於六年以內故捨舊卧具，製新卧具者，犯捨墮罪。

〔參考資料〕《教誡新學比丘行護律儀》；《四分律行事鈔資持記》卷下三之四；《櫓尾護摩略鈔》；《乳味鈔》卷十九；《作法集》。

臥佛寺❶

位於北京西北二十公里處的西山壽安山南麓。始建於唐．貞觀年間（627～649）。原名兜率寺，歷經擴建，宋、元、明各代寺名屢改，歷易昭孝、洪慶或永安等名，清．雍正十二年（1734）定名十方普覺寺，又因寺內有大臥佛，一般皆習稱為臥佛寺。

寺坐北朝南，在中軸線上分布有牌坊、山門、天王殿、三世佛殿、臥佛殿、藏經樓等建築。兩側為廡廊配殿，東有齋堂、大禪堂、霽月軒、清涼館、祖堂，西為行宮院。此中，天王殿是三開間的單檐歇山式灰瓦頂建築，正中供有彌勒佛，因此又稱彌勒佛殿。兩廂各有兩尊佛像，此即四大天王。殿前東側有1935年重修佛殿的記文及功德碑，西有無字碑一塊。

三世佛殿為五開間、單檐歇山式黃琉璃剪邊綠琉璃頂的建築，殿中所供奉的三世佛，據傳是七世紀中葉始建寺院時的作品，為西山古老雕塑品之一。臥佛殿則為全寺精華所在，殿中央供奉元．至治元年（1321）鑄造的釋迦牟尼臥佛，係以五十萬斤銅所鑄，身長一丈六尺（五點三公尺），高約八十公分，頭西足東，面南臥於榻上，東西及後面的須彌座上環立十二尊高約一點二公尺的彩繪泥塑佛像。相傳此是釋尊臨涅槃時在娑羅雙樹下囑咐十二弟子的情景。此臥佛之鑄造渾樸、自然，展現元代的鑄造、雕塑成就，為北京現存最古、最大、最精緻的銅臥佛。

現存殿宇均係明清建築，而寺中佛像除臥佛外，全毀於1966年，現在的佛像係近期重製之泥塑。

臥佛寺❷

位於泰國曼谷市的王宮南側。是泰王拉瑪一世於1793年所建，為泰國最具代表性的寺宇。其正殿有雙層迴廊圍繞，迴廊上有三九四尊坐姿佛像，景像壯觀。此外，另有壁畫及浮雕等。寺內有一尊巨大的釋尊涅槃像，乃以水泥塑成後再全身鑲覆金箔而成，身長六十公尺，頭戴寶冠，但最具特色者為其雙足。其足部以黑銅鑄造，足心巧以珍珠母貝螺鈿施工，每隻足心並雕有一百八十尊小佛像。

臥龍寺

位於陝西省西安市碑林區柏樹林街。依《陝西通志》卷二十八記載，本寺創建於隋代。唐．吳道子曾於寺內繪製觀音像，遂稱觀音寺。宋代僧維果長臥此寺，此後乃通稱臥龍寺。但依明．洪武十五年（1382）天台宗泐所建「臥龍禪寺之記」的碑文之記載，本寺原位於左街韋曲里，稱為感應福應，後改今名。至唐末因兵火而遷至內城的東南隅，北宋太祖曾借宿本寺，見寺額臥龍，以為吉兆，即位後乃予重修，元．至元年間（1264～1294），明達、行守相繼來住，後大雲興公奉旨開堂，至明初其弟子道心時，寺歸軍有，堂宇破壞，道心奔波十年，方得收復故地，整備佛殿、僧堂等。現存殿宇係清．光緒年間所建。

至近代，此寺設佛學圖書館，藏有《磧砂延聖院版大藏經》。又，寺境有石幢、唐．乾寧元年（894）大悲心陀羅尼經幢、唐故臥龍寺黃葉和尚墓誌銘（唐．武德三年時許敬宗製，歐陽詢書）、印大藏經典頒賜天下碑、石塔蓋石、石牌、北魏．太和年間（477～499）刻製的小石佛、來自印度的貝葉眞經、北宋．咸平六年（1003）鑄造的鐵鐘等物。

舍利（梵 śarīra，巴 sarīra，藏 lus、riṅ-bsrel、ḥphel-gduṅ）❶

指火葬後所遺存之粒狀骨。梵語 śarīra，音譯設利羅、室利羅、實利，意譯為體、身、身骨或遺身。即指死屍或遺骨。

有關舍利的種類，有數說。

⑴全身舍利與碎身舍利，前者指埋葬的全身

遺體，後者指火葬的遺骨。此說出自《菩薩處胎經》卷三〈常無常品〉。或謂將遺骨全部納於一塔者，稱爲全身舍利；反之將遺骨分置多處者，稱爲碎身舍利（一稱分身舍利）。

(2)身骨（生身）舍利與法頌（法身）舍利二種。《浴佛功德經》以佛之遺骨爲身骨舍利，稱佛所遺之教法爲法頌舍利。此種舍利顯示佛滅度後，佛所說教法與戒律之永住於世，可爲衆生之依止，故相對於身骨舍利而稱之爲法頌舍利，或略稱爲法舍利。

(3)骨舍利、髮舍利、肉舍利三種。《法苑珠林》卷四十謂骨舍利爲白色，髮舍利爲黑色，肉舍利是赤色。

後世所謂的舍利，爲小豆大之粒狀，其質堅實，稍有光澤，多被安置於小塔而受供養。一般相信佛之遺體火化之後，悉成小粒狀，而且質堅，錐打不碎。然如係佛弟子的舍利，則錐擊便破。不過，近世在印度發現的八分佛舍利之一，則如通常人骨被火燒後之狀，既非粒狀，亦不堅實。古來亦流傳佛之頂骨、牙骨、指骨等物普受信徒禮拜。由此可知，除粒狀舍利外，亦有其他佛遺骨流傳。又，安置佛舍利的寶塔，稱爲舍利塔，亦稱舍利浮圖。安置佛舍利之瓶，稱爲舍利瓶。供養佛舍利的法會，則稱舍利會。

依《長阿含經》卷四〈遊行經〉所述，釋尊於拘尸城雙樹間般涅槃後，佛舍利八分。由八個國家各自起塔供養。另據《阿育王傳》卷一載，佛滅度百年後，阿育王搜集佛遺存的舍利，建造八萬四千寶塔供養之。

佛教徒對於佛之舍利，存有難逢難遇之想，故願意恭敬供養。且往往信仰舍利所在，即如法身所在。因此供養舍利，即如同禮拜佛成道的菩提樹、金剛寶座、佛經行之足跡等事之意趣，欲結下值佛聞法之因緣而速成菩提。《金光明經》卷四〈捨身品〉云（大正16・354a）：「舍利者，是戒定慧之所熏修，甚難可得，最上福田。」《大智度論》卷五十九謂（大正25・480a）：「供養佛舍利，乃至如芥子許，其福報無邊。」

除上文所載之阿育王集佛舍利盛於八萬四千寶篋，建立八萬四千塔之外，其他各地亦有供養舍利的情形。如《高僧法顯傳》師子國（錫蘭）條載，該國王城中有佛齒精舍。《大唐西域記》卷十一僧伽婆羅國（錫蘭）條說，王宮之側有佛牙精舍。《高僧法顯傳》載，那竭國界醯羅城中有佛頂骨精舍。《大唐西域求法高僧傳》卷上玄照條載，玄照曾至迦畢試國禮拜如來之頂骨。《大唐西域記》卷十二載，玄奘回國時請得如來之肉舍利一百五十粒攜回。《宋高僧傳》卷一載，義淨歸朝時攜回舍利三百粒。

關於佛舍利之靈驗事蹟，古來即有流傳，而且由於至誠心而感得佛舍利的記載亦屢有所見。依《高僧傳》卷一〈康僧會傳〉所述，吳主孫權原不信佛教，嘗召康僧會問佛教靈驗之事，僧會乃請期三七日，感得舍利，五色光炎照耀，孫權令力士以砧鎚擊之，砧鎚俱陷而舍利無損，孫權乃大爲嘆服。關於此等事例，《三寶感通錄》、《廣弘明集》與《法苑珠林》等書皆有記載。

唐朝，長安城外法門寺（原稱阿育王寺）所供奉的佛舍利，頗得朝野之尊信。憲宗元和十四年（819），韓愈上「諫迎佛骨表」，謂不可將夷狄之人（佛）之枯骨奉入宮禁，宜付諸水火而根絕之云云。帝見表大怒而貶之爲潮州刺史，且命張仲素撰佛骨碑。宋仁宗皇祐元年（1049），令陳留再建八關寺靈感塔，安奉佛指舍利，帝自製發願文奉迎之。其後，對舍利之崇敬依舊盛行。

此外，記述荼毗高僧而獲舍利者亦爲數不少。《宋高僧傳》卷七〈希圓傳〉載，希圓寂後，荼毗其遺體，得舍利七百餘粒；同傳卷七〈玄約傳〉述及收得玄約之舍利數百粒。

又，相傳阿育王建立的八萬四千塔中，亦有存於中國者，如《廣弘明集》卷十五列擧十七塔，《法苑珠林》卷三十八列有十九塔。《法苑珠林》所列十九座佛塔中，於今唯存會稽

鄮縣塔（在今浙江鄞縣阿育王寺）。除阿育王寺外，中國現存的佛舍利，另有北京西山佛牙塔的佛牙舍利等，共計有八三一粒。茲將中國佛舍利分置的情形列表如下：

分布地區		朝代	現存數量				備註
			佛牙	佛指	佛身	其他	
浙江鄞縣阿育王寺		晉			1		
北京西山佛牙塔		南齊	1		48		南齊僧法獻得佛牙於于闐
蘇州虎丘塔		宋			1		迦葉佛舍利
鎭江甘露寺鐵塔塔基	長干寺	晉			11		
	禪衆寺	唐			156		
	銀函	宋			56		宋嘉祐初劉永徒攜佛骨西來
	銀圓盒	宋			177		
	木函	宋			372		
北京雲居寺雷音洞		隋			2		
陝西法門寺		唐		4			
台北善導寺		民國				2	西元1988年斯里蘭卡瑪希揚格納寺所贈
合計			1	4	824	2	

在日本，亦夙有舍利感應之事，如《日本書紀》卷二十敏達天皇十三年條所載，司馬達等於設齋會時感得佛舍利，將之呈與大臣蘇我馬子，馬子以鐵鎚試之，鐵鎚破而舍利不壞，將之投入水中亦不沈。馬子、司馬達等因此篤信佛法。又，《太子傳古今目錄抄所載扶桑舍利集》所載，聖德太子二歲時，向東方稱南無佛，從掌中墮下舍利，色白，如小角豆許。此舍利世稱南無佛之舍利，相當著名。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷二十三；《大般涅槃經》卷下；《佛本行集經》卷七〈八王分舍利品〉；《大品般若經》卷十〈法稱品〉；《金光明最勝王經》卷十；《大悲經》卷二；《蓮華面經》卷上；《有部毗奈耶雜事》卷三十九；《阿育王經》卷一；《玄應音義》卷六；《四分律行事鈔資持記》卷下四之一；《洛陽伽藍記》。

舍利（梵 śāri、śārī、śārikā、sārikā，巴 sārī、sālikā、sālikā、sāliya、sāliyā、sāḷiyā，藏 ri-skyegs）❷

產於印度的一種鳥。音譯奢利、舍梨迦、奢唎，意譯爲鴝鵒、鸜鵒、鶖鷺、春鸜、春鶖等，或稱百舌鳥、反舌鳥等。全身黑色，唯頸部帶黃色，嘴赤，有雀二倍大，如鸚鵡能暗誦人語，性極伶俐。諸經言及此鳥者頗多，如《大威德陀羅尼經》卷七云（大正21・785c）：「於彼處中墮畜生行，諸衆生等種種名字，隨業分異，如業所造，所謂叔迦（鸚鵡鳥）、奢梨迦（鸜鵒鳥）、拘翅羅（鵶鷗鳥）。」《大樓炭經》卷二〈阿須倫品〉云（大正1・287b）：「樹上有飛鳥止，名爲鶴、孔雀、鴝鵒、白鵠，悉在樹上，甚好相和而鳴。」

〔參考資料〕 《阿彌陀經》；《起世因本經》卷七；《佛華嚴入如來德智不思議境界經》卷上；《十誦律》卷十九；《般若波羅蜜多心經幽贊》卷下；《玄應音義》卷二十二。

舍利弗（梵 Śāriputra，巴 Sāriputta，藏 Śa-riḥi-bu）

佛陀十大弟子之一。有「智慧第一」之稱。又作舍利弗多、舍利弗羅、舍利弗怛羅、奢利富多羅、設利弗呾羅。意譯鶖鷺子、鴝鵒子、鸜鵒子。梵漢並譯，則稱舍利子、舍梨子。其母爲摩揭陀國王舍城婆羅門論師摩陀羅之女，以眼似舍利鳥，乃名舍利；故「舍利弗」一詞之語意即「舍利之子」之謂。又，別名憂波提舍、優婆室沙、鄔波底沙、優波替，此係從其父提舍（Tiṣya）之名而得。

舍利弗生於王舍城外那羅陀村（Nalada），有七弟一妹。幼時，即與鄰村之目犍連結交，嘗相偕共詣祇離渠呵山大祭，見羣衆雜沓，油然心生無常之感，遂相約出家學道。旋入删闍耶毗羅胝子（Sañjayavairaṭṭiputra，六師外道之一）之門下，七日七夜即會通其教旨，成爲其門人二五〇人（一說五百人）中之上首。然舍利弗於內心仍未得安靜。一日，見馬勝比丘威儀端正、進止有方，乃問其所師何人，所習何法。馬勝答已，並示「一切諸法本，

因緣生無主，若能解此者，則得眞實道」一偈，舍利弗頓得法眼淨，乃逕告目犍連，各率弟子二五〇人，共受佛戒。歸依佛陀後，常隨從佛陀，破斥外道，論究法義，代佛說法，主持僧事。領導僧團，多方翼贊佛化。

在佛陀弟子之中，舍利弗與目犍連被稱爲佛陀門下的「雙賢」，是佛陀弘法的左右手。佛陀曾說：「舍利子生諸梵行；目連比丘，長養諸梵行。此二人當於我弟子中最爲上首，智慧無量，神足第一。」

佛陀對舍利弗是極爲信任，極爲稱嘆的。《雜阿含經》曾載：「佛告舍利弗：汝今如是爲我長子，住於儀法，我所應轉法輪，汝亦隨轉。」佛陀也曾稱讚他「持戒多聞，少欲知足，正念正受，捷疾智慧……。」在佛法的弘揚，衆生的教化方面，舍利弗有相當大的貢獻。

除了智慧、弘法爲後人所稱道之外，舍利弗與目犍連的友情，及其對佛陀的情誼，也是至情至性的。當目犍連爲執杖梵志所傷，即將涅槃時，舍利弗又知道佛陀即將辭世，他不忍見到佛陀與目犍連先他入滅，因此乃向佛陀請辭，然後回到故鄉安詳地入涅槃。

相傳《舍利弗阿毗曇論》、《阿毗達磨集異門論》即爲舍利弗所撰。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第二章第一節（摘錄）

阿毗達磨論師

在初期集成的《雜阿含經》，佛教界已傳有同類相聚的學團形態。對佛教的開展，部派的分化，阿毗達磨論的興起，都應有思想與風格上的淵源。阿毗達磨是屬於「法」的部門；與「法」有關的佛世大比丘，領導僧倫，化洽一方的，有舍利弗（Śāriputra）、大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）、大拘絺羅（Mahākauṣṭhila）、大迦旃延（Mahakatyāyana）、富樓那（Purṇamaitraynīputra）、阿難（Ananda）。試分別諸大阿羅漢的特性，以推論阿毗達磨學系的傳承。不過，佛陀時代，一味和合時代，這幾位聖者，都是佛教界所尊敬的，彼此間也是相互學習的。即使學風有些特色，也決沒有後代那樣的宗派意味，這是我們應該記住的。

舍利弗、大目犍連、大拘絺羅，可以看作同一學系。舍利弗與目犍連，起初都是删闍耶（Sañjaya）的弟子，同時於佛法中出家，同負助佛揚化的重任，又幾乎同時入滅。法誼與友誼的深切，再沒有人能及的了。舍利弗爲「大智慧者」，大目犍連爲「大神通者」，爲佛的「雙賢弟子」。大智慧與大神通——大智與大行，表徵了佛教的兩大聖德（圓滿了的就是佛，稱爲「明行圓滿」）。大目犍連被譽爲神通第一，對法義的貢獻，傳述自不免缺略了（舍利弗少有神通的傳說，其理由也是一樣）。在《中阿含經》中，舍利弗被稱譽爲猶如生母，目犍連如養母：「舍利子比丘，能以正見爲導御也。目犍連比丘，能令立於最上眞際，謂究竟漏盡。」陶練化導僧衆的能力，目犍連是不會比舍利弗遜色的。《中部》〈牛角林大經〉，大目犍連以爲：「是二比丘，爲論阿毗達磨，相互發問；相互發問，應答無滯。」足以使林園生色。阿毗達磨論師的風尙，明白的表示了出來。說一切有部傳說：大目犍連造《阿毗達磨施設論》，也表示了大目犍連與阿毗達磨間的關係。

大拘絺羅與舍利弗的關係，異常密切。說一切有部傳說：大拘絺羅是舍利弗的母舅。銅鍱部的傳說：大拘絺羅從舍利弗出家受戒。無論爲甥舅，或師弟間的關係，從《阿含經》看來，舍利弗與大拘絺羅的問答最多，而且著重於法義的問答。如《中阿含經》（卷五十八）的〈大拘絺羅經〉，《中阿含經》（卷七）的〈大拘絺羅經〉，都是法義問答集，而被稱爲毗陀羅的。以《雜阿含經》來說，共三經，問答的主題，是明與無明，這正是《毗陀羅大經》問答的開端。此外，如問緣起非四作，如來死後不可記，欲貪是繫，現證、應觀無常苦空無我。大拘絺羅的問答，幾乎都與舍利弗有

關。而且，南傳與漢譯，問者與答者，往往相反。這可說是二大師的相互問答，思想已融和爲一。又如大拘絺羅得無礙解第一，考《小部》的〈無礙解道〉，可說是以無礙解得名的。無礙解的本義，與聖道中心的阿毗達磨有關。四無礙的解說是：法無礙的法，是五根、五力、七覺支、八聖道支；義無礙，詞無礙，辯說無礙，就是這些法（聖道）的義，法的詞，法的辯說。切實的說，由於阿毗達磨論（聖道）的論說，注意到法的義、法的詞、法的辯說，而形成四無礙解一詞。大拘絺羅稱爲無礙解第一，可以想見他與阿毗達磨論的關係。

舍利弗大智慧第一，是「逐佛轉法輪將」，稱「第二師」，可說釋尊以下，一人而已。在經、律中，舍利弗有多方面的才能，如破斥外道，分別經義，代佛說法，編集經法，主持僧事，維護僧伽的健全與統一，與其他大弟子問答等。著眼於阿毗達磨的淵源，那末，(1)與大拘絺羅的法義問答，被稱爲毗陀羅。(2)《中阿含經》（卷七）的〈分別聖諦經〉，《中阿含經》（卷七）的〈象迹喻經〉，都是舍利弗對四諦的廣分別。條理嚴密，近於阿毗達磨的風格。舍利弗的特重分別，在初期聖典中，已充分表現出來。(3)大拘絺羅稱無礙解第一，而這也是舍利弗所有的勝德。如說：「初受戒時，以經半月，得四辯才而作證。」「舍利弗成就七法，四無礙解自證知」。(4)舍利弗的深廣分別，在教團內，引起了部分人的反感。除提婆達多（Devadatta）系而外，黑齒（Kaḷārakhattiya）比丘一再在佛前指訴：舍利弗自說生死已盡，自稱能以異文異句，於七日七夜中，奉答佛說。舍利弗說滅盡定（阿毗達磨義），受到優陀夷（Uddayin）的一再反對。舍利弗領導大衆，遊行教化，某比丘向佛指訴：舍利弗輕慢了他。雖然舍利弗始終受到佛的讚歎，佛的支持，但可見舍利弗在當時，領導僧衆的地位，問答分別的學風，曾引起教內部分人士的不滿。

綜合聖典的傳述來說，舍利弗、大目犍連、大拘絺羅，從事僧團的領導，法義的論究工作，成一有力的系統。這一學系，對於阿毗達磨，有最深切的關係。《雜阿含經》中，舍利弗與大拘絺羅的法義問答，已表現了分別的學風。到《中阿含經》，阿毗達磨論，毗陀羅論，毗崩伽的發達，莫不傳說爲與舍利弗及大拘絺羅有關。雖不能就此論定，這是舍利弗、大目犍連、大拘絺羅自身言行的直錄。然如解說爲：這是舍利弗（大拘絺羅）及承受其思想的學者，在佛法的開展中，闡明舍利弗等傳來的學說的集錄，應該與事實的距離不遠。在這一系中，舍利弗居於主導的地位。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷四十七、卷四十八；《大智度論》卷十一；《十二遊經》；《中阿含經》卷五～卷七；《增一阿含經》卷十八、卷二十六；《眾許摩訶帝經》卷十一、卷十二；《賢愚經》卷十〈須達起精舍品〉。

舍衞城(梵Śrāvastī，巴Sāvatthi，藏Gñan-yod)

古代中印度五大城市之一，即憍薩羅國的都城。又作舍婆提、室羅伐、室羅筏、尸羅跋提、舍囉婆悉帝、室羅伐悉底等。又譯爲聞、聞物、聞者、無物不有、豐德、好道等名。由於佛陀在此地教化四衆，爲時甚久，因此經典中屢載其名。

佛陀在世時，波斯匿、毗琉璃二王統治此城。至西元五世紀初，東晉．法顯前往巡禮時，已呈荒蕪空曠之景象。其後二百年，唐．玄奘至此地時，都城頹圮，伽藍荒廢，外道甚多。諸聖蹟多成廢墟，如城內的須達長者故宅、波斯匿王所建大法堂、指鬘外道改悔證果處、大愛道精舍故址，以及城外的祇園精舍、舍利弗、目犍連競神通處、提婆達多陷入地獄大坑、舍利弗降伏外道故地、影覆精舍等皆不復得見。

關於此地的地理位置，依康寧罕（A. Cunningham）《印度古代地理》（Ancient Geography of India）之說，當位於接近尼泊爾的歐杜（Oudh）之北約九十三公里處，即

今日貢達（Gonda）之西的沙黑特·馬黑特（Sahet Mahet）。在巴拉朗浦（Balarampur）車站以西約十八公里處。

又，關於此地的荒廢年代，康寧罕依南方所傳，以為是在克拉達拉（Khiradhāra）王之後，法顯至天竺之前。即與西元五世紀初貢達王朝的沒落有關。但由觀音等像的發掘，及銅版刻記布施寺田等諸史實，可知玄奘來訪之後，此地仍續行大乘教，至少至西元十三世紀左右仍有僧團存在。

〔參考資料〕 方之《印度佛教聖蹟簡介》。

舍利弗問經（梵Śāriputra-paripṛcchā）

一卷。東晉時人譯，譯者不詳。又名《菩薩問喩》。係與戒律及部派分裂事蹟有關的論著。收在《大正藏》第二十四册。內容所述，為佛滅以後的僧團、佛法經弗沙蜜多羅王（Puṣyamitra）的毀法而後復興的情況、戒律諸部的分派、正法分散的理由、有關衣鉢飲酒殺生等事之開遮、偏袒兩肩之作法、八部鬼神聞法之因緣、淨食不淨食，及有關父母恩與師恩等問題。此經云（大正24·900b）：

「迦葉所結名曰大衆律，外採綜所遺，誑諸始學，別為羣黨，互言是非。時有比丘，求王判決。王集二部行黑白籌，宣令衆曰：若樂舊律，可取黑籌，若樂新律，可取白籌。時取黑者乃有萬數，時取白者只有百數，王以皆為佛說，好樂不同不得共處，學舊者多，從以為名為摩訶僧祇也，學新者少，而是上座，從上座為名為他俾羅也。」

此外又謂（大正24·900c）：「摩訶僧祇，其味純正。其餘部中，如被添甘露。」可知此經係大衆部所傳，且是以大衆部觀點來看異部分裂的記錄。

舍利弗阿毗曇論（梵Śāriputrābhidharma-śāstra）

三十卷。後秦·曇摩耶舍與曇摩崛多合譯。收在《大正藏》第二十八册。內容主要在分類組織小乘所說諸法，並解說其名義。

本論由四分三十三品組成，其中問分收有十二入、十八界、五陰、四聖諦、二十二根、七覺、不善根、善根、四大、優婆塞等十品。非問分有界、業、人、智、緣、四念處、四正勤、四神足、四禪、道、煩惱等十一品。攝相應分收攝、相應二品。緒分則有遍（十緣）、因、名色、假結、行（三業）、十八觸、假心、十不善業道、十善業道、定等十品。分析各品的體裁，可分三類：(1)法相分別，(2)隨類纂集，(3)相攝相應相生。其中，隨類纂集乃分類諸法並加以纂集，作為論究一切法的根本。

關於本論，《大藏聖教法寶標目》卷八說本論與《集異門足論》法義相關涉，但體裁不同。《大智度論》卷二、《部執異論疏》等謂乃屬犢子部之論書。《法華經玄贊》卷一則謂係出自正量部，近人呂澂則謂漢譯之本論是從化地、法藏系統所傳下，且南傳之六論即自本論發展而成。印順主張聲聞部派中，犢子系之本末各部、法藏部等都以本論為根本論，而且南傳六論、北傳六論大體是依本論之組織而形成。

◉附：印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》第二章第二節（摘錄）

阿毗達磨的發展而面目一新，隨類纂集是最重要的一程。在《舍利弗阿毗曇論》中，明白的發見出來。當時的隨類纂集，有二類（另一類非《舍利弗阿毗曇論》所有，姑且不說）：

(1)以一切法為對象，而作種種的分類。如有見與無見是一類，善與不善及無記是一類。這是論師分別諸法而作的分類法，將種種的分類綜集起來，作為論究一切法的根本。這就是銅鍱部所說的「論母」，說一切有部等所說的「論門」。《舍利弗阿毗曇論》〈非問分·界品〉，就是屬於這一性質的類集。「界」，是種類的意思。〈界品〉所纂集的：二法門（分為二類的，其他可以例知）凡三十八門，從色與無色，到有餘涅槃與無餘涅槃止。三法門凡十

三門，從善、不善、無記起，到三出界止。四法門凡三門，從過去、未來、現在、非過去未來現在起，到欲界繫、色界繫、無色界繫、不繫止。五法門，二門。六法門，四門。七法門，一門。十八法門，一門。總共六十二門。〈界品〉的類集，可說是以《中阿含經》的〈多界經〉為基礎，組集不同類的論門，依增一法編次所成的。所以內容包含〈多界經〉的六十二界，而大數也與六十二恰合。《舍利弗阿毗曇論》〈問分〉的論門分別，就是〈界品〉的二法門、三法門、四法門。不過在適用的原則下，略去十一門，實為四十三門分別。依此去考察說一切有部的論書，與〈界品〉有同樣意義的，是《品類足論》（卷五～卷十）的〈辯攝等品〉。〈辯攝等品〉：一法門，五門。二法門，一〇三門。三法門，三十一門（末有六門，專說三業，與體例不合。除此，實為二十五門）。四法門，二十一門（前列四念住等十七門，也不是論門）。五法門，五門。六法門，二門。七法門，三門。八法門，三門。九法門，二門。十法門，二門。十一法門，一門。十二法門，一門。十八法門，一門。二十二法門，一門。九十八法門，一門。共有一八二門。這是據《舍利弗阿毗曇論》〈界品〉，而更為擴大組集的。集錄經論的法數不少，所以有些與分別論門的體例不合。依此而作論門分別的，是《品類足論》（卷十～卷十七）的〈辯千問品〉。傳說凡五十論門，下面再為說到。依此去觀察銅鍱部的論書，如《法聚論》的論母，三法門凡二十二門，次二法門凡一百門。《法集論》第三〈概說品〉，第四〈義釋品〉，都是這些論母的分別解釋。《分別論》的〈問分〉，就是依這些論母而分別的。論母的先三後二，沒有四法門，雖與《舍利弗阿毗曇論》、《品類足論》不合，但二法為一百，三法為二十二，與《品類足論》的〈辯攝等品〉，數目與內容，都非常接近。《大智度論》說：「一切法，所謂色、無色，可見、不可見，有對、無對，……如是無量二法門，如阿毗曇攝法品中說。」這可以理解：銅鍱部的《法集論》，《品類足論》的〈辯攝等品〉，龍樹（Nāgārjuna）所傳的〈攝法品〉，都是一樣的；法集與攝法，只是譯名不同而已。所以，從《舍利弗阿毗曇論》的〈界品〉，讀《品類足論》的〈辯攝等品〉；以〈辯攝等品〉的二法門（一〇三，龍樹傳一〇二），三法門，讀〈法集品〉的論母，可見上座部各派阿毗達磨的一脈相通。在阿毗達磨的發達過程中，不同類（界）的論門的集成，是非常重要的。以銅鍱部的論書來說，《法集論》第一〈心生起品〉，成立八十九心說；第二〈色品〉，作從一到十的種種分類，都要先有論門，才有組成及分類的可能。《分別論》的〈問分〉，依論門而分別，那更不必說了。界——不同類門的綜集，是阿毗達磨論者，用來觀察一一法的嚴密方法。不問那一法門，那一法，只要在一一論門上，答覆是的，或不是的，或部分是部分不是的。一一答覆下來，那對某事或某法的實際情形，可說得到了具體的充分了解。正像填一分周詳而嚴密的身分調查表一樣。所以對一切法的處理論究，阿毗達磨論者的方法論，是科學的、切實的，比起虛玄與想像的學風，應有他的眞實價值！

⑵以一法門為主，廣為纂集，應用增一的編次法，共有八品：〈業品〉、〈人品〉、〈智品〉、〈道品〉、〈煩惱品〉、〈觸品〉、〈假心品〉、〈定品〉。如〈業品〉以業為論題，類集了二業到四十業。這一類的纂集，是以經中所說的而為纂集。以現代的意義來說，這是資料的搜集。要論究某一論題，先將有關該論題的種種經說，集錄在一起。以增一法編次，又一一加以解說，使意義確定。全部資料的集成，可作進一步論究的依據（所以在論究的發展完成後，這類古型的類集，就不再被重視了）。阿毗達磨論者，本以道品的舉揚為主。後與毗陀羅論的法義問答結合，論題漸擴大到蘊、處、界、諦等。到了這一階段，論題更普遍到佛法全體：向生死邊，是煩惱與業；向解

脫邊，是定與慧（智）；而統貫兩方面的，如凡夫與聖人——人；心。這些隨類纂集的論題，正是說一切有部論書——《發智論》、《俱舍論》等品目的來源。從此，阿毗達磨漸向煩惱、業、定、慧等論題而深入。

《舍利弗阿毗曇論》的隨類纂集，與銅鍱部的論書，有非常類似的部分。如《舍利弗阿毗曇論》〈非問分・人品〉，與《人施設論》；〈非問分・煩惱品〉，與《分別論》的〈小事分別〉；〈非問分・智品〉，與《分別論》的〈智分別〉，都非常近似，這是可以對比而知的。《阿毗達磨之研究》，對此已有部分的對比。銅鍱部舊傳六施設：蘊施設、處施設、界施設、諦施設、根施設、人施設。除人施設論以外，其餘的施設論，已不能確指了。

〔參考資料〕 呂澂《印度佛學源流略講》；木村泰賢《阿毗達磨之研究》。

芸亭

日本第一座開放圖書館。又稱芸亭院、芸館、芸局。奈良末期石上宅嗣（729～781）捨宅創建阿閦寺，又於寺之東南隅，建芸亭院，廣收典籍，以供人自由閱覽。《元亨釋書》卷二十三載：「置外書於芸亭，作記。略曰：內外之門元是一道，道衰人下，或釋或儒。僕捨家爲寺，歸心久矣！爲助內典加置外書，庶同志者無滯空有，兼忘物我，開編解帙，同出塵累。」

石上宅嗣博涉經史，文辭巧妙。並擅草書、隸書。歷任文部大輔、大宰帥、式部卿等職，並拜大納言。天應元年（781）逝世。而芸亭亦在天長年間（824～834）廢絕。

〔參考資料〕 《續日本後紀》卷二十四；《日本高僧傳要文抄》卷三；《護法聖賢傳》；《日本佛教史》。

芝峯（1901～？）

浙江溫州人。俗名石鳴珂。字象賢、無言。初入漢口佛教會講習所，後就讀於武昌佛學院，與大醒、法舫、法尊等被稱爲太虛門下四大金剛。歷任廈門閩南佛學院教務主任、武昌世界佛學苑圖書館編輯主任等職。曾主編《現代佛學》、《海潮音》等佛教刊物。又在任職閩南佛學院期間，曾主講佛學，所講皆爲唯識法相論系，對《唯識論》及《解深密經》尤具慧解。

西元1943年，芝峯至焦山講學，並從事翻譯工作，曾爲《普慧大藏經》譯出南傳佛教經典。此外，又著譯有《唯識三十論講話》、《佛性研究》、《律學之精神》、《律學大綱》、《唯識學源流》、《禪學講話》等書。氏曾赴日本大谷大學留學，返國後脫離僧籍，但仍以居士身份活躍於佛教界。卒年不詳。

芬皇寺

朝鮮古刹。位於慶尙北道慶州郡。又作芬葟寺、芬篁寺。創建於新羅・善德女王三年（634）。十二年（643）三月，慈藏自唐朝攜回大藏經四百餘函返國，王迎住於此。元曉亦曾住錫此寺，編纂《華嚴經疏》，未完成即示寂，子薛聰嘗塑其像置於該寺。景德王十四年（755），工匠强古乃未爲芬皇寺鑄造藥師銅像，重達三十餘萬斤，惜今已不存。

相傳本寺頗有靈異。景德王時，漢岐里之女希明有一子，五歲目盲，希明抱子前往該寺，向左殿北壁的千手大悲畫像祈求，子遂復明。爾後寺院因蒙古軍入侵與壬辰倭亂（文祿之役，1592）漸次傾圮，僅存石造和諍國師碑龜趺、模磚石塔、石泉井、石槽、礎石、石燈、台石等。其中，模磚石塔係模仿隋唐磚塔而建，據聞爲朝鮮現存最古老的建築物。塔原爲九層，後遭兵火，僅存底部三層，第一層之四面皆設有入口，而左右立石並刻有仁王像。又，基壇四隅各置有一尊石獅。此外，普光殿內供奉有阿彌陀佛像。

〔參考資料〕 《三國遺事》卷二～卷五；《朝鮮佛教通史》；《世界美術全集》卷六。

花山信勝（1898～　　）

日本佛教學者。以治日本佛教史知名於時。石川縣人。畢業於東京帝大文學部，曾留學英、德、法等國，後從事印度史跡的調查工作。歷任東洋大學、東京大學教授、美國佛教研究所所長等職。曾以《聖德太子御製·法華義疏的研究》獲學士院恩賜獎，又以《勝鬘經義疏》獲文學博士學位。著有《Bibliography on Buddhism》、《日本佛教》、《聖德太子と日本文化》等書。

花園大學

日本臨濟宗妙心寺派之宗立大學。位於京都市。明治四年（1871），妙心寺嘗創設般若林，教授漢籍、宗乘學等。明治十六年，妙心寺派獨立後，在本山設立大衆寮。十九年制定學制法案，擬定教學方針，並將大衆寮改爲大教校，旋再改爲普通學林。修業年限六年，後二年爲高等部，稱爲花園學林高等部或花園學林實修部。四十年，高等部改爲三年制，四十一年獲准設置專科學校。四十四年九月，修業年限延至四年，大正年間更爲五年制。昭和九年（1934），更名爲臨濟學院專科學校，學制爲三年。二十四年正式立爲花園大學。

本校所設之佛教學部有禪哲學、佛教哲學、佛教史學等學科。圖書館中蒐藏的禪宗相關資料約有七萬册。本校並附設禪學研究所、禪文化研究所，發行有《禪學研究》（年刊）、《禪文化》（季刊）等刊物。曾執教於本校之著名佛教學者有藤吉慈海、冲本克己、柳田聖山、入矢義高等人。

芳村修基（1908～1971）

日本之西藏學學者。畢業於龍谷大學。後任龍谷大學、大谷大學教授。專門研究西藏的宗教和文化。著有《丹噶目錄：西藏佛教典籍中最古的一部目錄書》（The Denkar-Ma, An oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons, 1950, mimeograph）、《藏語字典草稿本》、《龍大西域資料中的藏語醫學文獻殘葉》、《河西僧曇曠的傳歷》、《印度大乘佛教思想研究》等書。

虎丘山

蘇州名勝。或稱虎邱山、武丘山、海涌山。位於蘇州市閶門外山塘街。相傳吳王夫差葬其父闔閭於此，三日後有白虎踞其上，故名「虎丘」，亦有謂山形如蹲虎而得名。

虎丘向有「吳中第一名勝」之譽，氣勢雄偉，景緻奇特。東晉·咸和二年（327）司徒王珣、司空王珉兄弟捨山中別墅建爲虎丘寺。唐代避太祖名諱，改名武丘寺。宋代稱雲岩禪寺。清·康熙時稱虎阜禪寺。俗稱虎丘山寺。

虎丘寺舊貌宏壯，計有千佛閣、轉輪大藏殿、土地堂、水陸堂、羅漢堂、伽藍堂、大士庵等，爲東南一大叢林，亦爲宋代「五山十刹」之一。歷代甚多著名僧人曾先後住持此寺。據《梁高僧傳》、《續高僧傳》和《宋高僧傳》載，僧竺道一、竺道生、曇諦、岌法師等均曾入山宏法。竺道生倡闡提成佛論，遭世人擯棄時，曾遁入此山，獨對岩石說法，留下「生公說法，頑石點頭」之佳話。宋代以後，多爲禪僧掛錫之處。及至紹隆來住，僧衆雲集，形成虎丘派。虎丘派以紹隆爲祖，與宗杲之大慧派並立。紹隆坐化於南宋·紹興元年（1131），並建塔於虎丘之東山廟西松徑後，塔前豎一石坊，題爲「臨濟正傳第十二世隆禪師塔」，俗稱隆祖塔院。

虎丘山頂有一座八角七層磚塔，高四十七點五公尺，原名雲岩寺塔，俗作虎丘塔。塔初建於後周·顯德六年（959），宋·建隆二年（961）完工。自宋代至清代，曾歷七次火災，頂部和各層木簷均毀，現存磚砌塔身。塔身由外壁、迴廊、塔心組成，由底層向上收縮。磚砌部分，均以彩畫裝飾，圖案精美，色調柔和。塔自四百年前開始傾斜，現今塔頂距離塔中心垂直線已偏離二點三公尺，約向東北傾斜十五度。中共曾於1956年修葺該塔，並在第二

、三、四層發現珍貴文物。第二層磚砌空隙內藏石函，函身上浮雕有佛像，內置經箱，箱內有七卷經卷及銀絲珠串、瑪瑙掛飾等飾物，全係北宋遺物。另第三層所發現之石函，內藏鐵鑄金塗塔一座，爲阿育王塔式，或亦爲宋朝遺物。

虎丘派

禪宗派別之一。屬臨濟宗楊岐派下。以虎丘紹隆爲開山祖師。紹隆嘗駐錫於蘇州虎丘山，故有此稱。紹隆與宗杲同受業於楊岐派下圓悟克勤，宗杲之法脈稱大慧派，紹隆之法系則稱爲虎丘派。虎丘派門風孤峻，得法者唯應庵曇華一人，法孫有密庵咸傑、禾山心鑒等八人。密庵之下諸師輩出，如破庵祖先、松源崇岳、曹源道生等，法道大興。元代以後，其門派傳至東瀛，日本禪宗四十六支派中，屬虎丘派者有三十六派。

〔參考資料〕《五燈會元》卷十九；《禪宗正脈》卷十；《禪宗頌古聯珠通集》卷四十；《五家正宗贊》卷二；《續傳燈錄》卷二十七。

表色

唯識家所立的色法之一。舊譯爲「作色」。凡色境有三，即顯色、形色與表色。「顯色」，即一般所說的顏色，如青色、黃色等。「形色」，係指物體之形狀，如長短等。「表色」，係指有情之動作，如取捨、屈伸、行住、坐臥。取捨其物曰取捨，屈伸身體曰屈伸。此取捨屈伸、行住坐臥是表達有情內心而顯現於外的動作，故稱爲表色。如《瑜伽師地論》卷一所述（大正30·279b）：

「彼所緣者，謂色，有見有對。此復多種，略說有三，謂顯色、形色、表色。（中略）表色者，謂取捨屈伸行住坐臥，如是等色。又（中略）表色者，謂即此積集色生滅相續，由變異因，於先生處，不復重生轉於異處，或無間或有間，或近或遠差別生，或即於此處變異生。是名表色。」

表色是假色，並非眼識所緣，而是意識所緣。此如聞證在《略述法相義》卷上謂，四顯色是實，餘色皆假，眼識所緣，唯是實境，不緣假境。又據《法苑義林章》卷三（末）所述，與無表色相對的表色，不只是指十二處中的色處，而是指五蘊門中的色。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一二二；《瑜伽師地論》卷一；《成唯識論了義燈》卷二（末）；《俱舍論》卷一；《顯揚聖教論》卷一；《成唯識論》卷一。

表制集

六卷。唐·圓照編。又名《代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集》、《大唐大興善寺大辨正大廣智三藏表答碑》、《大辨正三藏表制集》。收在《大正藏》第五十二冊。係輯錄唐·不空師徒所撰之表制、碑文而成。

全書六卷中，前三卷輯錄不空的表文及肅、代二宗之批答，後三卷除第四卷首的〈三藏和上臨終陳情辭表〉之外，其餘皆係不空弟子慧朗、慧果等人的上表及代宗之批答。其中，較引人注目的史料有：

(1)進造文殊閣狀：收在卷五。從此狀所載，可以得知文殊閣之建築總費用、雇工費用、建材費用等。

(2)貶興善寺主圓敬歸河南慧（思）遠寺制：收在卷三。圓敬乃因不空推舉而充任興善寺主。從此制中可以窺知僧傳所無的寺院綱紀及僧侶風紀。

(3)三朝所翻經論請入目錄流行表：收在卷三。此經錄乃不空親撰，故史料價值甚高。據此可知不空所譯經卷爲七十七部一〇一卷。今《大正藏》所收署爲不空譯之儀軌，其大部分不載於此錄。

(4)三藏和上臨終陳情表、三藏和上遺書：前者收於卷四，後者收於卷三。依此二文，可以得知不空如何預先處理分配其身後之財物。

(5)大廣智三藏行碑（飛錫撰）、不空三藏和尚影贊及序（嚴郢撰）、贈司空大辯正廣智三

藏和上碑（嚴郢撰）：前二文收於卷四，後一收於卷六。從此三文中，可以得知金剛界之相承。

表無表

表業（梵vijñapti-karman，藏rnam-par-rig-paḥi las）與無表業（梵avijñapti-karman，藏mi-rig-paḥilas）的簡稱。又稱表無表業、有表業無表業或作無作、教無教。令他人表知的業爲表業，不能令表知的業爲無表業。《品類足論》卷七云（大正26・717c）：「身業云何？謂身表及無表。語業云何？謂語表及無表。」即說身、語、意三業中，只有身、語二業可分爲表及無表二種。《順正理論》卷三十三嘗闡明意業所以沒有表、無表之原因，其文云（大正29・531c）：

「復有何緣，唯身語業表無表性，意業不然。以意業中無彼相故。謂能表示故名爲表，表示自心令他知故。思無是事，故不名表。（中略）如是且辯意業非表，亦非無表，以無表業初起必依生因大種，此後無表生因雖滅，定有同類大種爲依，故後後時無表續起。諸意業起必依於心。非後後時定有同類心相續起，可意無表依止彼心多念相續。以心善等念念有殊，設無表思同類續起，如何依止前心意業，可隨後念異類心轉。非有意業心不相應。故意業中亦無無表。是故唯有身語二業表無表性，其理善成。」

關於表、無表業之體，說一切有部認爲身表業以形色爲體，語表業以言聲爲體，無表以法處所攝色爲體。皆以之爲實有之法。又，表業互通善、惡、無記三性，由尋伺而起，故欲界及初禪皆有。無表業僅有善、惡二性而不含無記，且只限於欲、色二界中。如《俱舍論》卷十三云（大正29・70c）：

「無表唯通善、不善性，無有無記。所以者何？以無記心勢力微劣，不能引發强業令生，可因滅時果仍續起。所言餘者謂表及思。三謂皆通善惡無記。（中略）欲色二界皆有無表，以無色中無大種故。（中略）表色唯在二有伺地，謂通欲界初靜慮中。（中略）復以何因二定以上都無表業，於欲界中無有有覆無記表業。以無發業等起心故，有尋伺心能發表業，二定以上都無此心。又發表心唯修所斷。見所斷惑內門轉故，以欲界中決定無有有覆無記修所斷惑。是故表業上三地都無，欲界中無有覆無記表。」

說一切有部認爲表、無表都有別體，且認爲表無表都由色蘊所攝，但《成實論》卷七〈業相品〉及〈無作品〉認爲身、口、意三業各有作無作。又無心位也有無作，因此不是心法，且無惱壞之相，因而也不是色法，故知當爲非色非心法，爲行陰所攝。經量部認爲表業假而非實，唯有動發勝思依身門而行是身表，依語門是語表，又認爲無表不過是從此二勝思所起的「思」之差別，並非另有實體。唯識家也採假立說，《成唯識論》卷一云（大正31・4c）：

「故身表業定非實有，然心爲因，令識所變手等色相生滅相續轉趣餘方，似有動作，表示心故假名身表。語表亦非實有聲性，一刹那聲無詮表故，多念相續便非實故。外有對色前已破故。然因心故識變似聲，生滅相續似有表示假名語表，於理無違。表既實無，無表寧實。然依思願善惡分限，假立無表理亦無違。謂此或依發勝身語善惡思種增長位立，或依定中止身語惡現行思立。故是假有。」

〔參考資料〕《優婆塞戒經》卷六；《大毗婆沙論》卷一二二、卷一二三；《成實論》卷八〈九業品〉；《瑜伽師地論》卷五十三；《雜阿毗曇心論》卷三；《俱舍論》卷一、卷十四。

表詮・遮詮

因明學用語。即因明學上對言語形式的分類名詞。言語形式上有表示前後兩端相合的，也有表示前後兩端相離的。表示相合的，因明上叫做表詮，即邏輯上的肯定命題；表示相離的，因明上叫做遮詮，即邏輯上的否定命題。

不過邏輯上論命題的肯定和否定，並不限於結論；而因明之中所說的表詮和遮詮，則皆指宗而言。凡宗爲肯定命題的，都稱爲「表詮」的論法，如：

宗：日本是獨立國
因：國家主權在國內故
喻：如英國

凡宗爲否定命題的，即稱爲「遮詮」的論法，如：

宗：草木不是有情識的，
因：不是動物故，
喻：如石瓦等。

迎江寺

安徽省著名古刹。位於安慶市東江濱。古名萬佛寺。初創於北宋・開寶七年（974）。古稱永昌禪寺、十方永昌禪寺、萬佛寺，明光宗嘗賜名護國永昌寺，清・順治七年（1650）改稱迎江寺。現存的建築有大雄寶殿、天王殿、藏經樓、慈雲閣、大士閣、毗盧寶殿、振風塔等。因歷代屢有增修，故各殿顯示出不同的建築風格。中共近年對該寺進行全面整修，重塑佛像。寺內現有大小佛像五百多尊、觀音素描五十幅以及明代金泥《妙法蓮華經》等。

寺內的振風塔，又名萬佛塔，建於明・隆慶四年（1570）。清・康熙二年（1663）重修。塔高七十二公尺，八角七層樓閣式，磚石結構，內有一六八級石階盤旋而上，可達塔頂。塔內有磚雕佛像六百多尊，碑刻五十一塊。此塔被視爲是安慶市的城市標幟，當地人有「過了安慶不看塔」之諺語流傳。

近分定（梵sāmantaka-samādhi）

指八根本定的方便加行定。根本定因有八種，即四靜慮（四禪）與四無色定，故近分定亦有八種。因其近於根本定，故名近分定。依此定力離下地之染可入根本地。因此，雖然初二靜慮與喜樂二受相應，第三靜慮有樂受，但是此定唯與捨受相應。

此八近分中唯有初靜慮的近分名爲未至定（anāgamya-samādhi），其餘七近分皆乘前根本定而起，初靜慮的近分定未曾至根本定，根本定的功德未曾現行，故有此名。關於八近分定與味定（與貪煩惱俱起的定）、淨定（與有漏善心相應的定）、無漏定（發得無漏智的定）之關係如次：未至定起味定、淨定，其他七近分定起無漏定及味定。這是因爲艱苦求根本定是行位，所以更不再起味著之貪受。另有一說謂唯有未至定有味定。此因未至定是未起根本定之位，不知根本定的勝功德，故於其位生味著。

以上所述係取材自《俱舍論》卷二十八〈定品〉。至於何以唯有未至定通於無漏，《順正理論》卷七十八云（大正29・765b）：「上七近分無無漏者，於自地法不厭背故。唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故。此地極鄰近多災患界故，以諸欲貪由尋伺起，此地猶有尋伺隨故。」《大毗婆沙論》卷一二九云，近分、中間諸定因皆未能入勝根本地，故名未至。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一四〇、卷一六四；《雜阿毗曇心論》卷七；《俱舍論光記》卷二十八；《瑜伽論記》卷十九（上）；《顯揚聖教論》卷二；《瑜伽師地論》卷六十九、卷一百。

金剛（梵vajra，巴vajira，藏rdo-rje）

音譯縛日羅、伐闍羅、跋折羅、縛左羅、越闍等。以堅固爲義時，指金鐵的鏗鏘。《梵網經古迹記》卷二云：「金中精牢曰金剛。」即指此而言。一說金剛有六種，青色能消災厄，喻般若能除業障；黃色隨人所須有無漏功德；赤色對日出火；白色能清濁水；空色令人行坐空中；碧色能消諸毒，如以智慧除滅三毒。

圓暉《金剛經疏》云，晉代由敦煌所進的金剛，色紫，切玉如泥。此處所指，應是現在的金剛石。

在印度，金剛被列爲轉輪聖王的七寶之一，其體堅固，任何物質都不能破壞，但能破壞

一切物。經論中常常以此作爲譬喩；如所謂的金剛喩定、《能斷金剛般若波羅蜜經》等。《金剛仙論》卷一云，其體堅實能破萬物，萬物不能壞於金剛。北本《涅槃經》卷二十四曾廣列金剛之涵義。《大乘義章》卷九謂金剛有十四德：能破、清淨、體堅、最勝、難測、難得、勢力、能照、不定（置日中，顏色不定）、主（衆寶之主）、能集（若得金剛，一切寶物自然匯集）、能益、莊嚴、無分別（雖有衆德，但無分別）。此外，《大智度論》卷四十五、《十住毗婆沙論》卷十等亦有其說。然而，此金剛雖然堅固，但若置於龜骨上，以山羊角敲擊，仍可擊破；此說出自《大智度論》卷三十。

金堂

日本佛教用語。指寺院安置本尊的堂宇。堂內飾以黃金色，故稱金堂。而黃金在七寶之中乃上好之物，故金堂意味著七堂伽藍之中最好的堂舍。其名稱始見於飛鳥寺建立之際，以後在白鳳、奈良時代的大寺院也可以見到。平安時代最澄創建延曆寺時，將相當於金堂的堂宇稱爲根本中堂，從此以後天台宗的山門派，以及鎌倉新佛教的淨土宗、眞宗、日蓮宗等宗即將供奉本尊的堂宇稱爲中堂，或者本堂。但是眞言宗以及天台宗的寺門派，仍使用「金堂」一詞。代表性的建築有飛鳥時代的法隆寺（西院）、奈良時代的唐招提寺、平安前期的室生寺、鎌倉時代的當麻寺、醍醐寺等寺之金堂。

〔參考資料〕《東寶記》卷一；《參天台五台山記》卷一；《三國遺事》卷三。

金藏

我國金代所開板的大藏經。別稱金刻大藏經、金刻藏經、金板大藏經、趙城金藏、趙城藏。發起人爲山西潞州（長治）崔法珍，金熙宗皇統九年（1149）頃，於山西解州（運城西南）靜林山天寧寺組成「開雕大藏經版會」負責刻造。至世宗大定十三年（1173）完成。相傳崔法珍爲刻此經而斷臂募化。村民感動之餘，乃紛紛捐資協助。故此藏係全由山西民間自資興刻的大藏經。在完成後，崔氏因功而蒙敕受比丘尼戒及賜紫受封「弘教大師」。

全藏原有六八二帙，七千卷，爲《開寶藏》的複刻本，並有部分爲遼藏的複刻本及坊刻本，裝幀同爲卷軸式，每板二十三行，每行十四字。每卷卷首均有精美的佛陀說法圖，其刀法線條與宋板佛經相比，具有豪放嚴整及生氣有力等特點，爲研究我國刻經史與版本史的珍貴資料。

大定十八年（1178），崔法珍將新雕之印本大藏經一藏，進獻與金國朝廷。此新雕藏經之板木，不久移到燕京弘法寺保管。及至元代，由於板片頗有毀損，因此湛然居士耶律楚材乃發起補刻活動。至元二十二年（1285），印有七一八二卷。此板藏經在內容上和形式上，都與江南宋板不同而更具特色。

西元1934年，在山西省趙城縣霍山廣勝寺彌勒殿內所發現之大藏經中，以此金刻大藏經爲數最多，同時也含有弘法寺之補刻本，以及明清之藏外章疏類，總計四九五七卷。1949年交由北京圖書館收藏。1980年代，大陸之中華大藏經編輯局所編輯的《中華大藏經》第一編，即以此藏爲底本。又，1959年在西藏薩迦北寺又發現了三十一種五五五卷之金藏印本。

◉附一：呂澂〈金刻藏經〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷三）

《金刻藏經》（簡稱《金藏》）是金代河東南路（今山西省南部）民間集資刻成的一種版本。河東一帶地方在北宋末淪陷於金，人民由於身受兵災的痛苦，很自然地加深了他們的宗教信仰。大概就在金熙宗皇統年間，人民生計稍爲寬裕的時候，潞州崔進的女兒法珍（這或者是她出家以後的名字）便發起刻大藏經版來做宗教上的功德。相傳她還砍斷手臂表示堅決的願心，因而感動了一般信徒，熱烈響應，

甚至破戶、鬻兒來幫助她（現在所刻的經卷裡還可以見到一些人捐出他們所有的牲口、木材、布匹等實物的記載）。刻版事業的中心在解州，組織有「開雕大藏經版會」，設於天寧寺（大概就是解州靜林的天寧寺）。解州距離當時刻版手工業中心的平陽地區不太遠，刻藏會設立在那裡，顯然是為了事業上的便利。刻版年代記在版片上的，最早是皇統九年（1149），最遲的是大定十三年（1173）。實際刻板的起訖和此相去不遠，即是先後經歷了三十年（約1148～1177）。到了大定十八年（1178），崔法珍就已印刷了一部金藏，親自送到燕京（現在的北京），金世宗予以獎勵，特為在聖安寺設壇，給她傳授比丘尼大戒。其後不久，崔法珍適應需要，將全副刻版輸送到京，收藏於弘法寺。因此，她又在大定二十三年（1183）獲得賜紫，並加了「弘教大師」的稱號（關於這些事實，金章宗明昌四年，即1193年，曾由趙渢撰文記載，立碑於弘法寺。可惜到了明代正統年間便被毀壞而難得其詳了，現在只能見到趙渢〈濟州普照寺照公塔銘〉說及大定二十九年（即1189年）京師弘法寺早已有了大藏經版這一事實而已。

金藏刻版在元初就因兵火損壞了一半。太宗八年（1236）頃，大臣耶律楚材注意到它，以半官半私的性質發動了當時中書所轄地區（山東、山西、河北）長官幫助勸募，並召集了各地寺院裡會刻字的僧人到弘法寺補雕缺版。由於刻工拙劣，補版未免草率。此版補刻完成後的一部印本（元・中統初，約1261年所印），連同少數的原刻印本，收藏在山西趙城縣霍山廣勝寺，一向未被人注意，以致逐漸散失。直到1933年，它才重被發現，經過詳細考訂而明白了雕版的原委。現在這部印本很好地收藏在北京圖書館。

從現存的印本看，金藏原來編號由千字文的「天」字到「幾」字，共有六百八十二帙，約六千九百餘卷（現存補刻後的印本四千九百五十七卷，原刻原印本十卷），可算是那一時代各種藏經刻版裡內容最豐富的一種。所收典籍，依照性質區分，有以下的七部分：

⑴**《開元錄》入藏經：**五千四百餘卷，四百八十帙（編號從「天」字到「英」字）。

⑵**宋代新譯經一：**從太平興國七年到咸平二年（即982～999年）所譯一百八十七部，二百七十九卷，三十帙（編號從「杜」字到「轂」字）。

⑶**《貞元錄》續入藏經：**連同目錄等一百二十七部，二百七十五卷，二十七帙（編號從「振」字到「奄」字）。

⑷**宋代新譯經二：**從咸平三年到熙寧六年（即1000年～1073年）所譯九十部，四百二十三卷，四十三帙（編號從「宅」字到「虢」字）。

⑸**入藏著述一：**《華嚴合論》、《法苑珠林》、《傳燈玉英集》、《景祐天竺字源》、《天聖釋教錄》、《圓覺道場修證儀》、《天聖廣燈錄》、《祥符法寶錄》、《景祐法寶錄》、《寶林傳》、《祕藏詮》等約共二十部，四百五十餘卷，四十四帙（編號從「踐」字到「亭」字）。

⑹**宋代新譯經三：**從元豐元年到政和二年（即1078～1112年）所譯十部，四十餘卷，四帙（編號從「雁」字到「塞」字）。

⑺**入藏著述二：**《華嚴清涼疏》等三種賢首宗著述，《金剛經疏宣演》等，《法華玄義》等二十九種天台宗著述，《成唯識論述記》等十種慈恩宗著述，《萬善同歸集》，約共五十餘部，四百三十餘卷，五十四帙（編號從「雞」字到「幾」字）。

在這七部分裡，前四和第六部分都是宋刻蜀版的翻刻；但比較其餘版本看來，所收宋代新譯經最為完全，可說是一無遺漏。至於第五、第七兩部入藏著述，因為金藏是私刻性質，不受任何限制，所以在蜀版已有各種而外，還收入一些當時北方流行的書。這像賢首宗的《合論》、《清涼疏》等，慈恩宗的《百法義忠疏》、《瑜伽義演》、《瑜伽論記》等，都是

珍本。其中《瑜伽論記》依據的底本，還是高麗·義天入宋搜羅章疏時發現的草稿到宣和四年（即1121年）才校定付刊的初刻。此外又保存了幾種向來僅見著錄的宋代經錄，如《祥符法寶錄》和《景祐法寶錄》以當時統法院的實錄爲依據而編纂，不但記載翻譯，並還涉及求法、貢經、譯場職事更迭，以及著述入藏等等，當然都是很好的佛教史料。

金藏的版式，在《開元》、《貞元》兩錄入藏經和宋代新譯部分都是蜀版原式，每版二十三行，每行十四字，版首另有一行刻經名、卷第、版號、帙號等（印本通作卷子式，但仍可摺成梵册式以便翻閱）。版心尺寸也同於蜀版，高二十二公分，寬四十七公分。著述部分，形式比較複雜，版心大小不一，行格也從二十二行到三十行，每行十五字到二十七字，種種疏密不同。偶然還夾入册頁式（如《天聖釋教錄》、《傳燈玉英集》等），具有行綫、中縫。這些大都是從單行本收入，即照原式翻刻，所以形式上很參差。版心尺寸不一，但一般都較其餘各部分的尺寸爲大。

金藏基本上可說是整個宋刻蜀版的翻刻（連同絕大部分的著述在內），所以它和蜀版的關係最深。它保存著蜀版原來很多的缺點，又有天禧以前未被禁止流行的《頻那夜迦經》，可見它依據的蜀版是接近於初印本的。現在蜀版和從它翻刻的高麗初雕版印本都已散佚殆盡，那麼，有這部金藏印本保存它數千卷原來的面目，在版本上、校勘上，實在有其寶貴無比的價值。至於它對其後版本的關係，最密切的莫過於元代的弘法寺版藏經（簡稱《弘法藏》）。因爲金藏刻版原藏於弘法寺，元初經過徹底補雕，比較完整，元世祖至元初遷都燕京之後，便將它重加整理，收入一些契丹藏經中特有的本子像慧琳《一切經音義》等（契丹統治著中國北方時，它的勢力沒有擴及河東南路，所以在金藏的刻版上絲毫未受契丹藏的影響；元代注意到此，才加以補充）。同時又刪去宋代皇帝一些著述，像太宗的《法音前集》等。這樣構成了元代的官版藏經《弘法藏》，實際只是金藏的蛻化而已（《弘法藏》的內容，從現存《至元法寶勘同總錄》裡所引的《弘法入藏錄》可以完全了解）。

◉附二：李富華〈趙城金藏研究〉（中日第四次佛教學術會議論文）

㈠《趙城金藏》的發現

1933年，「上海影印宋版藏經會」理事範成在山西訪經中在趙城廣勝寺首次發現了《趙城金藏》。1934年秋，爲「詳其究竟」，蔣唯心赴廣勝寺「檢校」經卷，並據之撰寫了〈金藏雕印始末考〉一文。經範法師發現，蔣氏檢校的《金藏》「依千字文編帙，自天字至幾字凡六百八十二帙。……原藏應有七千卷，今才存四千九百五十七卷。」《趙城金藏》發現後一直受到學界的關注。三十年代，北平、上海的僧俗學者將其中未經傳世的四十六種經論撰述，以《宋藏遺珍》爲名影印出版；還將一部《楞嚴經》按原尺寸影印了四百部分藏於各大寺院。（中略）

㈡現存《金藏》概況

1949年運交北京圖書館的《趙城藏》是四三三〇卷又九大包殘卷，以後又陸續有所收藏，到目前爲止北京圖書館的收藏總數是四八一三卷。《趙城藏》自發現後多有流散，故地方圖書館亦有零星收藏，據調查這類收藏共四十四卷，其中有流落德國的一卷。1959年在西藏薩伽北寺又發現了三十一種五五五卷金藏印本。北京大學宿白教授因之撰寫了〈趙城金藏和弘法藏〉一文。這部分金藏刷印於蒙哥丙辰年（1256），印成後安置在燕京大寶集寺。經核對，薩伽寺發現的金藏與廣勝寺金藏是同一刻本的兩種印本，因此我們把這種印本稱爲「金藏大寶集寺本」，而把現存北京圖書館的金藏稱爲「金藏廣勝寺本」。此外，現存北京圖書館的金藏並不完全是同一印本，其中有金·大安元年（1209）的印本，印本上蓋有「興國院大藏經」印章。此印本現存八卷，我們稱爲

「金藏興國院本」；另有七卷亦區別於多數經卷，我們稱爲「金藏天寧寺本」。

(三)《金藏》的雕版

《趙城金藏》的發現是現代佛教文獻史上的一件大事。金元以來的著作中也有過幾條記載，但均被作了錯誤的解釋。如明人陸光祖爲《嘉興藏》作的序中稱：「昔有女子崔法珍，斷臂募刻藏經，三十年始就緒。當時檀越有破產鬻兒應之者。」此序所云崔法珍即金藏的募刻者。但後人說她是宋《磧砂藏》的募刻者；日本學者則稱她爲明人，所刻藏經爲明《嘉興藏》。如此誤解在《趙城藏》發現之前一直是作爲懸案而無法得到證實。

初步統計，現存《金藏》中見於卷尾及版行間的施經題跋約一四〇餘條，其中有年代可考者四十二條。這些題跋大致可說明如下問題。

(1)廣勝寺發現的大藏經刻造於金代。從四十餘處有記年的施資題跋中知道，其刻經時代處在金熙宗至世宗時期（1139～1172），涉及天眷、皇統、大德、貞元、正隆和大定六個年號，前後三十餘年。最早的年代是天眷二年（1139），見鳴帙《妙法蓮華經》卷三、卷五、卷六、卷七。這四卷經現存上海圖書館，其中兩卷卷首有標有「趙城縣廣勝寺」題字的扉畫，說明它們確爲《趙城藏》印本。蔣唯心曾提到日本人橋川時雄見過天眷年印造的《妙法蓮華經》卷七，但他自己「未見此本」。因此他把《金藏》雕印的最早年代確定在皇統九年（1149），其根據是見於日帙《大般若經》卷八十二的尾題。

(2)這部大藏經是由私人募資雕造的。《金藏》雕刻的施資者絕大多數爲晉南諸縣村民，涉及縣級地名二十餘個，比較集中於晉西南解州的夏縣、安邑、河津等地。在一四〇餘條施經題記中有明確地名而與解州有關的三十餘處。據題記，主持雕經的組織稱「天寧寺開雕大藏經版會」；此天寧寺在安邑境內。這即是《解州志》所載解州西二十里的靜林山天寧寺。就是說《金藏》是以解州天寧寺爲中心，由解州所屬各縣及臨近的長治（潞州）、臨汾地區及毗鄰的陝西個別地方的村民共同施資雕造的。施資者有施財數千貫雕經數十卷的大戶，也有僅能施財雕經一版二版的貧苦農婦。有的將自種的樹、自織的布、自養的騾，甚至一把雕經的刀子作爲資產奉獻出來雕造經版，充分反映了晉南信佛教的百姓雕經的熱情。

(3)是誰首倡並組織了這一龐大的雕經事業呢？這就涉及崔法珍其人。事實上崔法珍的事蹟並沒有被史書淹沒。《永樂大典》卷四六五〇有如下記載：「弘法寺在舊城。金・大定十八年（1178）潞州崔進女法珍印經一藏進於朝，命聖安寺設壇爲法珍受戒爲比丘尼。二十一年以經版達於京師。二十三年賜紫衣弘教大師，以弘法寺收貯經版及弘法寺西地與之。明昌四年（1193）立碑石。」此記載指出，崔法珍爲金代潞州人，她確曾集資刻過一部大藏，並將印本及經版進奉朝廷，經版收貯在燕京弘法寺。現存《金藏》的施刻題記中涉及潞州的近二十條，刻經範圍均爲重要的大乘經論，說明地處晉南的潞州是《金藏》雕造最積極的贊助地區。我們有理由說，在同一時期由崔法珍向朝廷呈送的大藏經只能是晉南百姓共同雕造的《金藏》，而它的首倡者就是潞州人崔法珍。

(四)《金藏》的補刻

《金藏》經版安置於弘法寺後，在金代有記載的印經活動至少有過兩次。時至元初，由於經版部分損壞而進行補雕。補雕《金藏》在現存《金藏》題記中有明文記載，蔣文對此亦有詳盡考證。問題是補雕的年代。從《金藏》題記中「宣差大名府路達魯花赤納鄰蒙古提舉補修雕造」一語看，補雕《金藏》事當在1224至1271年間。《金藏》題記中見於這一時期有記年的題記還有六則，其中四則爲壬寅年（1242），另有戊戌年（1238）一則，癸卯年（1243）一則。這說明補雕《金藏》最集中的年代應在1242年前後，此時正值元太宗執政時期。這與《至元辨僞錄》卷五中「太宗則試經

造寺，補雕藏經」及耶律楚材《湛然居士文集》所錄「補大藏經板疏」詩所表述的年代大體相合。然而發現於河北曲陽的一則〈覺辯大師源公塔銘〉云：「都城弘法寺補修藏經版，以師爲提領，三年雕全，師之力居多焉」。此銘文撰於「大朝戊子歲」。據收錄此銘文的《曲陽縣志》推算此年爲金・正大五年（1228），即成吉思汗去世的第二年。是年其四子拖雷監國，元太宗尚未立汗。此塔銘指出了元初補雕弘法《金藏》這一實事，但把時間說在元太祖之時，且已完成。這與現存《金藏》的實際補雕年代不符。我認爲這不是銘文的錯誤，而是推算者的誤識。據銘文，覺辯坐化於丙午年（1246），塔銘不可能立在覺辯去世前十八年，因此「戊子歲」應是元世祖至元二十五年（1288）。此年雖距覺辯死已有四十二年，但後人在先師故去數十年後爲其立碑事還是有過的。

(五)《金藏》的校補與《弘法藏》

《金藏》補雕後曾有印本行世，此即金藏大寶集寺本。此本何以會運藏西藏，這裡不再詳論。大寶集寺本刷印於蒙哥丙辰年，說明補雕《金藏》在蒙哥時代已經完成。這樣，就又有了一次校補問題。《佛祖歷代通載》卷二十一載：「弘法寺藏經經版歷年久遠，（世祖）命諸山師德校正訛謬，鼎新嚴飾補足，是傳無窮。」對此宿白教授文中有專門論述。他認爲元世祖主持的這次《金藏》的校補，首先是增補了「弘法入藏錄及拾遺」，編入的經律論七十五部二五六卷；其次是「蕃漢對勘」，並指出「至元錄即世祖校補弘法舊版後之詳目，亦即元弘法藏」。我們據此與現存《金藏》作了核對，發現《至元錄》與現存《金藏》並不是一回事，出入很大；《至元錄》中所云弘法入藏錄也與現存《金藏》有相當差異。對此作何解釋呢？只有兩種可能，一是這次校補不是據弘法入藏錄進行的；再一種可能是確有一種新的弘法大藏的雕造，其目錄即弘法入藏錄。日本學者小野玄妙就持這種觀點，這與宿白教授的觀點不同。小野所云《弘法藏》是在弘法舊版基礎上重新雕造；而宿白教授所云《弘法藏》則是弘法舊版的增補。《弘法藏》問題不是現在才提出的，元・至順三年（1332）吳興妙嚴寺所刻《大般若經》卷一的題記中已有「大都弘法」之稱。如果是重新雕造，在弘法寺就會同時有兩幅大藏經版，我認爲這種可能性很小。第一，如果是重新雕造必爲官版，其刻造年代當在元世祖校補《金藏》完成的至元二十四年（1287）前後，其經版不可能在短期內損壞。然而就在此後不到二十年的大德年間，京師高僧溥光則只知「藏經板本在浙右」而不知或不重視在京城有《弘法大藏》事，說明《弘法藏》絕非新雕官版。第二，有確鑿證據說明在世祖去世不久的元仁宗至文宗年間，元官方確曾新雕過一部官版大藏，版貯官署金王府。近年發現於北京智化寺的幾卷元藏就是這種藏經的殘存部分。我認爲，所謂《弘法藏》就是經元初補雕的《金藏》，只因歷時久遠，人們已不了解它從晉南運藏弘法寺的這段歷史；加上缺少檢校之人，使《金藏》的雕印史鮮爲人知，故世人只知有大都弘法而不知有崔刻《金藏》。也因弘法經版殘損嚴重，雖經校補仍難以官版面世而受到冷遇，故此在世祖去世後元政府又進行了一次官版大藏的雕造。再拿《至元錄》與智化寺元藏比較，發現二者十分接近，而《金藏》與《至元錄》相比，編次相差五十餘字。很顯然世祖命諸山師德校補弘法經版，目的是要編輯一部權威性的官版大藏，但未能實現，只編了一部《至元錄》。這一願望在仁宗至文宗朝才得以實現。現存《金藏》在中統三年（1262）即已運至趙城，說明它與世祖校補弘法《金藏》關係甚微。

(六)《金藏》的底本

蔣文云：「崔氏刻藏最爲一目瞭然之特色者，即在覆刻北宋官版大藏經。」這是數十年來學界推崇《趙城藏》的主要原因。《開寶藏》是我國第一部刻本大藏，現僅存十三卷。《開寶藏》全貌只能從《開寶藏》刻印後留下的

資料來推斷，其中當數成書於宋・崇寧三年（1104）的《大藏經綱目指要錄》。這是惟白閱《開寶藏》所集的一部提要式著作。我們將現存《開寶藏》與《指要錄》核對，帙號無一差錯。拿現存《金藏》與《指要錄》對照，它們無論在帙號、分卷及內容方面幾乎完全一致。在重編《中華大藏經》過程中遇到一些難以解釋的疑問，如《金藏》的千字文編次在《大般若經》後與宋元諸藏均異；晉譯《華嚴經》諸藏爲六十卷本，《金藏》爲五十卷本。按照一般的情況應查對《開元錄》，但《開元錄》在上述問題上與宋元諸藏同，《指要錄》却與《金藏》一一吻合。這說明《指要錄》是《開寶藏》的實錄，而《趙城藏》則是《開寶藏》的覆刻藏。《指要錄》止於「英」帙，與《金藏》「天」至「英」四八〇帙的內容全同，這是《開寶藏》初雕本的內容。《開寶藏》初雕本完成後的一百餘年間陸續有所增補，如惟白所述，當時的「官印版」又增加了經傳三十帙和未入藏的二十七帙。現存《金藏》的個別經本中留「大宋咸平元年（998）奉勅雕造」、「紹聖二年（1095）雕造」及大宋・景德元年（1004）、天聖三年（1025）、六年、九年等原雕經題記及譯經、講經題款，表明《開寶藏》的續刻持續到宋哲宗年間，而這百餘年續刻的內容亦已反映在《金藏》中。現存《金藏》「杜」至「轂」帙的北宋新譯經即惟白所云經傳三十帙；「振」至「奄」帙的宋以前翻譯經論即惟白所云未入藏二十七帙。此外金藏收錄的「岫」至「畝」帙的天台宗著述及「我」至「勸」帙的法相宗著述是宋仁宗天聖四年勅命「編聯入藏」的；「起」帙以後的其他史傳著述亦有奉勅入藏的記載。總之，《金藏》是《開寶藏》的覆刻藏是毫無疑問的。這不僅在內容方面，在版式上亦可作印證。現存《金藏》前四八〇帙及續刻的經傳三十帙和未入藏二十七帙均爲卷子裝，每版二十三行，每行十四字，這是《開寶藏》原式。至於其後的其他著述類典籍則多有不同，有的與發現於應縣的《遼藏》極似，有的與福州版大藏相近。此種情況是反映了《開寶藏》原貌，還是另有原因，尚難論定。値得注意的是，這類典籍中有相當部分是未經傳世的孤本珍品，說明《金藏》內容在《開寶藏》基礎上又有新的突破，從而使它的收經總數達到七千卷之巨。這是宋元時代其他任何大藏所無法比擬的；這也是我們選用《趙城藏》作底本重編《中華大藏經》的原因之一。

〔參考資料〕 蔣唯心《金藏雕印始末考》；周叔迦《大藏經雕印源流記略》；宿白《趙城金藏和弘法藏》。

金大城（700～774）

新羅人。爲佛國寺、石窟庵（石佛寺）之創建者。官至大匡輔國崇祿大夫，景德王十年（751）辭去官職，爲祈前世父母冥福、現世父母長壽，以及國家平安，遂於慶州建立佛國寺與石佛寺。及寺成，請沙門神琳、表訓分別住持。

關於其前世、現世因緣，《三國遺事》卷五云（大正49・1018a）：

「牟梁里之貧女慶祖有兒，頭大頂平如城，因名大城。家窘不能生育，因役傭於貨殖福安家。（中略）時有開士漸開欲設六輪會於興輪寺，勸化至福安家。安施布五十疋，開呪願曰：檀越好布施，天神常護持，施一得萬倍，安樂壽命長。大城聞之，跳踉而入，謂其母曰：予聽門僧誦唱，云施一得萬倍，念我定無宿善，今茲困匱矣，今又不施，來世益艱，施我傭田於法會，以圖後報何如？母曰善！乃施田於開，未幾城物故。是日夜，國宰金文亮家有天唱云：牟梁里大城兒今託汝家。家人震驚，使檢牟梁里，城果亡。其日與唱同時有娠生兒，左手握不發，七日乃開，有金簡子彫大城二字，又以名之。」

同書又載，大城好遊獵，一日登吐含山捕一熊，宿山下村，有夢，夢中將爲熊所變之鬼所啖，怖懅請赦。鬼曰：爲我創佛寺，城誓之

曰諾。夢醒，汗流被褥，此後禁獵，並爲熊創長壽寺於捕地云云。

〔參考資料〕《三國史記》。

金山寺❶

㈠**位於江蘇鎮江西北的金山上**：相傳創建於東晉元帝（317～321）或明帝在位期間（322～325）。原名澤心寺。梁武帝時，帝夢一神僧告曰：「六道四生，受苦無量，何不作水陸普濟羣靈，諸功德中最爲第一。」遂召集寶誌等高僧於天監四年（505），在此寺舉行水陸法會。唐代時，著名高僧法海（人稱斐頭陀）入山挖土得金，遂名金山。金山寺之名亦始於此。

北宋眞宗大中祥符年間（1008～1016），帝夜夢遊金山寺，乃改名龍遊寺。徽宗政和四年（1114）曾一度改爲道觀，易名「神霄玉清萬壽宮」。不久，即恢復爲佛寺。清・康熙二十五年（1686），帝南巡金山寺，在山頂上見大江東去，羣山西來的風光，遂揮毫寫下「江天一覽」四字。後人即將康熙御筆勒石之亭，名「江天一覽亭」。金山寺自此亦易名爲江天寺。然因地處金山之西，又因民間《白蛇傳》中「水漫金山寺」的故事流傳，故世人仍稱之爲金山寺。

寺宇依山勢而造。山、寺混爲一體，獨具風格，素有「金山寺裹山」之稱。自古以來，文人墨客、僧侶多遊住於此，因此有不少詩文皆與此寺有關。

殿堂之建築有天王殿、大雄寶殿、藏經樓、念佛堂、留宿處、方丈室、紫竹林等。傍依山根，通過回廊、回檐、石階相接，形成樓上有樓、樓外有閣、閣中有亭的精巧建築。七峯頂、妙高台、楞伽台等聯綴於山腰。留玉閣、大小觀音閣圍繞山頂。慈壽塔、江天一覽亭矗立於山巔，規模宏大，精巧壯麗。其中，慈壽塔，乃清・光緒二十五年（1899），隱儒以磚木重建而成。八面七級，每層都有回廊，四面通風，可以遠眺全景。

又，寺周圍有朝陽、白龍、法海、羅漢等洞。山下寺門前有人工湖，山色湖光，景色秀麗。西元1948年三月，寺內發生大火（金山歷史記載共經歷七次火災），主要建築盡化爲灰燼。其後，經多次重新整修擴建，面貌煥然一新。現已被闢爲金山公園。

㈡**位於福建福州西郊洪塘村**：始建於宋・紹興年間（1131～1162），後遭洪水沖毀，明代再建。現存建築係西元1934年由羣衆捐資所重建，主要建築爲高約十公尺的塔，造型簡樸，當閩江滿潮時，塔浮江心，相當壯觀。

〔參考資料〕《金山志》；常盤大定、關野貞（合著）《支那佛教史蹟解說》卷四。

金山寺❷

位於朝鮮全羅北道金提郡母岳山西麓。又稱金山佛寺。相傳係百濟・法王元年（599）所開創的名刹。新羅統一時代景德王六年（747），眞表再建此寺（一說眞表於惠恭王二年重建此寺），並奉彌勒菩薩爲本尊，定《瑜伽論》與《唯識論》爲所依經典。此後，本寺遂成爲朝鮮半島法相宗的根本道場。

後來，本寺遭受元朝與豐臣秀吉的攻伐，幾乎全毀，現存建築物爲李朝・仁祖十五年（1637）所再建，然其中之石造舍利塔、六重石塔則係創建時期所建，均爲寺寶。此外，彌勒殿被指定爲國寶級的國寶。殿中所安奉的彌勒像，高十一點五公尺，爲韓國最大的塑像。

〔參考資料〕《三國遺事》卷二；《朝鮮佛教通史》上編。

金字經

指以金泥書寫的經典。漢譯佛典、西藏譯及西夏文佛典等，皆有金字經。通常係將金字書於紺紙（藍染）之上，稱爲紺紙金泥。另亦有使用紫紙或白紙者。西藏經典則係於紺紙上敷以黑漆，其上則以金泥、銀泥隔行交替書寫。又據佛經所載，印度古來即有類似之金字經存在，然其實體不詳。《正法念處經》卷四

十云（大正17・235b）：「曾於過去久遠世時，兜率天王下閻浮提，（中略）以心憐愍夜摩天故，故留一珠。（中略）復觀彼珠，其中則有金書文字。」

又，中國、朝鮮、日本等地亦嘗盛行金字經之製作。依《辯正論》卷四所述，與梁武帝同時代的北魏安豐王延明及中山王熙，嘗書金字《華嚴經》一部，盛於五香橱、四寶函中，於靜夜良辰清齋行道。日本方面，奈良朝則有官設的金字經所。

金地藏（705～803）

新羅僧。俗姓金。名喬覺。生於王室之家。心慈而貌惡，穎悟天然。七尺成軀，頂聳奇骨，力可敵十夫。嘗自誨曰：六籍寰中三清術內，唯第一義與方寸合。後落髮涉海入唐，居安徽九華山。其間，師嘗爲毒螫，相傳有山神婦女作禮饋藥。又，師素願持四大部經，遂下山至南陵。有信士爲繕寫，乃得以歸山。至德（756～757）初年，諸葛節率村父登山，師閉目石室中。其房有折足鼎，鼎中唯白土與少米。郡老見師苦行若此，乃相與同構禪宇。不累載而成大伽藍。此即九華山之化城寺。

據《宋高僧傳》卷二十所載，師於貞元十九年夏，忽召衆告別，旋跏趺而滅，春秋九十九。後人以師爲地藏菩薩之化身，九華山亦成爲中國佛教徒心目中之地藏菩薩應化之道場。

◉附：印順〈地藏菩薩之聖德及其法門〉（摘錄自《妙雲集》下編⑪）

九華山之地藏菩薩

中國有四大名山，即四位大菩薩的應化道場。五臺山文殊菩薩、峨眉山普賢菩薩、南海普陀山觀世音菩薩、九華山地藏菩薩。此四大名山，有許多寺院，幾乎全以本山的菩薩爲中心，如五臺山寺院，皆供文殊菩薩；普陀山寺院，皆供觀音菩薩爲本尊等。這樣，四大名山即爲四大菩薩的應化道場，也就成爲全國佛教徒朝拜的聖地。

九華山在安徽的青陽縣，本名九子山，唐・李白至九子山時，見九峯如華，後來因之又名九華山。唐代的中國佛教，正如日麗中天，東傳至日本、韓國，日、韓等國有不少僧人來中國求法，或學儒學、政治等。那時韓國分爲三個國家，即新羅、高句麗、百濟。有新羅王子發心出家，名地藏比丘，於唐太宗貞觀四年，來中國參學。最初隨處參訪，遊化數年，後至南中國的安徽省九華山，見深山中有盆地，即於此山結廬苦修。不知過了若干年，爲地方士紳諸葛節遊山時所發現。見此一和尚，住的是石洞茅蓬，破鍋殘粒中摻有一些白土，生活異常清苦。詢知是新羅王子，遠來中國求法，諸葛長者深感未盡地主之誼，於是發心提倡，爲地藏比丘修建寺院。九華山主姓閔，家財甚富。建寺必得請閔公布施山地，閔公對地藏比丘也非常敬仰，問他要多少地，地藏答道：「一袈裟所覆蓋地足矣。」時地藏以神通力，袈裟一披，蓋盡九華，於是閔公將整個九華山地，全部布施供養。閔公爲地藏護法，其子也隨地藏比丘出家，法名道明，爲地藏的侍者。現在所見的地藏菩薩像，兩旁有一老者及少年比丘，即閔公父子。寺院建成後，各方來參學者甚衆，新羅國也有不少人來親近供養。九華山高且深，寺衆增多，生活即發生問題，煮飯還要摻拌白土（此土色白而細膩，俗稱觀音土），其清苦可想而知，故當時稱之爲「枯槁衆」。寺中大衆只是一心爲求佛法，而完全放棄了物質享受的要求。地藏比丘及大衆在九華山的影響甚大，後來新羅國王得悉，即派人送糧食供養。地藏比丘一直領導此精進苦行的道場，至唐・開元二十六年七月三十日涅槃，世壽九十九歲。大家都直覺到：地藏比丘實爲地藏菩薩的化身，是地藏菩薩來中國的應化，所以大家稱之爲地藏菩薩，而九華山即成爲地藏菩薩應化的道場，成爲中國四大名山之一了。特別是每年七月三十日，九華山香火尤其鼎盛。地藏菩薩自有他特殊的因緣感應，才能得到民間一致的信仰。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷二十；《海東繹史》。

金佛寺

泰國著名佛寺之一。位於曼谷中央火車站附近，以寺內供奉一尊全部由黃金鑄成的大佛而得名，又稱泰密寺。金佛高約三公尺，重五點五噸。此寺建於1955年，外貌呈尖塔形，高高聳立，而五扇大門建得比金佛矮小，以防金佛被盜。

寺內所供的金佛盤膝而坐，寶冠巍峨，肩寬腰細，右手垂膝，左手向上置於腹臍前，垂目下視。鑄造年代不詳，約鑄於十二、三世紀。相傳金佛鑄成之後，為避免歹徒覬覦，遂於金佛外面塗上二吋厚的泥土。直至1955年，收藏此尊金佛的小廟住持，某天夜裡，忽見置於露天的大佛佛頂放光，大為驚奇。翌日立即電告佛教總會，請派專家及高僧前來研究、鑑定，方始發現泥土內部的金佛，於是舉國歡喜參拜。後由一位華僑捐資五萬美元，恭建寺宇作為供奉金佛的場所，此即金佛寺之由來。

金克木（1912～　　）

現代中國學者。安徽壽縣人。專研梵文、印度文學與比較文化。1941年留學印度，1946年回國。先後執教於武漢大學哲學系與北京大學東方語言系。著作有《梵語文學史》、《印度文化論集》、《比較文化論集》等書，譯有《雲使》、《伐致呵利三百詠》等書。

金吞虛（1913～1983）

韓國近代禪僧。在未入佛門以前，精研儒學，受教於畿湖學派崔益鉉之派下。嘗與高僧方漢岩書信往來，以解疑惑。二十四歲決心入山。入山後十五年間，杜門不出，默言參禪，勇猛精進。後任月精寺祖室及五台山練修院長等職，指導雲水衲子。此外，又任中央譯經院首任院長，致力於韓文大藏經之刊行。1983年寂於江原道五台山月精寺方山窟，享年七十一。

師知識賅博，尤精於東洋哲學，嘗應聘於日本東京大學、台灣大學開設講座，為國際知名學者。譯有《華嚴經》、《楞嚴經》、《起信論》、《般若經》、《圓覺經》等書。

金東華（1902～1980）

朝鮮佛教學者。出生於慶北尙州郡尙州面書谷里。號雷虛。十二歲於尙州面東海寺出家，翌年於南長寺受沙彌戒。二十二歲於地方學校畢業後至日本，二十七歲畢業於東京立正大學專門部宗教學科。回國後，以南長寺慧峯為師，受「雷虛」之法號。後再渡日本，畢業於立正大學宗教學科，且研究佛教史。三十五歲擔任立正大學專門部宗教學科專任講師，四年後辭職回國。回國後，歷任慶北佛教協會總務、五山佛教學校校長、京城惠化專門學校講師、東國大學教授、佛教文化研究所長等職。又在漢城大學、高麗大學、成均館大學等校開課，並兼任高等考試委員、大邱能仁高等學校校長、學術院終身會員等。

師之著作頗多，主要論著有《佛教讀本》上、下卷（與權相老氏共著）、《新編佛教聖典》、《佛教學概論》、《佛教大意》、《三國時代之佛教思想》、《韓國哲學思想史》、《原始佛教思想論》、《唯識學概論》、《俱舍學概論》等書。

〔參考資料〕東國大學校出版部《東大七十年史》；《金東華博士古稀記念特輯》（《佛教學報》第八輯）。

金法麟（1899～1964）

朝鮮近代政治家、佛教學者。慶州永川人。號梵山，筆名鐵啞。十四歲於東萊梵魚寺出家，十七歲時受比丘戒。1919年三一運動時，參加嶺南佛教獨立運動。二十三歲時，留學法國，二十八歲於巴黎大學哲學科畢業後回國。三十二歲至日本駒澤大學研究佛教學。曾在東京組織朝鮮青年同盟。歸國後，十餘年間

在多率寺、海印寺、梵魚寺等講授佛教思想，參與佛教青年會、佛教維新會、卍黨、佛教青年同盟。嘗因卍黨事件及朝鮮語學會事件入獄兩次。

1945年師任佛教中央總務院長，推動佛教的革新運動。1947年以後，歷任東國學院理事長、第三屆民議員、首任原子能委員長、東國大學校校長。著有關於政教分立的《三．一運動與佛教》、《關於十二因緣》等書。

〔參考資料〕 東國大學校出版部《東大七十年史》。

金南泉（1868～1936）

朝鮮僧。慶南陝川郡伽倻面舊源洞人。名翰圭，自號牛頭山人、白岳山人。幼時通曉詩書百家三語，十六歲入伽倻山，從趙信海出家。後住錫海印寺白蓮庵精進修道，十八歲時受玩虛伕涉之印可。其後，嘗就金泉青岩寺混元、桐華寺內院晦應等人，學習四集、四教、《楞嚴經》、《般若經》、《起信論》、《華嚴經》及禪門拈頌、傳燈錄。三十七歲時，擔任海印寺總攝，糾正僧風，整修寺刹，致力宣揚禪宗。翌年，於東萊梵魚寺、五台山上院禪院安居參禪。年四十一，在海印寺金剛戒壇從金靄山受具足戒及菩薩戒。後成爲東萊布教所與梵魚寺臨濟宗中央布教所之布教師，並決心藉布教師之身份籌款興建禪學院。及五十四歲，乃與釋王寺康道蜂、梵魚寺金石頭、吳惺月等禪友，於漢城安國洞創建禪學院。年六十九示寂於漢城禪學院。弟子有寶峯、俊杓、昔珠、正一、一夫等人。

〔參考資料〕 《南泉禪師文集》。

金毗羅（梵Kumbhīra，藏Kum-bi-ra）

中印度王舍城的守護神，也是藥師十二神將之一、般若守護十六善神之一。譯爲威如王或蛟龍。有謂此護法神是龍王，又說是夜叉神王。象頭山有祭祀此神的宮殿。

據《興起行經》卷下所載，佛陀在耆闍崛山經行時，提婆達多舉崖石擲佛，金毗羅忽現身以手接石。又，當佛對治外道時，金毗羅天童子經常在空中示現大夜叉身，以助佛化道。《大寶積經》卷三十六〈金毗羅天授記品〉亦說，金毗羅供養佛而得授記；《長阿含經》卷十二〈大會經〉中說，金毗羅神的住處是在王舍城的毗富羅山。而談論此神最爲詳細的《金毗羅童子威德要法》（唐．不空譯）曾載，釋迦如來於忉利天現大光明，化作千頭千臂的金毗羅童子形，以訶梨勒果療治諸病云云。

〔參考資料〕 《藥師如來本願經》；《大孔雀呪王經》卷中；《陀羅尼集經》卷三；《金光明最勝王經》卷九；《玄應音義》卷五；《灌頂經》卷十二；《藥師琉璃光七佛本願功德經》卷下；《大日經疏》卷二。

金芿石（1900～1965）

朝鮮佛教學者。全南昇州人。號玄石。初在順天松廣寺學修大教科，後渡日本留學。1928年自東京駒澤大學預科畢業。1931年畢業於京都龍谷大學文學部。回國後，歷任普成中學、惠化專門學校、東國大學的教授，又曾在大學院講說「華嚴學概說」與《華嚴五教章》。1960年，被任命爲佛教大學校長。1962年十二月，東國大學授予名譽哲學博士學位。著有《華嚴學概論》、《佛陀與佛教文學》、《佛教學概論》、《三論學之眞理性及其歷史性》等書。

〔參考資料〕 東國大學校出版部《東大七十年史》。

金剛山

朝鮮第一名山。位於江原道淮陽府之東。標高一千六百餘公尺，有一萬二千峯。又名皆骨峯。因山中多楓樹，故又稱楓嶽。又因新譯《華嚴經》卷四十五〈菩薩住處品〉謂，金剛山爲法起菩薩常住說法之處，故古來朝鮮僧侶多入此山建菴修行，此山遂成爲朝鮮佛教之聖地。

全山分內金剛、外金剛二部份，皆由白石

構成。因受河水侵蝕，峯巒極為險峻，河水所到之處，即成飛泉急湍。岩白水清，楓葉為彩，堂塔隱現其間，風景之美堪為半島之最。此山中央有高麗太祖所創建的正陽寺，寺中有歇醞樓，地形殊勝。寺北有萬瀑洞九潭之勝景，洞壁有楊士彥所題「蓬萊楓嶽元和洞天」八大字。字畫飛動，栩栩如生。內有摩訶衍的普德窟，凌駕虛空而成，結構奇特。

山南有長安、表訓二寺，寺中收藏許多元朝以降的古器。西北有靈源洞，自成一境。東稱四水沽。過此，則為楡岾寺，乃朝鮮三十一本山之一。寺東北方有九龍洞大瀑布，瀑布從高峯飛下，截分九層，據稱每層皆有一龍守護，故稱九龍洞大瀑布。

全山之寺院除上述之外，另有長安寺、鉢淵寺、神溪寺等。其中，以新羅・法興王元年（514），眞表所創建的長安寺為本山造寺之始。其後，文武王（661～680）營建義湘、表訓、懷正等寺刹。此後本山遂成為朝鮮佛教的大叢林，現今尚存於山上的大小寺院，數量頗多。

〔參考資料〕《東國輿地勝覽》卷四十七；《朝鮮寺刹史料》卷下。

金剛杵（梵vajra，藏rdo-rje）

密教法器。又稱金剛智杵、堅慧杵。音譯為跋折羅、伐折囉、嚩日羅。為帝釋天、執金剛神、大力金剛、金剛手諸尊之執持物，亦為密教行者修法所用之法器。此物本為印度人所使用之武器，密教用以象徵具有摧破煩惱之佛智。

據《蘇婆呼童子經》所載，金剛杵之長度有八指、十指、十二指、十六指、二十指等五種。《陀羅尼門諸部要目》則謂長十六指為上，十二指為中，八指為下。日本奈良東大寺法華堂之執金剛神所持之金剛杵，其形長大，正倉院所收藏之三股杵，杵尖銳利，皆不脫武器之形狀。然隨著時代之推移，金剛杵漸呈形式化，而今之所用，皆短小、且鈍拙不銳利。前引二書另載，其材質可用金、銀、銅、鐵、石、水晶、佉陀羅木、白檀木、紫檀木。然今則多用黃銅（銅與鋅之合金）鑄造。

金剛杵之種類，依杵兩端之分股而有獨股、二股、三股、四股、五股、九股，以及塔杵、寶杵與一端三股一端二股之人形杵等多種。其中，塔杵、寶杵、獨股、三股、五股稱為五金剛杵，常與五種鈴併用，分別表佛部大日如來之法界體性智、寶部寶生佛之平等性智、蓮華部阿彌陀佛之妙觀察智、羯磨部不空成就佛之成所作智、金剛部阿閦佛之大圓鏡智。但塔杵、寶杵之出處不詳。人形杵亦不見載於經軌之中。獨股、三股、五股最為常用。經軌所謂之跋折羅多指三股杵。

除此之外，《微妙曼荼羅經》另舉金剛智慧菩薩金剛杵、寶部金剛杵、蓮華部金剛杵、羯磨金剛杵、如來最上金剛杵、忿怒金剛杵、微妙心金剛杵等。

〔參考資料〕《大日經疏》卷五、卷六；《金剛頂經疏》卷三；《密門雜抄》；《瑜伽瑜祇經》；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《慧苑音義》卷上。

金剛界（梵vajra-dhātu，藏rdo-rje-dbyiṅs）

密教根本二部之一。「胎藏界」之對稱。略稱金界。據《金剛頂經》、《大教王經》所說，此金剛界由佛部（中）、金剛部（東）、寶部（南）、蓮華部（西）、羯磨部（北）等五部組成。表大日如來之智法身，其體堅固如金剛，雖沉淪生死但不壞滅，反有摧破一切煩惱之妙用，故稱金剛界。此界具有智、果、始覺、智證諸義。

又，此金剛界若以圖顯之，稱金剛界曼荼羅。現圖曼荼羅有九會，但周圍八會唯依中央之羯磨會而示其別德妙用。羯磨會之中台有五大月輪，五佛坐之。五佛即五部，中央大日如來是佛部，其理智具足，覺道圓滿。東方阿閦如來是金剛部，屬菩提心發生之位，相當於四季中之春天，表萬物生長之德。南方寶生如來是寶部，屬既生之菩提心熾盛位，如夏季草木

繁茂。西方無量壽如來是蓮華部，乃得菩提果之位，以大悲心入生死界為衆生說法除其疑，如秋天草木結果實。北方不空成就如來是羯磨部，乃成辦事業之位，如冬天萬物休止而貯藏入春可發生作用之能。阿閦佛等四佛是大日如來之別德，故五部亦由佛部開展而成。

又，金剛界大日如來結智拳印。其傳承次第爲大日如來、金剛薩埵、文殊、龍猛、龍智、金剛智、不空。其中，金剛智與善無畏相互之間曾作法門之授受。

〔參考資料〕《金剛頂經開題》；《祕藏記》；《大日經義釋演密鈔》卷七；《十住心論》卷十；《金剛界曼荼羅鈔》卷上；《兩部曼荼羅義記》卷四；《大日經疏》卷一；高井觀海《密教事相大系》。

金剛乘（梵Vajra-yāna）

泛指密教，或指相對於右道密教（即眞言乘，Mantra-yāna）的左道密教。又稱爲怛特羅派（Tāntrika）。

按，密法與咒法在《吠陀》以後的婆羅門教中具有重要意義。佛教也並非全面性的排斥，如在原始佛典中即曾出現咒法。之後，佛教內部曾發展出各種密咒與陀羅尼。到五、六世紀左右，又形成印契（mudrā）與曼荼羅（maṇḍala）。但是，密教之確立，則是在《大日經》、《金剛頂經》出現的七世紀後半葉。其時，密教以大日如來爲首，加上大威德明王、不空羂索觀音等特有諸尊，將古來之佛教與婆羅門教諸尊配列組合成爲系統化的曼荼羅，而且制定儀式，並將印契與明咒的使用，組織在儀軌之中。

《大日經》引用《華嚴經》系統，立「即事而眞，當相即道」的教說，並依據般若與大悲方便的思想，包容攝取婆羅門教及各種民間信仰。《金剛頂經》雖然是依瑜伽行派的心識說所組成，但也含有正面肯定愛慾的大樂（mahāsukha）思想。這兩部經典均不同於後期大乘之傾向於觀念化，而側重於承認現實事象當體的實相，且糅入印度教（即包容當時民間宗教而復興的婆羅門教）信仰。

在密教思想興隆之後，乃衍生出右道密教（眞言乘）及左道密教（金剛乘）。前者以《大日經》爲中心，構成理論化的密教；後者承續《金剛頂經》的思想系統，發展成較具實際趨向的密教。其後，眞言乘未有較大的發展，而金剛乘則與印度教結合，發展得極爲隆盛，甚至在十世紀以後幾乎遍布在整個印度佛教圈。

在印度佛教史上，因陀羅部底（Indrabhūti）王對金剛乘的隆盛，貢獻頗大。其著作《智慧成就》（Jñānasiddhi）與印度教的性力派（Sāktāḥ），關係甚爲緊密。所謂性力派，即從女神杜爾嘉（Durgā）的崇拜轉變成崇拜其性力（śakti），進而發展出肉欲主義修行法的宗派。此肉欲主義雖然具有濃厚的淫猥傾向，但却受到印度人的接納，以致金剛乘急速地普及於奧利薩、孟加拉地區。尤其八世紀以降，此派受到該地的波羅（Pāla）王朝之庇護，教團益發隆盛，幾乎遍及印度全島。

創建波羅王朝的瞿波羅（Gopāla），在首都建造歐丹多富梨寺（Odantapuri），其子達摩波羅（Dharmapāla）在恆河河岸上建超戒寺（Vikramaśila）；此二寺皆爲金剛乘的根本道場。尤其是超戒寺，在此後以迄十三世紀初佛教被回教徒滅亡之前，一直極爲興隆。

在提婆波羅（Devapala）之時，與印度教性力派結合的金剛乘，其隆盛情況抵達顚峯，衆多的怛特羅（tantra，密續）被製作出來。《祕密集會》（Tathāgata-guhyaka）與《成就法鬘》（Sādhanamālā）等金剛乘的代表性著作，也於此時問世。這些都在禪定及冥想以外，頻頻使用眞言（mantra）與洋特羅（yantra），更容許强烈性的藥物及肉體性的放縱，藉助肉體的昂奮以獲致一種神祕體驗的境界，認爲該境界即爲勝義出世間悉地（siddhi）。而使金剛乘形成體系化的，是時輪派（Kāla-cakra-vāda）的教義。時輪派將被過去現在未來三時所制約的迷界，稱爲時輪；又說

欲從時輪解脫，須依據超越時間、空間的本初佛（Adi-buddha）思想；此本初佛就是金剛薩埵。此時輪教義除有印度教性力派的基調之外，也包含濃厚的毗濕奴派與瑜伽派色彩。

金剛乘之所以與印度教融合，是爲了因應印度當時的社會。亦即印度人爲了因應當時興起的回教侵略，所發展而成的宗教產物。但是在十三世紀初葉（1203），回教徒燒燬超戒寺時，該寺僧尼悉遭殺害，金剛乘的發展遂於印度中絕。

金剛乘的代表性學者爲蓮華生（Padma-saṃbhava）。蓮華生出現於八世紀左右，曾被延聘入西藏創建喇嘛教。其後，不二金剛（Advayavajra）、寶積靜（Ratnākaraśānti）、般若伽羅末提（Prajñākaramati）、那洛巴（Naropa）等相繼出現於超戒寺。此外，在十一世紀出現的阿底峽（Atiśa）是顯密兩教的大學者，對西藏喇嘛教學的形成也占有極爲重要的地位。

◉附一：松長有慶〈印度密教研究之現況及其研究方法〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》⑫）

當以梵文表示密教時，「金剛乘」可說是最普遍的語詞。該詞也存在於原典中，而且日本密教也在使用。

自古以來，「金剛」就被認爲具有「金剛石」或「作爲戰鬥工具的金剛」的意思。《大日經疏》卷一：

「金剛喻實相智。過一切語言心行道，適無所依，不示諸法，無初中後，不盡不壞，離諸過罪，不可變易，不可破毀，故名金剛。如世間金剛寶有三事最勝。一者不可壞故。二者寶中之上故。三者戰具中勝故。此與釋論三種金剛三昧中喻意相同。」

亦即就性質的堅固、價值的無比貴重，以及武器之優越而言，金剛是世間最好的。《大日經疏》認爲《釋論》（《大智度論》）卷四十七中所說的三種金剛三昧的比喻，即此三者之大要。

據此可知，後期密教以金剛爲空性（Śūnyatā）爲最高之眞實。甚而以具體的五鈷金剛形，作爲如來五智的象徵。加上向來的金剛之概念之後，密教獨特的象徵哲學，遂巧妙地在其中衍生出來。所謂的「金剛乘」，即具有此等性質的大乘佛教中的最高之教。

但是，如果探討印度密教的經典、儀軌與怛特羅，則「金剛乘」的用例，實只限於《金剛頂經》，或屬於《金剛頂經》系統的與怛特羅教有關的文獻；而不見於《大日經》系或初期密教經典。因此，如果以「金剛乘」來表示密教全體，或將它限定爲俗稱左道密教的印度後期密教，則不能不說已失却其本意。換言之，「金剛乘」的本來意義，是指印度中期密教的代表經典（瑜伽部密教的《金剛頂經》），與繼之而來的後期密教（無上瑜伽密教）的總稱。

因此，一般所通用的「密教」用語，顯然有誤用的情形。亦即：(1)由於受日本的顯教、密教對立的意識所左右，而認爲在波羅蜜乘、顯教之外，還有獨立之眞言乘的密教存在；(2)認爲「眞言乘」是指《大日經》、《金剛頂經》等印度之純正密教，而「金剛乘」是左道密教。這樣的論調，不能不說是毫無根據的誤解。

◉附二：呂澂〈印度佛學源流略講〉餘論（摘錄）

密教開始於第七世紀。到第八世紀以後，性質逐漸同印度教相接近，愈益離開了佛教的面貌，一般稱之爲「左道」。以後的發展，更加不純，特別是主張性慾的瑜伽，一般也稱爲「左道瑜伽」。由於他們也講般若、苦等教理，主張空性，並說這種空性，猶如金剛，是不變的，爲了與大乘小乘相區別，又稱之爲「金剛乘」。

在波羅王朝於十一、十二世紀建立了超行寺以後，金剛乘密教更有一番變化。它逐漸泛濫於民間，而不一定集中於寺院了。教理也更

爲通俗化，更加沒有什麼規律，簡單易行，所以人們稱之爲「易行乘」。所謂易行，就是區別於一般佛教難行的實踐而言的。他們認爲一般的佛教方法比較難，民衆不易接受，行不大通，因此要採取易行的辦法。其實，金剛乘密教的成佛辦法就比較容易了，主張即身成佛，而易行乘密教的方法更簡單，主張立地成佛。他們的所謂成佛是指的常人「快樂」的境地，這種「快樂」與一般佛教的所謂涅槃常樂我淨的樂是不同的，他們的「快樂」最後歸之於男女的性慾，所以他們的瑜伽方法，必須是同女人配偶，稱此爲「手印」，其中有許多淫穢之處。也正因爲他們的方法簡易，提倡低級的東西，很能得到社會一部分愚昧羣衆的歡迎，流傳很廣，很快。在流傳過程中，形式也有變化，如金剛乘有自己的經典，名「怛特羅」，裏面有種種儀軌（用什麼方法供養本尊，用什麼咒語等），仍很繁複。到了「易行乘」，則不尊經，而是尊師，尊重他們的導師、上師；認爲只要照導師的指導做就行了。導師教的是一些歌訣之類（現在存下來的還有「多訶」這樣的詩歌），或謂之「金剛曲」。這類語言文字，都在可解與不可解之間，十分曖昧，一般也稱之爲「密語文學」。西藏有許多譯本，在尼泊爾一帶還遺留下很多原本，有些已被校刊出版。所以，密教不但方法逐漸有變化，而且所信奉的典籍也有變化。這就是十一、十二世紀時期密教流行的情況。

密教發展到最後，還有所謂「時輪乘」。他們特別崇拜的是本初佛，認爲釋迦牟尼之上還有最初的佛，是那個最初佛發生一切的。同時，他們還對人的生理作了很多研究，提倡用瑜伽的方法來控制身體內部的所謂「有生命的風」（相對外部自然界的風說的），就可以使人的生命不受時間流轉的影響，而得長壽，以致於脫胎換骨，變人身爲佛身。時輪乘的教義，也反映了伊斯蘭教對佛教的影響，他們反抗伊斯蘭教，並且設想，詛咒將來有一天伊斯蘭教的滅亡。到了這時，也就是密教發展的最後階段了。

從上述情況來看，在波羅、斯那兩王朝的二百年間，密教還是有發展的。這種發展有兩個系統。一是以寺院（那爛陀寺、超行寺）爲中心，他們也談教理，把密教的教理與顯教的教理混合來談。如師子賢就是達摩波羅時代的國師，他提倡般若，同時又是密教裏的重要人物。他的弟子覺智足，則更是將般若與密教混合起來講的。到十一世紀中葉，超行寺還有一位大家名阿提沙，他曾到我國西藏去復興佛教（因西藏佛教那時一度被破壞），也是一個雙談顯密二教的人。除寺院這個系統之外，在民間還有一個系統，這是通俗化的密教，其內部情況也非常複雜。後來人們把密教得了成就（悉地）的大師列舉出來，共有八十四家，其中包括了各式各樣的人物，甚至連龍樹、提婆也被包括在內，此外，還包括了民間各階層的人物。同時還給這八十四家作傳，收集他們的著作，給他們做讚歌等等，我們即可從這些資料中看到所謂密教人物與其傳教方法的一斑。

◉附三：噶瑪聽列仁波切著・孫一譯〈西藏十六世噶瑪巴的歷史〉第二章第八節（摘錄）

金剛乘（Vajrayana）或密續乘（Tantrayana）是佛道中最高的修行法。在其他乘中行者依教奉行，可望於未來世中開悟。然而在金剛乘中卻採果爲因。由於大乘教法的廣大心量生出金剛乘的宇宙觀——交織佛能的顯現。所以在密乘中，自己的身、口、意被轉成佛的身、口、意。金剛乘的重點觀念是三昧耶（samaya），是瑜伽士對修習金剛乘觀行所做絕對清淨的誓願。

在金剛乘中，佛道直接顯現於三根本中（three roots），就是上師（guru）、本尊（devata）和空行（dakini）及護法（dharmapala），也可以說是金剛乘的三寶。上師是加持根本（adhisthana），因爲是他揭示了我們自心中的佛性。本尊是成就根本（siddhi）。爲利益不同資質和傾向的衆生，佛道以多種不

同外型的本尊示現。因此瑜伽士可做一種或多種本尊的心靈修行，本尊是適合自己根性的覺悟轉化者。空行和護法合而爲事業根本（karma）。空行代表覺悟的女性能量，可以引導瑜伽士使他回復於平衡狀態。護法有男女二相，他們的作用相似，都是護衛瑜伽士修行，並且守護瑜伽士由佛法各種傳承處聚集的加持力。

◉附四：不動慧獅子編《佛教寶藏》附錄〈心中心法〉（摘錄）

金剛乘的意義

⑴金剛乘有許多不同的名詞，如：信手鎧（Shraddhakaravarma）在《無上瑜伽教義》中說：「菩薩乘有二種，一爲講十地與六波羅蜜之因乘，另一爲講祕密眞言之果乘。」因此，「祕密眞言乘」、「果乘」及「金剛乘」都與「眞言乘」同義。「眞言乘」又名「方便乘」。至於「因果乘」這個名詞，乃是二大乘（波羅蜜及眞言乘）的異名。

在金剛乘的典籍中，金剛乘也被稱爲「持明藏」（Scriptural division of the knowe-ledge Bearers）和「密續藏」（Sets of tan-tras）。

⑵關於「祕密眞言乘」，它之所以被稱爲祕密，乃是因爲它是暗中祕密傳授的，不傳給非法器之人。「眞言」（咒）的原字是mantra，man意爲心，tra意爲救護。《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》第十八章（Guhyasa-majatantra, chap. XVIII）中說：「依根塵爲緣，所生起之心，即是所謂man，tra意爲保護以諸金剛力，護離世間法，所發諸誓願，即名修眞言。」

還有另外一種說法是，man意爲發如實智，traya意爲保護六道輪迴衆生之悲心。

⑶關於「果乘」，此處之「果」係指四種清淨：即住處清淨、身體清淨、資財清淨、行爲清淨，也就是佛宮殿、佛身、佛財、佛行。修者依此四種清淨，觀想自己當下即有一座不可思議的大宮殿，並有天人爲伴，四周具諸聖物，及具足淨化環境和衆生的聖行。是故此乘被稱爲「果乘」，其原因就在修此乘者乃依果（佛位）所具諸相而修觀。信手鎧在《無上瑜伽教義》中說：「此乘之所以名果，乃是因修此乘者都以扮演具有清淨身、清淨資財、清淨住處及清淨行的佛果爲修行的辦法。」

⑷關於「金剛乘」一名的由來，寶手寂（Ratnakarashanti）在《掌花論》（Kusum-anjaliguhyasamajanibandha）中有極明確的說明。論中說：「總括整個大乘之經意的是六波羅蜜，總括六波羅蜜的是方便與智慧，而總括方便與智慧令成一味的是菩提心。這就是金剛薩埵三昧。只有此智慧和方便合一才是金剛。由於它既是金剛又是乘，故名金剛乘或眞言乘。」因此，以方便和智慧合一不分的金剛薩埵瑜伽爲修行的方法和修行之目的的就是金剛乘。

由於金剛乘較波羅蜜乘有更多的善巧方便，故又名方便乘。智依在《不二金剛乘》中說：「以不可分故，名爲金剛乘。以果爲道故，又名爲果乘。以大方便故，又名方便乘。以極祕密故，又名爲密乘。」

〔參考資料〕 栂尾祥雲《祕密佛教史》；Shashi Bhushan Dasgupta《An Introduction to Tantric Buddhism》（日譯本為《タントラ佛教入門》，宮坂宥勝、桑村正純譯）。

金剛座（梵vajrāsana，藏rdo-rje-gdan）

即釋尊成道時所坐之座。又作金剛齊，或稱菩提道場。位於中印度摩揭陀國伽耶城的南方。古來即被視爲聖地而著名於世，前來禮拜者頗多。近代多稱此地爲佛陀伽耶，以別於婆羅門教之聖地伽耶城。

相傳金剛座位於三千世界之中央，下徹金輪，極爲堅固，故諸佛選此地爲成道之座。《大唐西域記》卷八云（大正51・915b）：

「菩提樹垣正中有金剛座，昔賢劫初成與大地俱起，據三千大千世界之中，下極金輪上侵

地際，金剛所成，周百餘步，賢劫千佛坐之而入金剛定，故曰金剛座焉。證聖道所，亦曰道場。大地震動獨無傾搖，是故如來將證正覺也。歷此四隅地皆傾動，後至此處安靜不傾。」

然今存於印度佛陀伽耶之菩提樹下之金剛座，乃後代所仿造，眞蹟之金剛座早已被埋沒於塔下。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷一；《佛本行經》卷三；《大毗婆沙論》卷三十；《南海寄歸內法傳》卷三〈經行少病〉；《大乘本生心地觀經》卷三；《大智度論》卷三十四；《俱舍論》卷十八。

金剛部

金剛界五部之一，胎藏界三部之一。部主是五佛中之東方阿閦如來，具有能產生萬物之德，相當於四季中之春季，表衆生之菩提心。此智沒在生死淤泥中，雖經無數劫而不朽不壞，能破諸煩惱，恰如金剛雖久埋地中，而不朽不壞，能摧破諸怨敵，故稱金剛部。在五智是大圓鏡智，在三密是意密，三昧耶形爲五鈷杵，尊形是金剛薩埵。部主在金剛界是阿閦，在胎藏界是降三世明王，部母於金剛界是金剛波羅蜜，於胎藏界是忙摩雞。

〔參考資料〕 《祕藏記》；《蘇悉地羯囉經》卷上；《瑜伽瑜祇經》〈序品〉；《陀羅尼門諸部要目》；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《金剛界曼荼羅鈔》卷下；《胎藏界曼荼羅鈔》卷下；《兩部曼荼羅義記》卷二。

金剛智（梵Vajrabodhi；671？～741）

唐代譯經家。密教付法第五祖。音譯跋日羅菩提。乃中印度剎利王伊舍那靺摩之第三子（一說爲南印度摩羅耶國的王族）。十歲（一說十六歲）在那爛陀寺出家，依寂靜智學聲明論。十五歲往西天竺，止住四年，學法稱論，然後返回那爛陀寺。二十歲受具足戒，六年間廣習大小乘律，兼通粉繪之術，又受學《般若燈論》、《百論》、《十二門論》等。二十八歲於迦毗羅衞城隨侍勝賢論師，學《瑜伽論》、《唯識論》、《辯中邊論》。其後遊南天竺，謁見龍樹菩薩的弟子龍智，承事供養七年，受學《金剛頂瑜伽經》、《毗盧遮那總持陀羅尼法門》、諸大乘經典及《五明論》，並受五部灌頂，研究密教奧旨。隨後回到中天竺，禮如來八相的靈塔。時南天竺大旱，摩賴耶國王遣使請師於宮中設道場祈雨，立有靈應，王臣皆大喜，遂爲師建寺安身，師住三年餘。

後因觀音菩薩之靈告，師遂率領道俗弟子八人，渡師子國，於楞伽城無畏王寺頂禮佛牙。更向東南攀楞伽山，參禮佛足跡，又再次回到南印度摩賴耶國，於宮中受王供養。後欲赴大唐，拜文殊師利，傳法門，而請求於王。王乃遣將軍米准那貢進梵夾及方物，送師入唐。師遂於師子國乘波斯船，經佛逝等國，約三年後達唐境，時爲開元七年（719）。翌年，師入洛陽，進謁玄宗，被迎入大慈恩寺，不久移居薦福寺。隨後，在所住寺院設大曼荼羅灌頂壇，化度四衆，受王臣歸依。大智、大慧二禪師及不空三藏、沙門一行等人皆入其門下。

開元十一年，開始從事翻譯，首先在資聖寺譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦法》及《七俱胝陀羅尼》，後又譯出八部十一卷的祕密經典。二十四年隨駕入長安，二十九年欲歸本國，後因病示寂於洛陽廣福寺，享年七十一。天寶二年（743）二月二十七日，塔於奉先寺的西崗，永泰元年（765）朝廷賜諡號，稱「開府儀同三司大弘教三藏」，其所用之七條褐色紬袈裟一件，今藏於日本正倉院。

〔參考資料〕 《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》；《故金剛智三藏行記》；〈東京大廣福寺故金剛三藏塔銘序〉；《續古今譯經圖紀》；《開元釋教錄》卷九；《大唐貞元續開元釋教錄》；《貞元新定釋教目錄》卷十四；《宋高僧傳》卷一；大村西崖《密教發達志》。

金剛鈴

密教修法時所用的振鈴。以金剛杵爲柄，因其形狀而有五股鈴、三股鈴、獨股鈴之別。

此三種鈴再加寶鈴、塔鈴即所謂五種鈴。修法時以五種鈴莊嚴壇上，並取其一作振鈴之用。此外，台密修法時，除置上記五鈴之外，另置小鈴以供振鈴之用。鈴（ghaṇṭā）有驚覺、歡喜、說法三義。當勸請諸尊時振鈴是為提醒諸尊並令喜悅。修法終了時也行振鈴，此稱為後鈴，象徵奉送先前所勸請諸尊。

金剛線

指密教三摩耶戒壇上授與灌頂者的修多羅（線），或纏於修法壇金剛橛上的索。由青、黃、赤、白、黑等五色線搓合而成，並於兩線之結合處作三個金剛結，故通稱金剛線。但另有一說，謂前者為金剛線、護身線或神線；後者為壇線。

在密教之中，五色象徵五佛、五智，或信、進、念、定、慧五法。此五法貫攝一切教門。《大日經疏》卷五云（大正39·627a）：「次當作金剛線法，凡作綖，當擇上好細具縷，香水洗之極令清淨，令潔淨童女右合之，合五色縷，當用五如來真言各持一色，然後以成辦諸事真言總加持之。造漫荼羅綖亦爾。五如來色者，謂大日佛加持白色，寶幢持赤色，花開敷持黃色，無量壽持綠色，鼓音佛持黑色。阿闍梨先自取綖三結，作金剛結，用繫左臂，護持自身，次一一為諸弟子繫臂，如是攝受弟子，則入漫荼羅，是離諸障難也。其金剛結法不可縷說，當從阿闍梨面受之。復次五色綖者，即是如來五智，亦是信進念定慧五法，以此五法貫攝一切教門，是故名為修多羅，古譯謂之綖經也。若見諦阿闍梨，能以如來五智，加持弟子菩提心中五種善根，貫攝萬行繫持於瑜伽之臂，使經歷生死常不失壞。若能如是攝取弟子，乃名善作金剛結。」

又，《大日經疏》卷十五就五色之表徵意義云（大正39·733b）：「白是信義，黃是精進，赤是念，黑是定，青色同於涅槃色。」

〔參考資料〕《大日經疏》卷五；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《陀羅尼集經》卷四。

金剛錍

一卷。唐·荊溪湛然述。又名《金剛錍論》、《金錍論》。收在《大正藏》第四十六冊。書中力主非情也有佛性。此乃湛然之創說，其後成為趙宋天台教義之特色；並對日本佛教產生甚大影響。「金剛錍」或「金錍」一語出自《大般涅槃經》卷八〈如來性品〉，原指頁醫為盲人動眼膜手術所用的銳刀，引申為開啓眾生迷惑之心眼。

由本書書題下云（大正46·781a）：「圓伊金錍，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指。偏權疑碎，加之以剛。假夢寄客，立以賓主。觀者恕之。」可見此書著作態度之謹嚴。就整體而言，本論是從假借夢境與野客的問答處著手。首從《涅槃經》的「佛性如空」說起，對於「瓦石非佛性」之說則引經中其他的佛性說加以駁斥，依據天台教理「法報應三身應具足佛性」的立場，以論究佛性有普遍面以及局限點，而力主非情也有佛性。後半部分則提出有關佛性、無情、唯心、眾生、佛土、成道、真如、譬喻、觀心等四十六項問答，示以觀道、教義、理具三千的天台教行。

本書之註疏不少。中國方面有智圓《金剛錍科》一卷、《金剛錍顯性錄》四卷，以及明曠《金剛錍私記》二卷、善月《金剛錍義解》三卷（現存中卷一卷）、仁岳《金剛錍科》一卷、可觀《金錍論義》一卷、時舉《金錍論釋文》三卷等。日本方面有最澄《注金錍論》一卷、證真《金剛錍論私記》一卷、經歷《金剛錍論記》二卷（寫本）、鳳潭《金剛錍論逆流批》三卷、慧澄《開講要義》等。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十五；《閱藏知津》卷四十二；《東域傳燈目錄》。

金閣寺❶

位於山西五臺縣五臺山南臺西北嶺畔，距臺懷鎮十五公里處。建於唐·大曆五年（770）。據載，唐代宗李豫詔高僧赴五臺山修功德，建寺鑄銅為瓦，塗金於瓦上，飾佛閣為金閣

，因名金閣寺。

寺內布局以觀音閣為主體，閣身二層，寬七間，深六間，四周圍廊，其內塑有觀音銅像。觀音兩側，二十四諸天環侍。閣後有毗盧、彌陀、觀音、地藏、藥王諸殿，塑像滿布，總計達千尊之多。最後為大雄寶殿，供奉三世佛及十八羅漢。又，寺內有代宗小像一尊，雖經後人修造，仍不失唐代風格。

金閣寺❷

位於日本京都市北區金閣寺町。山號北山。正式名稱為鹿苑寺。屬臨濟宗相國寺派。本尊為聖觀音。應永元年（1394），足利義滿讓位予其長子義持。翌年剃度出家。四年，受西園寺公經所贈別邸北山第，改築為禪道修行道場，稱為北山殿。義滿歿後，義持奉遺命，改道場為禪刹，勸請夢窗疎石開山，並以其父謚號「鹿苑院」而改稱此寺為北山鹿苑寺。然以該寺舍利殿（又稱金閣）內外皆貼有金箔，故一般通稱之為金閣寺。又，在三層金閣中，下層為法水院，安置阿彌陀三尊。寺域大半為庭園，堪稱室町時代的建築代表。昭和二十五年（1950）遭火燒毀。五年後重建恢復舊觀。

金幢派

台灣齋教支派之一。以王左塘為開山，蔡權為始祖。所謂齋教，又名「持齋宗」，即台灣的白衣佛教。出自大陸禪門的臨濟宗，並以融洽儒、佛、道三教為理想。早晚課誦的經典為《金剛經》、《阿彌陀經》。多奉觀音、釋迦、阿彌陀佛為本尊，兼祀其他菩薩和關帝、三官大帝、中壇元帥等。其教徒半僧半俗。齋教雖有龍華、金幢、先天三派，但各派的法式、經典、祭祀等大同小異。

本派開祖王左塘（1564～1629），道號太虛，又號普明。原為龍華派徒，後自言開悟心地，通曉三迴九轉之理，著《寶經》十二部、《九蓮經》一部，因此獨立開創金幢派，建齋堂八十一所，付法董應亮（即二祖）。明．崇禎八年（1635），白蓮教作亂，本派曾被波及，除二祖被處死外，另有多人或被處死或判流刑、禁錮。在此之前，二祖曾化度寧海人蔡文舉。其後文舉前往福建莆田建「樹德堂」，始將齋教傳入福建。道光（1821～1850）初年，文舉派下的蔡權來台傳教，在台南建立慎德堂、慎齋堂。這是本派的教勢擴展到台灣的開始。

本派的經典內容糅合佛、道、儒三教的思想，尤其著重道家的神仙術，主張修練精、氣、神，與佛教之核心旨趣，並不盡同。

本派在舉行祭儀或法會時，皆在齋堂的前堂奉祀觀世音菩薩，長案奉祀三官大帝，下棹擺設燭臺一對、香爐一座。後堂又稱家鄉，用以奉祀教祖的畫像。門徒禮拜時須合掌、行跪拜禮、五體投地，且合掌時以左拇指壓右拇指，因左善右惡，所以用善指壓惡指，鼻正對雙覆掌中間，稱青龍投玉井、八卦護金剛。早晚禮拜、供奉香茶，念誦「茶懺」求懺悔。祭佛法會稱為「辦供」，期日固定。又有依照《多羅經》所列的祭儀，舉行三乘九品法會。此與龍華派的「過公場」儀式大同小異。

又，初入門者稱為衆生，皈依受戒後由師父傳授內經三十六字以持誦。其門徒等級共分九級，依序如下：上恩、叔公、管前、本管、首領、船頭、會首、護法、衆生。

〔參考資料〕 庭嘉〈台灣的齋教由來〉（《現代佛教學術叢刊》⑻）；黃育楩《破邪詳辯》；鄭振鐸《中國俗文學史》；塚本善隆《羅教の成立と流傳について》。

金慧眼（1901～1974）

朝鮮僧。全北扶安郡人。俗名鳳秀。堂號慧眼。十四歲時，於邊山來蘇寺滿虛座下出家。十七歲時以宋曼庵為戒師，在長城白羊寺受沙彌戒，並入白羊寺地方學林研學。翌年，跟隨鶴鳴祖室參究「銀山鐵壁」之話頭而開悟。1920年入京，於佛教中央學林研學二年。又在白羊寺稟受大禪法階。後為苦行修道，於

1922年至中國，參見諸方，且入北京大學研修佛教二年，1925年回國。

回國後，住來蘇寺。1927年，昇爲白羊寺中德法階，繼任來蘇寺住持。1932年，於來蘇寺之前立岩里設立啓明學院，獻身於青少年之教育及掃除文盲之運動。又成爲白羊寺、本末寺巡迴布教師，致力教化運動。1936年晉陞爲宗師法階，住持金山寺，於金山寺設西來禪林，以指導參禪並提撕學人。1950年，移錫邊山西來禪林（地藏庵），隱居土窟。1969年集徒衆創立佛教傳燈會，以後盡全力於指導傳燈會。傳燈會以地藏庵西來禪林爲根本道場，漢城全州亦設有支部。1974年，於來蘇寺西來禪林紀念傳燈會創立五周年，同時將傳燈會囑付弟子慧山。著有《慧眼講義》、詩集《是心是佛》、《海眼集》等書。

金七十論

三卷。陳・眞諦譯。又作《僧佉論》、《迦毗羅論》。收在《大正藏》第五十四册。係《數論頌》之最古釋論。內容主要在闡述數論派之教義。全書由頌及長行所組成，頌爲自在黑（Iśvara-kṛṣna）所造；長行作者不明，依《成唯識論述記》卷一（末）所記，或爲天親所造。關於其書名由來，《成唯識論述記》卷一（末）、卷四（末）謂自在黑造七十行頌，金耳國王賜金賞之，自在黑爲彰己譽，故名其所作爲《金七十論》。《大藏經綱目指要錄》卷八則云：「昔中印天親菩薩至罽賓國，爲王解說其義。王曰：師說此七十偈義，義義如金。遂賜金七十斤，因立名。」

然此上二說或係依《婆藪槃豆法師傳》而來。該《傳》云「天親造七十眞實論破斥外道所造僧佉論，王乃以三洛沙金賞賜法師。」此中之「七十」或係取其頌數，非謂金數。

本書在中國幾乎未被研究，故無註釋書。雖然《佛書解說大辭典》中有眞諦著《金七十論釋》（缺本）之記載，但《淨土眞宗教典志》則謂該說有誤。

在日本，研究本書者爲數不少，註釋書有：法住《金七十論疏》、曉應《金七十論備考》、宗朗《金七十論解》、快道《金七十論藻鏡》、信慧《金七十論採賾》、玄珠《金七十論校註》等。其中，第一、第二兩註書爲此類書中之先驅。

◉附：〈自在黑〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

自在黑，印度數論派學者。約四、五世紀間之中印度人。屬婆羅門種。姓拘氏（Kauśika或Kuśala）。據《金七十論》卷下所載，可知自在黑是跋婆利的弟子。他曾將般尸訶所說的六萬偈大論節略爲七十偈（即《數論頌》），相當於漢譯《金七十論》中之偈頌。

又，《婆藪槃豆法師傳》云（大正50・189b）：

「至佛滅後九百年中，有外道名頻闍訶婆娑。頻闍訶是山名，婆娑譯爲住。此外道住此山，因以爲名。有龍王名毗梨沙迦那，住在頻闍訶山下池中。此龍王善解僧佉論，此外道知龍王善解，欲就受學，龍王恒變身作仙人狀貌，住葉屋中，外道往至龍王所，述其欲學意，龍王即許之。（中略）龍王既嘉其聰明，即爲解說僧佉論。語外道云：汝得論竟愼勿改易。龍王畏其勝己故有此說。及其隨聽所得，即簡擇之有非次第，或文句不巧，義意不如，悉改易之。」

其後，彼外道持此論至阿輸闍國，與世親之師佛陀蜜多羅論議，且論破之。當時阿輸闍國王以三洛沙之金賞賜外道，外道得金施與國人，還頻闍訶山。世親後聞此事，乃造《七十眞實論》，破彼外道之《僧佉論》。世親所破斥之《僧佉論》恐是《金七十論》，故「頻闍訶婆娑」當係指自在黑。

又，《成唯識論述記》卷一（末）云（大正43・252a）：

「有外道名劫比羅，（中略）其後弟子之中上首，如十八部中部主者，名伐里沙，此翻爲雨，雨時生故即以爲名，其雨徒黨名雨衆外

道。（中略）此師所造金七十論，謂有外道入金耳國，以鐵鍱腹，頂戴火盆，擊王論鼓求僧論議，因諍世界初有後無，謗僧不如外道，遂造七十行頌申數論宗。王意朋彼，以金賜之。外道欲彰己令譽，遂以所造名金七十論。彼論長行天親菩薩之所造也。」

《華嚴經隨疏演義鈔》卷十三云（大正36·99c）：「其後弟子之中上首，如十八部中之部主，名伐理沙，此翻爲雨，雨時生故，即以爲名。徒黨名雨衆者，即義當自在黑所受跋婆和。」

〔參考資料〕《成唯識了義燈》卷二（本）；金倉圓照譯《法住撰金七十論疏》。

金子大榮（1881～1976）

日本佛教學者、眞宗大谷派僧。生於新潟縣高田市最賢寺。明治三十七年（1904）畢業於眞宗大學，後從事於傳教工作。大正四年（1915）上東京，在清澤滿之的「浩浩洞」主編《精神界》雜誌。後歷任東洋大學、大谷大學教授，及廣島文理科大學、高野山大學講師等職。因著作《如來及び淨土の觀念》等書，批判宗門的封建性，而離開大谷大學，脫離眞宗大谷派。其它著作有《彼岸の世界》、《佛教概論》、《佛教の諸問題》、《日本佛教史觀》、《教行信證の研究》、《金子大榮選集》二十卷、續三卷等書。

金山活佛（1882？～1935？）

民國神異僧。陝西終南人，俗姓董。法名妙善。從終南山竹林寺本照出家。光緒二十八年（1902），於寶華山春期受戒。是年冬，至金山寺參學，初任行單，後任藏主。民國十八年（1929）冬，隨棲霞寺寂然往香港，後赴緬甸，朝禮大金塔。民國二十四年圓寂於仰光，世壽五十四（一說八十四）；火化後，得六顆大舍利，顏色不一，分塑成身像，分供各方，其餘舍利不計其數。

師日常行止異於常人。寒夏一衲，持不倒單。粗衣淡飯，不蓄金錢。平素常念「誰念南無阿彌陀佛」八字，且恆持大悲咒。並常以洗澡水、鼻涕、唾液等爲人治病。由於屢顯靈異，甚受當時佛子所推崇，故被尊稱爲「金山活佛」。

◉附：Holmes Welch著·阿含譯《近代中國的佛教制度》第四章第八節（摘錄）

民國時代有位和尚從事某種醫療工作，他的技術聽來似乎別具一格。這位和尚人稱「金山活佛」。他是個怪人，眞名叫妙善。（中略）關於妙善超凡的力量、靈力及醫術，有很多故事流傳著。

1923年，在金山寺擔任知客的太滄數年後初返家門，發現母親罹患胃病，劇痛難忍。回寺後，他和他的弟弟請金山活佛幫助。活佛的反應非常特異。他緊握著自己的手向虛空敬禮，高喊：「啊！佛陀！佛陀的母親病了。阿彌陀佛！」停了數分鐘後，他說：「不要緊，小兄弟，你去拿盆般若湯來。」問他般若湯是什麼。他解釋說就是每星期金山四百個和尚洗澡後，池裡所剩的水。他們於是端了一盆這種黏稠、猶帶餘溫的水來。活佛要他們把那盆水放在佛龕上，點支香，跟他一起念佛。活佛念了一些他們聽都沒聽過的佛名。他們猶豫地指出水太混濁了，母親愛乾淨，可能不願飲用。「不要緊。」活佛說，「拿點明礬來。」加了明礬後，水變得清澄了。他們把水留在佛龕上。翌年親戚來訪，他們才託親戚把水帶回去。他們的母親每天喝一點，並念觀音聖號，胃痛便停止了，而且從那時到她去世爲止十七年內，胃痛從未復發。

活佛另外也治癒了鎮江名人吳蘭斌的女兒。吳先生非常富有，他曾通過清朝的省試，取得了律師與醫生的資格，並且是「衛生機構」（顯然是某種醫藥中心）首長。但他相當具有攻擊性而討人厭，很多鄰居深受其苦。他對佛教及和尚特別嫌惡。他的孩子及孫子一個接一個死了，然而他仍然拒絕相信這是他造的惡

業所招引的惡果。最後只有他喜歡的一個女兒倖存。但她的眼睛也開始紅腫，並逐漸惡化，吳先生自己開的藥絲毫不奏效。女兒要求父親延請金山活佛，但父親不聽。吳先生用盡了他在醫學上的專業知識，但女兒最後還是瞎了。到了這個時候他才妥協。金山活佛到他家，看了吳小姐一眼，說「哦！你是我母親，我是你兒子，我來救你。」於是他唾口水在手掌上，又把口水塗在她眼睛四周，吹了兩下，說：「現在不要緊了，不要緊了。」站在一旁的吳先生——衛生機關首長——會有什麼反應，是可以想見的。但當她女兒頓時重見光明，紅腫也消退時，「他的憤怒轉為狂喜。」此後他和全家人變成金山活佛的忠實信徒。

〔參考資料〕 東初《中國佛教近代史》第二十六章；樂觀《金山活佛神異錄》；煮雲《金山活佛》。

金代佛教

金代佛教是指西元1115至1234年間女眞族統治中國北方地區建立完顏王朝時代的佛教。女眞族在開國以前，就已有了佛教信仰的流行，這是從它鄰境奉行佛教的高麗、渤海等國傳入的。迨建國後，它以武力滅遼，又繼承了遼代社會盛行佛教的風習。其後南進，占領宋都汴京（今河南開封市），攻略黃河流域以至淮水以北的地區，更受到了宋地佛教的影響。因此，佛教在金代有所發展。

金代帝室的崇拜和支持佛教，開始於太宗時期（1123～1137）。傳說太宗常於內廷供奉佛像，又迎旃檀像安置於燕京憫忠寺（今北京法源寺），每年設會，飯僧。天會二年（1124），太宗命僧善祥於山西應州建淨土寺。同在天會年間，太宗後為佛覺大師海慧在燕京建寺，至熙宗時，命名大延聖寺（以後金世宗時改名大聖安寺，成為金代燕京的名刹）。當時營建塔寺，偏於河北、山西等地，這是和攻占了宋都而加强黃河以北地區的治理經營有關的。但在天會八年（1130），曾經一度禁止私度僧尼，可知那時佛教範圍已相當擴大。熙宗時期（1138～1149），金的國境已擴展到淮水以北地帶，金王朝的典章制度急速地漢化，對於漢人所信奉的佛教尤其表示尊崇。熙宗巡行燕京，見到名僧海慧（？～1145），就邀他到首都上京（今會寧市），特建大儲慶寺，請他做寺主。著名律師悟銖（？～1154）也同受優遇，皇統中被任為中都右街僧錄。

到了世宗繼立，是為金代的全盛時期（1161～1189），開始對佛教採取有節制的保護政策，積極整頓教團，防止僧侶逃避課役，並嚴禁民間建寺。其間由於財政困難，曾仿照北宋政策，利用佛教教團對於社會的影響而公賣度牒，以助軍費，但於軍事告一段落之後即行停止，仍持續統制整頓的方針。而世宗自己却喜歡巡遊名山古刹，營建塔寺，優遇名僧。他為玄冥顗禪師在燕京建大慶壽寺，又在東京創建清安禪寺。他的生母貞懿太后出家為尼，又特別在清安禪寺別建尼院，增大寺塔。他對各大寺都賜田、施金、特許度僧，表示對佛教的好意支持。章宗時期（1190～1208）繼世宗的統制方針，取締宗教教團的法制更臻完備，嚴禁私度僧尼，並積極地規定由國家定期定額試經度僧，並限制各級僧人蓄徒的名額。金代試僧制度大體上承襲遼制，而較為嚴格。對於童僧，一般是以《法華》、《心地觀》、《金光明》、《報恩》、《華嚴》等五部的課誦為試課，童尼分量減半。又規定僧人度蓄弟子的限額，即長老、太師得度弟子三人，大德度二人，戒僧年滿四十以上的度一人，這大概是和一般試經度僧的規定並行的。僧侶的考選規定三年一次，就經律論三部門課試，中選的授為三宗法師，這種考選每次以八十人為限，由朝廷指定官員辦理。法師中學行優異的，更由朝廷敕加種種名德稱號，如佛覺大師、宣祕大師等。國家又制定僧官制度，但不像遼代那樣與聞國政，專事統理管內僧衆的威儀律行，及處理教團內部的訴訟事件。僧官最高的住首都，號稱國師，其餘四京各設僧錄、僧正，列郡設都綱，各縣設維那，都三年一任。此外，如五

台等佛教勝地，則別置僧官，負責莊嚴名利。禁僧尼和朝貴來往，要求僧尼隨俗拜父母及奉行喪禮等，這充分表現了政府對於佛教僧團各方面的安排。但章宗在位末年因財政困難，又採行公賣度牒、紫衣、師號和寺院名額的措施，遂使政策缺乏一貫性。他自己曾召萬松行秀禪師於內廷說法，奉錦綺大僧伽衣，內宮貴戚羅拜，各施珍品，並爲建普度法會，以表示對佛教的尊崇。章宗以後，金代面臨著崛起的蒙古族的威脅，爲了籌措軍費，空名度牒的發行更濫；到了末期宣宗、哀宗時代，這種傾向更甚，遂使金境佛教教團因濫雜腐化，終於日趨衰退而後已。

總的說來，金代佛教是相當隆盛的。大部分寺院都繼承遼代舊習，擁有廣大的土地和殷富的資財，這些主要出於帝室的布施，如世宗在位期間，於燕京建大慶壽寺，曾賜沃田二十頃，錢二萬貫；重建燕京昊天寺，賜田百頃，特許每年度僧十人；又修建香山寺，改名大永安寺，賜田二千畝，錢二萬貫；他的生母貞懿太后出家後住東京，特爲創建清永禪寺，別築尼院，由內府給營建費三十萬，寺成後更施田二百頃，錢百萬，寺內僮僕多至四百餘人，其富饒可想而知。另一部分遼代舊寺還保留著原來的經濟基礎，甚至還有二稅戶制度的遺存（這一制度是遼帝室和權貴將平民戶籍隸屬寺院，使納一半賦稅供寺院之用）。二稅戶中，有的已隨遼代朝貴階層的崩潰而得到解放，有的淪爲寺院的附屬民戶，仍爲寺院有力的經濟基礎。到了金代中期，二稅戶的殘餘竟成爲當時含有政治性的社會問題。經過世宗、章宗兩度詔免二稅戶爲民，才全部消滅了這種制度。

一般社會對於寺院佛事的支持，也仍沿遼代遺風，以邑社的組織形式，集資爲寺院補充道糧或建置藏經，以及舉行種種法會。如興中府三學寺的千人邑會，就是專爲維持寺衆的生活而組織的，規定會員於每年十月向寺院納錢二百，米一斗，這不僅以維持寺院經濟爲目的，還兼有推廣佛教信仰的作用。由於寺院的經濟充裕，常以餘力來舉辦各項社會事業，最普遍的是施藥和賑饑二事。施藥大都就寺內設置藥局，以施給貧民，其制創始於清州辨公，後各地寺院相繼仿行，很爲普遍。賑饑係昭儀軍觀察判官梁姓倡辦，章宗明昌二年（1191）在祐聖千佛院施粥百天，後各地大寺院亦多採行，以濟饑民。擁有大量資財的寺院更在寺內外設置質坊以貿利，如《松漠紀聞》載延壽院一寺即設有質坊二十八所，這種經營更促進了寺院經濟的不斷發達。

金代國祚雖短，但在佛教教學方面，如華嚴、禪、淨、密教、戒律各宗都有相當的發展。其中禪宗尤爲盛行，這可說完全受了北宋佛教的影響。本來黃河流域的中原一帶，在金人未占領以前，禪宗的楊岐、黃龍二派已很興盛。楊岐系克勤（1063～1135）住汴京天寧寺，黃龍系淨如（？～1141）住濟南靈巖寺，各弘宗風，爲北方禪宗的二重鎮。金人占領中原以後，道詢（1086～1142）繼承淨如在靈巖寺弘法，著有〈示衆廣語〉、〈遊方勘辨〉、〈頌古唱贊〉諸篇。汴梁則有佛日大弘法化，傳法弟子圓性（1104～1175）於大定間應請主持燕京潭柘山寺，大力復興禪學，著有《語錄》三編行世。門弟子中得法的有普照、了奇、圓悟、廣溫、覺本五人。廣溫（？～1162）又參學於燕京竹林寺廣慧之門，後住河北薊縣盤山雙峯寺弘化。另有政言（1125）從慈照處得法，著有《頌古》、《拈古》各百篇、《金剛經證道歌》、《金台錄》、《眞心說》、《修行十法門》等；相了（1134～1203）從懿州崇福寺超公處得法，他們先後都曾住潭柘山寺弘化。道悟（1151～1205）得法河南熊耳山白雲海，後住鄭州普照寺弘化。教亨（1150～1219）從普照寺寶和尚參學有得，弟子宏相傳其法。此外，更有河朔汶、利州精嚴寺蓋公、五台鐵勤寺慧洪、上京寶勝寺善英諸師，都著名於禪門。這時期的禪學，大抵是看話禪一派。末期的萬松行秀（1166～1246），尤爲金代著名禪師。行秀，河內人，初從勝默、雲岩諸德參學

，各契深旨，爲兩河三晉的佛教徒所欽敬。後住邢州淨土寺，築萬松軒自適，因有萬松之稱。他傳曹洞青原一系之禪，嗣法磁州大明寺雪巖滿，雖治禪學，而平時恒以《華嚴》爲業。他曾在從容庵評唱天童的《頌古百則》，撰《從容錄》，爲禪學名著。其他著述有《祖燈錄》、《請益錄》、《釋氏新聞》、《辨宗說》、《心經風鳴》、《禪說》、《法喜集》等。他兼有融貫三教的思想，常勸當時重臣耶律楚材以儒治國，以佛治心。極得楚材的稱頌，說他「得曹洞的血脈，具雲門的善巧，備臨濟的機鋒」，一時傳爲佳評。行秀的法嗣少室福裕，所弘尤廣；林泉從倫繼事評唱頌古，撰《空谷傳聲》、《虛堂習聽》各六卷。

金代以治華嚴學著名的，有寶嚴、義柔、惠寂和蘇陀室利。寶嚴於天德三年（1151）住上京興正寺，兩度開講《華嚴》，聽受的達五百餘人。義柔精究《華嚴》，有華嚴法師之稱。惠寂從汾州天寧寺寶和尚受《華嚴法界觀》，後弘化於鄂城，轉徙流離，不廢講說。遺憾的是三師著述都已失傳。蘇陀室利傳係印度那爛陀寺高僧，以專精《華嚴》著名。他以八十五歲的高齡，率弟子七人航海來華；弟子中三人中道折返，三人死亡，僅一弟子相隨，歷時六載才到達五台，未及宣譯，即示寂於五台靈鷲寺。

密教在遼代末期已衰落，金代可考者有法沖和知玲。相傳法沖於大定三年（1163）和道士蕭守眞角力獲勝，所習教法未詳。知玲從嵩山少林寺英公傳總持法，後於皇統中（1141～1149）住河北盤山感化寺專弘密教。從現存五家子磚塔遺構推測，似金剛界曼荼羅法仍在流行。他如《華梵加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼》、《大準提陀羅尼》、《佛頂準提咒》等，在民間亦極流行。又遺留在河北房山雲居寺附近的金代石刻遺物上，發現和密教有關的文獻也占大多數，這主要是承受了遼代佛教的影響。此外，西域密教僧人來華的，有北印呼哈囉悉利和他的從弟三摩耶悉利等七人，巡禮五台、靈巖諸勝地。呼哈囉悉利於大定五年（1165）示寂，其他事蹟不詳。

金代弘淨土教可考的，有祖朗、禪悅、行秀、廣思及居士王子成等。祖朗（1149～1222）於大定年間（1161～1189）歷主燕京崇壽、香林諸寺，日課佛號萬聲，感化甚衆。廣思於河北臨城山建淨土道場，結白蓮華會，謹守廬山慧遠的規模，開北地蓮社念佛的風氣。關於淨土的著述，有萬松行秀的《淨土》、《洪濟》、《萬壽》、《四會》等語錄及王子成的《禮念彌陀道場懺法》。

金代治戒律的以悟銖、智深爲最著名，都以律行精嚴而受叢林敬仰。悟銖（？～1154）兼通經論，尤爲燕京佛教界巨匠。他如法律和廣恩，都以戒師著稱。法律（1099～1166）於天眷三年（1140）住燕京淨垢寺，皇統二年（1142）奉命普度僧尼十萬餘人，後爲平州三學律主。廣恩（1195～1243）在邢州（今河北邢台縣）開元寺，度僧千餘，著有《密蓮集》。

金代居士中最著名的李屏山（1185～1231），他是章宗朝的進士，初宗儒學，反對佛教，後讀佛典有得，喜和禪僧交遊，曾師事萬松行秀，撰《鳴道集說》，批判宋儒的排佛論，主張三教調和之說，對於當時人士影響極大。又撰《楞嚴經解》、《金剛經解》、《西方父教》諸篇，其主要思想本於華嚴圓融無礙的教學，以佛教爲中心，實踐以禪爲主體，這樣很自然地走向三教融會的思想，而成了金代佛教的特徵，並反映於他的著作上。

金代佛教文化方面，值得特別記載的是大藏經的刻印。金代文獻殘缺，關於這一刻藏事業原未見記載，直到1934年，偶於山西趙城廣勝寺發現其印本。據今人考定，全藏凡六八二帙，約七千卷，現存的僅四九五七卷（現收藏於北京圖書館）。發起刻藏的是比丘尼崔法珍，她在山西省南部斷臂發願，募資翻刻北宋官版大藏經，並加以補充。始於熙宗皇統九年（1149），中間歷時三十多年，到世宗大定十三年（1173）這部藏經才告成，標誌著民間刻藏

的巨大成就。金藏既保存了宋刻官版藏經的面目，又補了好些重要的著述，對於藏經版本、校刊乃至義學諸方面的研究都起了極重大的作用。此外，金代對於房山雲居寺的石經，亦曾進行續刻，現在續有發現。至於零本木刻經典可考的，則僅有《華嚴》、《大般若》及《無量壽》等經。

金代佛教藝術之可考的，有建築、雕塑和壁畫等方面。建築現存的有寺院、塔和經幢。金代寺院大都保存著晉唐以來的門樓廊院環布的傳統形式，圍墻四面設門，四隅築角樓，和門殿廊廡相連接。僅其在正殿後殿之間添置柱廊一點，稍異於前代。現存的寺院遺構，有山西大同普恩寺的大雄寶殿、普賢閣、三聖殿和天王殿，係太宗天會六年（1128）僧圓滿重行修建；上華嚴寺的大雄寶殿，係熙宗天眷三年（1140）僧錄通悟大師等就遼代遺構重修的，又同省應梁淨土寺的大殿，係天會二年（1124）建；朔縣崇福寺的阿彌陀殿，係熙宗皇統三年（1143）建。此外，可考的還有大同善化寺的三聖殿和山門，五台善文延慶寺的大殿，曲沃大悲院過殿和河北正定隆興寺山門等。至於現存的金代佛塔，和遼代的相比，形式上大體相似，但細部略有變化：如各層向上的縮減比例漸小，基壇和初層各方面雕刻不多。立體多層塔有八層、九層的，有平面作六角形的，都於經律無據。塔身多塗飾白色以象徵國號等。塔形有八角五層式的，如沙鍋屯石塔，章宗泰和六年（1206）建；有八角七層式的，如冀東摩天塔，世宗大定十年（1170）建；有八角十三層的，如開原石塔，傳廢帝正隆元年至世宗大定三年（1156～1163）建；有六角八層的，如朝陽五家子磚塔，正隆二年（1157）以前建；有六角五層的，如林東街西塔。此外，雜式的更有舍利塔、雁塔、萬部華嚴經塔以及墓塔諸式。金代經幢大體承唐、遼舊制，更普及於各處。其中梵字幢咒語多用梵書，年月題字用眞書，亦有梵書一行和眞書一行相間的。經幢中製作優美的頗多，如河北正定龍興寺東方經幢，山東泰安岱廟經幢，大定準提陀羅尼經幢（現藏日本京都藤井郁鄰館內），河北盧龍陀羅尼經幢等，都是有代表性的作品。雕塑以定州圓敎院僧人淨璋所造的木雕彌陀像最爲著名。關中僧人法誨，以長於繪畫著名，華原延昌寺壁畫即出於他的手筆，其中大殿壁面八明王變相是他個人的作品，法堂華嚴壁則是和山水名家楊澤民合作繪成的。（游俠）

〔參考資料〕 野上俊靜《遼金の佛敎》。

金光明經（梵Suvarṇaprabhāsa，藏Gser-ḥod dam-pa mdo-sdchi dbaṅ-poḥi rgyal-po）

具名《金光明最勝王經》（依據梁・眞諦三藏所傳）。收在《大正藏》第十六册。在此經整部譯出以前，西晉・竺法護早就有《菩薩十地經》的翻譯（和本經的〈最淨地陀羅尼品〉內容相同，它的異譯本鳩摩羅什所翻《莊嚴菩提心經》現存）。後來，北涼・玄始年間（412～427）曇無讖譯出了《金光明經》四卷，十八品。繼而梁・承聖元年（552）眞諦再譯成七卷，改訂了北涼譯本各品，並補譯〈三身分別〉、〈業障滅〉、〈陀羅尼最淨地〉、〈依空滿願〉四品，足成二十二品。其後，北周武帝時（561～578）耶舍崛多再譯成五卷本，於北涼譯本各品外補譯出〈壽量〉、〈大辨陀羅尼〉二品。隋・闍那崛多又補譯〈銀主陀羅尼〉、〈囑累〉二品。隋・開皇十七年（597）大興善寺沙門寶貴綜合各家譯本，删同補缺成爲《合部金光明經》八卷，二十四品。最後，武周・長安三年（703）義淨譯出《金光明最勝王經》十卷，三十一品。這一譯本品目義理最爲完備，譯文華質得中，慈恩宗慧沼曾據以註疏宏揚，乃至成爲通行的本子。後來，法成曾依義淨譯本重翻爲西藏文本，此外又有回鶻文重譯義淨譯本及西夏文譯本。但藏文藏經中除了重翻義淨譯本而外，還收有直接從梵本翻出的兩本，一勝友等譯十卷本（二十八品，大同義淨譯），一失譯五卷本（二十品，大同曇無讖譯）。其十卷本後又轉譯爲蒙文本、滿

文本。另外在西域還發現有于闐文譯梵本斷片（〈梵品〉至〈懺悔品〉，又〈除病品〉、〈流水長者品〉一部分）。現在尼泊爾等地存有完全梵本，二十一品，大同涼譯，日本南條文雄、泉芳璟曾校印一本（1931年）。又，印度「佛教經典協會」也印行過一本（1898年），但只有十五品，不完全。

依據前後不同譯本，可以推知此經先有另品單行，其次有略本行世，後來逐漸增廣，到淨譯本才算完備。淨譯全經分三十一品，內容依義區分，初〈序品〉爲序分，次九品屬於正宗分，其餘二十一品是流通分。又正宗分九品中的義理分類，初二品明果，次五品明行，後二品明境。

明果的兩品中，初〈壽量品〉，因妙幢疑問，如來壽命何因短促，爲說如來壽量無限，但爲利益衆生，示現短促。又說種種十法能解如來眞實理趣，說有大般涅槃。次〈分別三身品〉，因虛空藏請問，詳說佛有法、應、化身。於此解釋大乘初期發生的佛身問題，和《法華經》〈壽量品〉所說相通。陳譯本始有此品，唐譯本就沿用它的譯文，只略加修飾。如說除遣三心得到三身，三心名爲起事心、依根本心、根本心，即純用陳譯。但在藏譯本中，這三心作隨事轉識、依阿賴耶意、阿賴耶識。實際上，經文所說含有轉識成智的用意。

其次，明行的五品裏，初〈夢見懺悔品〉，說妙幢夢見婆羅門擊金鼓出聲，說懺悔法。次〈滅業障品〉，因帝釋問，說修行大乘，攝受邪倒有情曾造業障罪者懺悔除滅之法。以上爲地前行。次〈最淨地陀羅尼品〉，說十地行。發菩提心爲十度因，又依種種五法成就十度，十地相狀及十地名義、障礙、十地所行各度、所生三摩地，最後說各地所得護持陀羅尼。於此分別十地足以和《華嚴經》〈十地品〉互相發明。次〈蓮華喩讚品〉，說懺悔法因緣，即過去金龍主王常以蓮華喩讚稱諸佛，並說有讚文。次〈金勝陀羅尼品〉，說受持此陀羅尼即是供養諸佛，得其授記，隨其所求無不圓滿。

再次明境兩品，初〈重顯空性品〉，略說空法，令聞者悟入勝義，正修出離。次〈依空滿願品〉，說依空性行菩提法修平等行。在這一品裏，天女聞法開悟，即轉女身作梵天身，得佛授記，和《法華經》裏龍女轉身成佛相似。

從正宗分以下有二十一品，廣說諸天護世、增財、益辨、除災、顯經利益、授記、除疑，並說往因苦行，末後菩薩同讚以及如來付囑，皆屬於流通分。在這些品目中，比起涼譯略本來，增補了陀羅尼很多，因此也有將本經列入祕密部的（如西藏文大藏經）。又這些品裏所說懺悔罪惡方法，諸天護國思想，王法正理的論議，流水長者的放生行事等，後來都成爲佛教中一般流行的傳說和信仰行儀，因而使本經流行更廣。另外，本經中所有咒語均稱陀羅尼而不稱眞言。在〈諸天藥叉護持品〉中，青頸的名號還只用於天神，而非千手觀音，曠野鬼仍只是一個藥叉王而非大元帥明王，睒摩梨（淨譯苫跋羅）仍只是一個阿修羅王而非勝樂金剛。這些都可以看出原始禁咒藏（《西域記》卷九）還未發展到後來流行的眞言乘、金剛乘等的地步。又〈除病品〉介紹了一些醫學理論，也成爲中國古代對於印度醫學知識的重要源泉。

本經的重要義理，像關於三身十地等說，眞諦在翻譯之時已經流行，所以他很重視本經，特加註疏，由他的弟子慧曠再傳天台智顗。智顗著有《金光明經玄義》（二卷）和《文句》（六卷，均爲門人灌頂錄）即多引用眞諦之說。同時三論宗大師吉藏（吉藏幼隨父謁眞諦，其名即眞諦所授）也著有《金光明經疏》（一卷）。其後慧沼又就義淨新譯本經著《疏》十卷。到了宋代天台家對於此經更有發揮。如知禮對《玄義》、《文句》各作有《記》六卷，又有《懺儀》一卷，遵式也著有《金光明懺法補助儀》一卷。另外明・受汰集《金光明經科註》四卷，附有《金光明經感應記》，敦

煌石室中也發現有《懺悔滅罪金光明經冥報傳》，是記載持誦《金光明經》感應事蹟的。（郭元興）

◉附：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第七章（依觀摘譯）

後期大乘經典中，最爲後期的是《金光明經》（Suvarṇaprabhasa）。本經的內容既是哲學的，又是倫理的，其中更包含了諸多傳說。但是，其大部分已有怛特羅的成分存在。

在第一章，敍述婆羅門憍陳如欲從如來求請舍利如芥子許。梨車毗王子名一切衆生喜見，乃以偈答之：

「恒河駛流水，可生白蓮花，黃鳥作白形，黑鳥變爲赤，假使贍部樹，可生多羅果，朅樹羅枝中，能出庵羅果，斯等希有物，或容可轉變，世尊之舍利，畢竟不可得，假使用龜毛，織成上妙服，寒時可披著……假使蚊蚋足，可使成樓觀……假使持兔角，用成於梯蹬，可昇上天宮……鼠緣此梯上，除去阿蘇羅，能障空中月……假使波羅葉，可成於傘蓋，能遮於大雨，方求佛舍利，假令大船舶，盛滿諸財寶，能令陸地行，方求佛舍利；假使鷦鷯鳥，以嘴銜香山，隨處任遊行，方求佛舍利。」

其次，婆羅門憍陳如也述說即使想見如芥子許的佛舍利，也是不可能的事。佛非血肉身，圓滿正覺的如來，唯具法身（dharmakāya），僅是法之要素（法界）所成。換句話說，佛唯有絕對的、非物質的「身」；佛僅是由觀念，也就是僅是精神（非感覺性的）現象所形成。諸佛無作者，亦復本無生。只是爲成熟衆生，而顯現究竟涅槃的幻象。

第四章中，樹立了高道德水準，並包含諸多有關讚歎懺悔及慈悲心的優美章句。有關空的教義，則在第六章中發展。但是，在同一章中也再三的讚歎讀誦本經的功德。第九章中介紹了辯才天。至於在第九章，爲了表明《金光明經》係一陀羅尼，遂有大吉祥天女出場。第十三章可說是一部稱作「王法正論」的王論（rājaśāstra）教科書，此一王論係力尊幢王爲其子登灌頂王時所唱誦的。又，在本經中所提到的傳說，也包括了犧牲自身以作爲餓虎食物的「王子捨身飼虎」的故事。王子死後，其父王收其舍利於黃金箱中，並建塔供養。此外，在本經的其他篇章中，則揭載怛特羅式的儀軌，並揭出女神哈利提、姜提卡等之名。

《金光明經》在流行大乘佛教的諸國中，頗受評議，但也極爲流行。本經的斷片也曾在中亞發掘出。在中國，相傳早在漢明帝（57～75）時，迦葉摩騰（Kaśyapa-mataṅga）曾宣講本經。雖然這是爲了提高本經地位而虛造的事件，然而，無疑的，當時必然有與今本差異頗鉅的《金光明經》存在。在漢譯本方面，計有曇無讖（414～433）本、眞諦（552～557）本以及義淨（703）本等三種。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九；《貞元新定釋教目錄》卷十三；高崎直道《如來藏思想の形成》；上山大峻《敦煌佛教の研究》；山田龍城《梵語佛典導論》（《世界佛學名著譯叢》㊆）；金岡秀友《金光明經の研究》。

金倉圓照（1896～　）

日本之印度哲學及佛教思想史學者。鹿兒島縣人。歷任東北大學副教授、教授、名譽教授、立正大學教授、宮城教育大學校長等職。

西元1920年畢業於東京大學印度哲學科。其後，曾遠赴英、德、印各國留學。1932年著《吠檀多哲學の研究》，獲文學博士學位。1953年以《印度中世精神史》榮獲日本學士院獎。越兩年，以與山田龍城等四人合編之《西藏撰述佛典目錄》，再度獲得日本學士院獎。1963年當選爲日本學士院會員（終身）。

氏之主要著作除上記者外，尚有《印度古代精神史》、《インド哲學史》、《法華經の形成と發展》、《印度の自然哲學》等書。

金剛仙論

十卷。元魏・菩提流支譯。又名《金剛仙

記》、《仙記》。收在《大正藏》第二十五冊。係天親《金剛般若波羅蜜經論》之註疏。即將《金剛般若波羅蜜經論》分科爲序分、善護念分、住分、如實修行分、如來非有爲相分、我空法空分、具足功德校量分、明一切衆生有眞如佛性（顯性分）、利益分、斷疑分、不住道分、流通分等十二分而加以疏釋。

本書卷末述云（大正25・874c）：「彌勒世尊愍此閻浮提人，作金剛般若經義釋并地持論，賫付無障礙比丘，令其流通。然彌勒世尊但作長行釋。論主天親既從無障礙比丘邊學得，復尋此經論之意，更作偈論，廣興疑問以釋此經。凡有八十偈，及作長行論釋。復以此論轉教金剛仙論師等。此金剛仙，轉教無盡意。無盡意復轉教聖濟。聖濟轉教菩提流支。迭相傳授，以至於今。殆二百年許，未曾斷絕。」可知此《金剛般若經論》義釋乃彌勒所撰，天親復添偈論及長行論釋，而次第相傳以至菩提流支。其間歷經二百餘年。

然若從本書多處引用漢譯家之言看來，此書似非譯自梵本，而應是菩提流支傳述師授相傳之作。因此，吉藏之《金剛般若經義疏》卷一、圓測之《仁王經疏》卷上（末）、《開元釋教錄》卷十二皆以此論爲菩提流支所造。此外，或如窺基之以本書乃闡明定性二乘迴心之義，且兼述眞識緣起之說，故不認爲是天親門下所造。或以《瑜伽》、《顯揚》等五論均非彌勒親撰，却許爲彌勒造，而本論係無盡意聽受於金剛仙，復轉教予聖濟者，所以追溯爲金剛仙所撰並無不妥。綜而言之，本論應可視爲菩提流支祖述金剛仙一派的傳統釋義。書中所提唱之阿梨耶眞識說，有別於眞諦所傳之阿梨耶妄識說，而與地論學派之主張頗相符合。

又，本書在淨影《十地經論義記》、《金剛般若經義疏》、《華嚴經孔目章》、《廣弘明集》、《法苑珠林》、《華嚴經探玄記》、《續華嚴經略疏刊定記》等書中，均曾被援引。

〔參考資料〕《東域傳燈目錄》；《菩提心論勘文》卷上；張德鈞〈金剛仙論考〉（《圖書季刊》）。

金剛峯寺

日本古義眞言宗的總本山。位於和歌山縣伊都郡高野山。初爲高野山全山堂宇的總稱。明治以後，成爲山上本院青巖寺的專稱。

弘仁七年（816），日本眞言宗開祖空海（774～835）奏請嵯峨天皇賜地高野山。翌年空海即登高野山結菴修諸法，並著手營建伽藍。十年（819），金堂落成。又仿南天竺之鐵塔續建大寶塔，至眞然之時始告完成，並命名金剛峯寺。

寬平元年（889），長壽入住本寺，設座主職。後來本寺與京都之東寺發生爭執，遂由東寺之觀賢兼任座主職。此後，本寺即受東寺支配，勢力逐漸衰退。至寬治四年（1090），明算任高野山檢校，本寺始恢復昔日盛況。

天承元年（1131），覺鑁（1095～1143）於高野山建大傳法院，後任本寺及大傳法院兩寺座主之職，致使兩寺發生紛爭。保延六年（1140），本寺寺衆攻擊大傳法院，覺鑁逃至根來（那賀郡），而成爲眞言宗新義派之祖。

天正九年（1581），本寺不服織田信長之命，遂受大軍攻打。天正十三年（1585），豐臣秀吉伐根來寺，欲乘勢攻打本寺，幸賴木食應其之奔波遊說，始得解圍。其後，由於秀吉甚爲賞識應其的才德，乃捐寺地與應其。此外，秀吉又爲生母（青巖貞松禪尼）祈福，乃於高野山內建青巖寺。

天保十四年（1843），本寺遭火燒燬。明治元年（1868），改青巖寺爲金剛峯寺。六年，本寺與東寺共爲古義眞言宗總本山。三十三年，本寺獨立稱高野派，並置管長。大正十四年（1925），高野、御室及大覺寺三派聯合以金剛峯寺爲古義眞言宗之總本山。

本寺寺寶有佛涅槃圖、阿彌陀聖衆來迎圖、五大力菩薩像、孔雀明王像等。

〔參考資料〕堀田真快《高野山金剛峯寺》。

金剛針論（**梵**Vajra-sūcī）

一卷。宋・法天譯。收在《大正藏》第三十二冊。全書旨在打破吠陀時代印度最高階級婆羅門（祭司階級）的優越性，反駁種姓制度的無意義，宣揚佛陀主張的四姓平等。在印度思想史上，影響頗爲深遠。

本書內容先設問「婆羅門是什麼？」然後根據生命、身世、身體、知識、習慣、行爲及吠陀等六種中的任何一種，說明當時一般人心目中的婆羅門皆非婆羅門。接著在種種德行上尋求婆羅門的境界及其應有的態度。主張人是平等的，沒有四種姓的差別，即使是賤民，只要有德行即爲婆羅門，絕不能以出生及家世斷定婆羅門的階級。

關於本書的著者，歷來頗多爭議。漢譯本、西藏譯本皆指爲法稱所作，而梵本序文及跋文均謂此書爲馬鳴所撰。今對照梵漢兩本，就其內容、論述事項、辯駁方法及援引聖教量等皆大抵一致看來，兩本當出於同一人之手。然漢譯本缺梵本所有的序文及跋文，且其論述前後重複處頗多，甚爲蕪雜。據此推論，漢譯本原本與現存梵本可能爲不同本。日本學者羽溪了諦則認爲本論作者爲馬鳴，由於六世紀時，法稱屢引用此論，乃導致部分印度佛教界人士誤以爲此論爲法稱所撰。十世紀時，印度沙門法天（Dharmadeva）至中土，譯出此論，並襲用印度誤傳的說法，而謂其爲法稱所作。

本書梵本係赫吉森（B. H. Hodgson）於尼泊爾所發現，並於1829年出版其英譯本。1859年，韋伯（A. Weber）校訂出版梵文原文，書中附有精確的德譯及註解。1923年，高楠順次郎譯之爲日文。

金剛喻定（**梵**vajropamā-samādhi，**藏**rdo-rje-ŝes-bya-baḥi tin-ṅe ḥdsin）

指能破除一切煩惱的禪定，此定如同金剛之能摧斷一切物，故稱金剛喻定。又，此定能發智，斷除煩惱，故亦稱金剛無間道、金剛三昧或金剛心。聲聞、菩薩在修行究竟斷滅最後煩惱時生起此定。於「定起惑了」之時，聲聞得阿羅漢果，菩薩得佛果。關於此定諸家各有異說。茲舉俱舍家、唯識家與《大乘義章》所說，略述如下：

(1)**俱舍家所說**：此家稱破有頂地第九品惑的無間道爲金剛喻定。《俱舍論》卷二十四〈賢聖品〉頌云（大正29・126b）：「上界修惑中，斷初定一品，至有頂八品，皆阿羅漢向。第九無間道，名金剛喻定，盡得俱盡智，成無學應果。」《俱舍論頌疏》卷二十四釋云（大正41・951b）：

「得不還者，從斷初定一品爲初，至斷有頂八品爲後，名阿羅漢向，趣阿羅漢果故。即此向中，斷有頂地第九品惑無間道，名金剛喻定。此定能破一切煩惱，猶如金剛能摧一切，故名金剛喻定。定雖有力能破一切，餘惑先斷故，今唯斷第九品惑。此定既能斷有頂地第九品惑，能引此惑盡得俱行盡智令起，即此盡智是解脫道。此解脫道與漏盡得，最初俱生故名盡智。（中略）盡智生已，成無學果，更無學故。」

此金剛喻定雖在未至定、中間定、四根本定、下三無色定等九地定中得起。但是，由於其能緣智、能緣行相與所緣境之異，而有多種之別。對此，《大毗婆沙論》卷二十八及《俱舍論》卷二十四列舉三種異說。①未至定、中間定、四根本定各有五十二，空處定有二十八，識處定有二十四，無所有處定有二十。②未至定、中間定、四根本定各有八十種，空處定有四十，識處定有三十二，無所有處定有二十四。③未至定、中間定、四根本定各有一六四，空處定有五十二，識處定有三十六，無所有處定有二十四。有此異說是因滅道類智緣滅道諦時，有總緣、別緣之別。第一說是滅諦別緣、道諦總緣，第二說屬滅、道二諦共別緣，第三說爲滅諦總別緣、道諦總緣。對此，《俱舍論光記》以第三說爲正義，《俱舍論寶疏》以第一說爲正義。

(2)**唯識家所說**：唯識家說菩薩在第十地滿心

時此定現前。《成唯識論》卷九云（大正31・53c）：「此地（第十地）於法雖得自在，而有餘障，未名最極。謂有俱生微所知障及有任運煩惱障種，金剛喻定現在前時，彼皆頓斷入如來地。」但是，《唯識了義燈》卷七（本）就金剛喻定之所攝，總括爲第十地滿心時與出第十地滿心以後方是等覺等二說。並舉取後者之說破斥之，論第十地滿心時說（大正43・804b）：「此雖離第十地別云等覺，亦第三攝，即屬滿心，非滿心外，若許出十地外，更經多時後方入佛，應出初地等亦經多時方入後地。」又，《百法問答鈔》卷七認爲金剛無間道的正斷惑是十地滿心的最後一刹那。其方便是在大自在天宮百劫之間修千三昧，於其間修學佛果功德，其次千劫之間漸學佛的威儀，復次萬劫間示現成佛之相，十方諸佛來集以智水灌頂，現授佛位儀式等而至正斷惑的金剛心。關於此金剛喻定所斷之惑，有若干疑議。如：此惑若名佛地之障，則斷佛地之惑時，究以何者爲金剛無間道之因智？此外，明來闇去是大乘斷惑之定理，明不來則闇不能破。而佛智之明不來，如何能破佛果之障？

按斷惑證理之法，必有無間、解脫二道，無間道屬斷惑，解脫道屬證理，因此，無間道猶未究竟清淨，解脫道方是圓滿清淨。故若謂以佛智斷惑，則佛果之初後有勝劣的差別，此陷大過。因佛果是圓淨一味，不同於十地有入、住、出三心的優劣差別。是故，第十地滿心以最後究竟之智爲佛果的無間道，此智法爾引起佛果極圓明之智故，此智生時，佛地之障永遠斷滅，入究竟圓淨的如來地。

⑶**《大乘義章》所說**：本書卷九分釋名、體性、開合辨相、就位分別、有惑無惑等五門，遍及大、小乘而對此定廣加說明。在釋名方面，金剛三昧出《涅槃經》（北本卷二十四），言金剛者乃借喻名德。謂世間金剛有十四義。菩薩行德具足衆義如世之金剛，是故就喻名曰金剛。

此三昧之體是慧，在小乘是四諦之慧，緣覺是十二因緣之慧，大乘是了達法界如實之慧。然其所以稱爲三昧，約有四義，即①諸心數法更相受名，如四念處其體實是慧而名爲念，今慧亦名爲定。②從伴稱，此金剛慧共定相隨，故從其伴目說爲定。③就能爲名，此金剛慧能令諸行正定不動，故從功能名爲定。④隨義受稱，此金剛慧體含多義，於中含有正定安固不動義，故說爲三昧。

關於金剛三昧之階位，《大乘義章》云（大正44・639b）：

「小乘法中通別有五：㈠簡聖異凡，見道以上無漏聖慧能破難壞，通名金剛。㈡簡修異見，唯取修道對治無礙以爲金剛，餘者皆非。㈢簡上異下，如雜心說，唯非想地見修無礙是其金剛，餘者悉非。㈣簡勝異劣，如雜心說，唯非想地修道無礙以爲金剛，餘者皆非。㈤簡終異始，唯非想地修道治中末後一治是其金剛，餘者皆非。以此窮終破障畢竟，故偏說之。大乘法中通別有五：㈠簡信異謗，十信以上信心成就，永離謗法同曰金剛。㈡簡住異退，習種以上解行成就，堅固難壞齊名金剛。㈢簡出世異於世間，初地以上證眞無漏，能破惑妄不可破壞悉名金剛。㈣簡上異下，第十地中一切智德皆名金剛，故地經中十地菩薩初入地時，得離垢三昧，離垢三昧猶是金剛破障之義。㈤簡終異始，其唯最後窮終一念以爲金剛。故地持云，於最後身菩提樹下得衆相離垢障三昧，名金剛三昧，所攝以斯准驗局在窮終。」

按，金剛三昧以義而論，雖廣通諸位，但其究竟則是在最後斷惑之時。

〔參考資料〕《大智度論》卷四十七；《大日經疏》卷六；《增一阿含經》卷三〈弟子品〉；《金剛三昧經》；《菩薩瓔珞本業經》卷上；《金光明最勝王經》卷二；《金剛頂經》卷一；《雜阿毗曇心論》卷十；《大毗婆沙論》卷一五五；《瑜伽師地論》卷十二。

金剛薩埵（梵Vajrasattva，藏Rdo-rje sems-dpah）

略稱金薩。眞言宗付法第二祖。金剛是「

跋日羅」之意譯，「薩埵」是梵語，意指有情。又，《大日經》的對告衆執金剛祕密主亦名爲金剛薩埵。

《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四云（大正18·250c）：「一切衆生所有心，堅固菩提名薩埵，心住不動三摩地，精勤決定名金剛。」這是說，凡夫本具的淨菩提心含有堅固不壞之德。即謂密教的對機皆爲金剛薩埵。由此看來，此尊的本誓具多方面。如，在金剛界曼荼羅中示現爲阿閦如來四親近之一，令一切衆生滿足普賢行，令一切菩薩受用三摩地智；於理趣會中，以欲、觸、愛、慢四煩惱的妄體爲別德，示現煩惱即淨菩提心的妙趣；在五祕密曼荼羅中所顯，亦爲此意。在胎藏界曼荼羅中，是金剛手院的主尊，以摧破爲本誓，故稱爲金剛手、金剛持或執金剛。此尊形像係右手持五股杵當胸，左手持金剛鈴當腰。五股杵表徵五佛三昧，鈴象徵能令一切長眠衆生覺醒。此尊密號眞如金剛或大勇金剛。

◉**附：〈金剛薩埵〉**（摘譯自《密教大辭典》）

金剛薩埵爲密教金剛界三十七尊中十六大菩薩之一。在成身會、三昧耶會、微細會、供養會中爲阿閦佛四親近之一，位於阿閦佛前。在四印會中位於大日如來之東方。在理趣會中爲主尊，位於中央。在胎藏現圖曼荼羅中，係金剛手院之主尊，位列第一行中央。

梵名音譯爲縛日羅薩埵縛。「縛日羅」意謂金剛，「薩埵縛」具「勇猛」、「有情」等義。金剛薩埵爲音義合譯之語。或稱執金剛、金剛手祕密主、持金剛具慧者、金剛勇大心、普賢金剛初、金剛上首。《不思議疏》卷上云：「執金剛者，金剛薩埵是也。」

《理趣釋》卷上釋金剛手云：「金剛手菩薩者，表一切如來菩提心、初發菩提心、由金剛薩埵加持。」又釋金剛薩埵云：「金剛勝薩埵者金剛義菩提心是也。『勝』謂最勝，『薩埵』名勇猛。」《略出經》卷四云：「一切衆生所有心堅固菩提名薩埵，心住不動三摩地，精勤決定名金剛。」此等所說皆謂：金剛薩埵意指衆生堅固之菩提心。又有視此尊與普賢菩薩同體者。如《五祕密軌》云：「金剛薩埵者是普賢菩薩，即一切如來長子，是一切如來菩提心，是一切如來祖師。」經軌中持此論者頗衆。

此尊密號爲眞如金剛、大勇金剛。淨菩提心堅固不動，勇於降伏左道左行之有情，故謂大勇。淨菩提心爲恒沙功德之根本所依體，故名眞如。

密教經軌提及此尊者，爲數不少，故其本誓亦有多說。

(1)**金剛界阿閦佛四親近之一**：表衆生淨菩提心堅固不動意。如《聖位經》云：「爲令一切菩薩受用三摩地智故，成金剛薩埵菩薩形，住阿閦如來前月輪。」

(2)**理趣會之尊**：表煩惱即菩提之理趣。《五祕密軌》以金剛薩埵爲五佛，欲、觸、愛、慢爲四波羅蜜十六大菩薩。因此，一切諸佛不外此四尊，欲觸愛慢不外金薩。欲觸愛慢四煩惱即淨菩提心之金薩，故若達煩惱即菩提之理趣，則可契達一切諸尊之果。

(3)**胎藏曼荼羅金剛手院之主尊**：表佛蓮金三部中如來金剛部之德，即衆生本有之智慧。

(4)**大日如來內眷屬之上首**：相對於三重曼荼羅之第二重是外眷屬（即大眷屬），第一重爲內眷屬，其上首爲對告衆。《大日經》云：「彼菩薩普賢爲上首，諸執金剛祕密主爲上首。」

(5)**付法第二祖**：《付法傳》云：「親對法身如來海會受灌頂職位。（中略）毗盧遮那如來言：汝等將來於無量世界爲最上乘者，令得出世間悉地成就。」

此上皆以金剛薩埵表菩提心，且延伸爲表企求佛果者。要言之，「大日」爲覺者之總體，「金薩」指迷者之總體。或以大日、金薩之種子交互使用，此時表二尊之本誓融會、生佛不二之義。

〔形像〕 金剛界曼荼羅理趣會、成身會、微細會之尊，身肉色，頂戴五佛冠，右手不

縱不橫持五股金剛杵於胸前，左手把金剛鈴置於腰間，結跏趺坐於蓮花上。《聖觀音儀軌》載，身白月色。金剛界供養會之尊，兩手持上立金剛杵之蓮花。

胎藏曼荼羅金剛手院之尊，身肉色，右手橫持三股杵於胸前，左手握拳、大指向前當胸，結跏趺坐於赤蓮花上。《攝無礙經》所說與此相符。《大樂儀軌》謂，身白月色。《理趣釋》卷上謂，頭戴五佛寶冠，左手作金剛拳置腰際，右手抽擲金剛。《蓮華部心軌》所載與此大抵相同。《大日經疏》卷五載，身淡黃色或虛空色，左手執有光焰圍繞之五股金剛，頭戴三峯寶冠，以種種雜寶莊嚴其身。《不空羂索經》卷八謂，執金剛祕密主菩薩左手執獨股金剛杵，右手把白拂，結跏趺坐。卷十五謂身青色，卷九另有左手執三股金剛杵、右手持白拂與左手豎持三股金剛杵、右手揚掌之二像說。

綜合此上經軌之說，此尊爲身白月色或青色，戴寶冠，右手持五股或三股、獨股金剛杵，左手作金剛拳或把鈴置腰間。也有左手持金剛杵者，而持白拂或揚掌則屬例外。身色黃白色或虛空色表本有智體不壞之義，持五股金剛杵表具如來五智，抽擲金剛杵表令自他順佛道念念昇進之義。《大日經疏》卷五（大正39・632c）：

「以淨法界色與金剛智體和合，是故其身黃白。如是智身猶若虛空不可破壞，一切無能降伏之者，故用虛空顯色以爲標幟。（中略）所持密印即是五股金剛也。五如來智皆兼權實二用，而以金剛慧手執持其中。」

金剛慢印即握拳置於腰際，表降伏左行左道之有情，使歸順道之義。金剛鈴表法音，意指由說法教化以開發菩提心，或法喜充滿。持三股金剛杵或獨股杵，表執持衆生本有的淨菩提心（即諸佛智體）。

〔三昧耶形〕 五股杵或三股杵。《大日經疏》卷十六：「蓮上畫金剛，謂或畫本尊形，或畫五股印。」卷十三：「南方金剛手等，或作形，或作印，謂三股拔折羅。」

〔種子〕 (1)吽（許，hūṁ）：《大日經》〈祕密曼荼羅品〉：「持以許字聲，勝妙種子字。」《大日經疏》卷十六：「若畫形者，心上安種子字，謂吽字也。若畫印者，想許字誦而加持之也。」並釋吽字爲眞言之體，無怖畏義。《理趣釋》卷上謂：「吽字者因義，因義者謂菩提心爲因，即一切如來菩提心。」吽字具能破、無恐怖、菩提心等義，與發堅固菩提心、降伏難調義相應，所以以吽字爲種子字。

(2)阿（a）：《金剛頂經》：「阿字爲金剛薩埵種子。」表不生不滅之義，與本有淨菩提心之堅固不變相應。

此外，另有唵（oṁ）、縛（嚩，baḥ）、鑁（vaṁ）等種子字。

〔功能〕 此尊僅抽象性地言及利益有情，並未具體提及世間利益。因此欲息災及追福時可修此法。

〔參考資料〕 《大日經疏》卷五；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌》；《理趣釋》卷上；《諸佛境界攝眞實經》卷中；《瑜伽瑜祇經》〈序品〉；Shashi Bhushan Dasgupta《An Introduction to Tantric Buddhism》。

金城公主（？～739）

唐太宗的曾孫女，雍王守禮之女。唐中宗景龍二年（708），吐蕃王赤德祖贊（又作棄隸縮贊或墀德祖贊）向唐室請婚，未蒙允許。後來，唐朝爲了安定西陲，答應聯婚，詔以金城公主下嫁。睿宗時，吐蕃遣使貢獻厚禮，並請以河西九曲之地劃爲金城公主湯沐之所，睿宗許之。金城公主爲虔誠佛教徒，攜帶甚多佛典、僧人及藥方入藏。此外，並修復文成公主所建之小昭寺。其子赤松德贊亦盛弘佛教。

◉附：王森《西藏佛教發展史略》第一篇（摘錄）

金城公主在藏時，除致力於維護外地在藏之佛教徒，有意引佛教入藏外，更重要的是她

曾竭力促進唐蕃和好。也曾致力於傳內地儒術於西藏。曾遣使入唐奏請玄宗賜《詩》、《禮》、《左傳》、《文選》等書。派遣吐蕃貴族子弟入長安附國子學讀儒書，自文成公主到藏以來，六七十年間，似仍繼續。據漢文史料記載，此時藏人似頗慕習漢風。此時更有大量藏人來內地學醫，並翻譯了大量醫書爲藏文，相傳藏醫主要典籍《居希》也是金城在藏時延致漢、印、于闐等地醫生共同編譯而成，而其醫理，則以漢醫理論爲主，如寸、關、尺等字皆緣用漢字字音。看起來，唐蕃文化交流，到此時似仍以儒術、醫曆、技藝、音樂等爲其主流，佛教在內地，當時雖曾顯赫一時，但其對西藏的影響仍處於不重要的地位。

到墀德祖贊晚年，相傳他曾派桑希（sba sang-shi）等人（或謂桑希爲留藏漢人後裔）到長安取佛經，此時吐蕃贊普已經重視佛教。但直到此時，尚無藏人出家爲僧，藏地也還沒有有規模的寺院。唐·開元年間，新羅僧人慧超曾去印度，後越葱嶺於721年返抵安西，所著《往五天竺國傳》中說：「至於吐蕃，無寺無僧，總無佛法。」雖其所記時代稍早二三十年，但也可以反映這一時期佛教在西藏居於無足輕重的情況。

〔參考資料〕《西藏王統記》第七章。

金戒光明寺

日本淨土宗四箇本山之一。位於京都市左京區黑谷町。山號紫雲山。安元元年（1175），淨土宗祖源空上人法然自比叡山西塔黑谷遷移至此，感光明紫雲之祥瑞，遂於此結庵，號光明寺。其後，法然弟子信空復移建叡山黑谷別所於此，光明寺遂別稱新黑谷白河禪房。嵯峨門徒派祖湛空之門流嘗住於此，相承天台圓頓戒。至八世運空時，後光嚴天皇賜額「金戒光明寺」。後小松天皇時，勅額「淨土眞宗最初門」。寺寶有法然上人〈一枚起請文〉眞蹟，及相傳爲惠心僧都所繪山越阿彌陀像、地獄極樂圖（係一絹本著色之三折屏風），均被列爲重要文化財。

金剛手菩薩（梵Vajra-pāṇi、Vajra-dhara，藏Lag-na rdo-rje）

又稱執金剛、執金剛主、持金剛手、祕密主、金剛手藥叉將。原本泛指執持金剛杵者，又特用作密迹金剛力士之稱。如《增一阿含經》卷二十二云（大正2·663c）：「密迹金剛力士在如來後，手執金剛杵。」《大寶積經》卷八〈密迹金剛力士會〉云（大正11·43b）：「金剛力士，名曰密跡，住世尊右，手執金剛。」又，《大日經》卷一〈入眞言門住心品〉云（大正18·1a）：「一時，薄伽梵住如來加持廣大金剛法界宮，一切持金剛者皆悉集會。」接著列出虛空無垢執金剛等十九位執金剛的名字，並云：「如是上首，十佛剎微塵數等持金剛衆俱。」此外，胎藏界曼荼羅金剛手院的諸尊亦通稱金剛手，凡此皆依通名而立。

《大日經疏》卷一云（大正39·582a）：「西方謂夜叉爲祕密，以其身口意速疾隱祕難可了知故，舊翻或云密跡，若淺略明義，祕密主即是夜叉王也。執金剛杵常侍衛佛，故曰金剛手，然是中深義，言夜叉者，即是如來身語意密，唯佛與佛乃能知之，乃至彌勒菩薩等，猶於如是祕密神通，力所不及，祕中最祕，所謂心密之主，故曰祕密主，能持此印，故云執金剛也。」

此意謂就淺略之義而言，金剛手是指夜叉；就深義而言，金剛手是表示如來之身語意密的金剛薩埵。

又，《理趣釋》卷上云（大正19·609b）：「金剛手菩薩摩訶薩者，此菩薩本是普賢，從毗盧遮那佛二手掌，親受五智金剛杵，即與灌頂，名之爲金剛手。」《菩提場莊嚴陀羅尼經》云（大正19·674a）：「釋迦牟尼左邊畫聖文殊師利菩薩，種種寶瓔珞莊嚴，於蓮華上雙膝跪坐，二手捧鉢作獻佛勢，佛右邊畫聖金剛手菩薩，面貌忿怒瞋相，一切寶莊嚴身，手把金剛杵作旋轉勢，於蓮華上雙膝跪坐，瞻仰

如來。」亦皆將金剛薩埵稱爲金剛手。然而，在不空譯《八大菩薩曼荼羅經》中，所列有：觀自在、慈氏、虛空藏、普賢、金剛手、曼殊師利、除蓋障、地藏等八大菩薩。此中，金剛手則是八大菩薩之一。

〔參考資料〕《五分律》卷一；《入楞伽經》卷八；《大教王經》卷一；《師子莊嚴王菩薩請問經》；《八大菩薩經》；《大乘八大曼拏羅經》；《金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌》。

金剛法界宮

即金剛法界之宮殿。簡稱法界宮、法界宮殿。爲大日如來說《大日經》、《金剛頂經》等之會場，如《大日經》卷一云（大正18・1a）：「一時，薄伽梵住如來加持廣大金剛法界宮。」《金剛頂經瑜伽十八會指歸》云（大正18・286b）：「第三會名一切教集瑜伽，於法界宮殿說。」又，此說法會場有深祕、淺略二釋，如《大日經疏》卷一云（大正39・580a）：「金剛喩實相智，過一切語言心行道，適無所依，不示諸法。無初、中、後，不盡不壞，離諸過罪，不可變易，不可破毀，故名金剛。如世間金剛寶有三事最勝，一者不可壞故，二者寶中之上故，三者戰具中勝故。此與釋論三種金剛三昧中喩意大同。法界者，廣大金剛智體也。此智體者，所謂如來實相智身。以加持故，即是眞實功德所莊嚴處，妙住之境，心王所都，故曰宮也。」即將法界遍一切處稱爲金剛法界宮，此爲深祕釋。同疏下文又云（大正39・580a）：「此宮是古佛成菩提處，所謂摩醯首羅天宮。釋論云，第四禪五種那含住處名淨居天，過是以往有十住菩薩住處，亦名淨居，號曰大自在天王是也。」此將古佛成正覺處（即魔醯首羅天宮）稱爲金剛法界宮，此即淺略釋。

〔參考資料〕《大毗盧遮那經供養次第法》卷下；《大日經義釋演密鈔》卷二；《十住心論》卷十；《十八會指歸抄》；《金剛頂經開題鈔》卷二、卷三。

金陵刻經處

近代著名的漢文佛典印刷流通機構。位於南京市延齡巷。清・同治五年（1866），楊文會所創。楊氏以爲宏揚佛法全賴流通經典，因而發心刻經，並在南京北極閣集資建屋，以藏經板。1897年，楊氏爲保存經板，遂將金陵城北延齡巷住宅捐爲十方公有，作爲永久流通經典之所。

楊氏畢生從事講學著作，校刻大藏經典，又廣求中國失傳古本。嘗自海外獲得藏外書籍二、三百種，擇其精要刻印流通，如《中論疏》、《百論疏》、《成唯識論述記》、《因明入正理論疏》等，而久已失傳的北魏・曇鸞著《無量壽經優婆提舍願生偈註》也改名《往生論註》加以刻印，後收入《匯刻古逸淨土十書》中。1907年，又設祇洹精舍於金陵刻經處，自編課本，講習佛典，聘蘇曼殊教梵文、英文。又組織編刻《大藏輯要》，選佛典四六〇部、三千三百餘卷，進行嚴格的校定。1911年秋示疾，自知不起，遂將刻經處事業付囑弟子歐陽竟無、陳樨庵、陳宜甫三人，分別負責編校、流通、交際等工作。1914年，歐陽竟無在刻經處設立研究部。其後，刻經處因人事屢屢更動，業務漸次衰落。

1952年，上海佛教界人士圓瑛、應慈、趙樸初、方子藩等二十五人組成「金陵刻經處護持委員會」。委員會整理出經像木板四萬七千餘片。流通的經典存二百九十餘種。楊氏所遺留的藏經書籍，計有一千六百四十餘種，包括明板印的五百九十餘種、嘉興藏板（計五臺妙德庵、徑山寂照庵、徑山化城寺、徑山萬壽寺、嘉興楞嚴寺等明板）一百二十餘種、雍正殿板二十餘種、日本板本三百二十餘種、楊氏硃筆批點的六十餘種，均經編寫目錄，分別註明部類、譯者、板本年代、刻板處所等。又有《日本校訂大藏經》及《日本續藏經》，但續藏殘缺甚多。

1957年起，金陵刻經處隸屬於中國佛教會，所收經板除原有四萬餘片之外，又匯集支那

內學院、北京刻經處、天津刻經處、三時學會等各單位及散佚全國各地的經板，計十五萬餘片，現留存十萬餘片。自1981年以後，已印刷流通經書二百餘種，四十餘萬册。

金陵梵刹志

五十三卷。明·葛寅亮撰。收於《大藏經補編》第二十九册。萬曆三十五年（1607）刊行。內容敘述金陵（南京）諸寺的沿革、制度、詩頌等。金陵爲南朝故都，諸帝王多崇信佛法，故於此廣建寺刹。其後，迭朝換代，寺多毀壞。至明代，建都於此，寺貌逐漸恢復舊觀，共得大刹三所，次大刹五所、中刹三十二所、小刹一二〇所。本書卷一收錄總目次與御製集，卷二收錄欽錄集，卷三至卷四十八分述各寺，卷四十九爲南藏目錄，卷五十以上記載各寺的公費、資財等條例。爲研究金陵佛刹與南朝佛教史的重要文獻。

金剛夜叉明王（梵Vajra-yakṣa）

漢譯有金剛夜叉、金剛藥叉、金剛噉食等名。爲北方不空成就佛的教令輪身。在日本密教的兩種不同傳承裏，東密系統認爲此一明王是五大明王之一，而台密系統則以烏瑟沙摩明王取代此尊。雖然如此，此一明王誓願吞噉、除盡一切惡行衆生，及三世一切惡穢觸及染欲心。這種本誓，與烏瑟沙摩明王是相通的。

金剛夜叉明王的形像是：三面六臂、大威忿怒，以七珍瓔珞莊嚴其身。身材高大無量，遍身燃燒火焰。六隻手臂所持的物品，第一手右持五股杵、左持金剛鈴；第二手左弓右箭；第三手左輪右劍。右脚舒踏蓮華，左脚屈舉而下有蓮華。所持物在修行法中各有寓意，劍、輪象徵降伏法；弓、箭象徵敬愛法；鈴、杵象徵自身的金剛薩埵。

相傳此一明王的眞言頗爲靈驗。如果持誦一千零八十遍，則三千大千世界諸天，皆隨順懾伏。修習金剛夜叉明王法，通常用在息災與調伏。在日本佛教界，也有人將此一明王的根本大咒及根本印契，加持在男女身上，以成就阿尾捨法，亦即降神之法。他們用這種方法來預卜吉凶與禍福。此外，在飲食前如果能將此一明王的眞言持誦七遍，也可以預防食物中毒的災患。其眞言爲「唵摩訶藥乞叉嚩日囉娑怛嚩弱吽鑁斛鉢羅吠捨吽（oṁ mahā yakṣa vajrasattva jaḥ hūṁ baṁ boḥ praveśa hūṁ）」。

以此尊爲本尊的修法名金剛夜叉法，主要用於調伏或息災。依《覺禪鈔》〈金剛夜叉法〉上卷所載，此法有生淨土、吞噉惡衆生、急殺惡人、惡人死亡法、甦生法、得好女、得官位等功能。然此法極祕，不可恣意修習。另外，以此明王爲中尊所畫的曼荼羅，稱爲金剛夜叉曼荼羅，又因五月輪中各繪有五尊，故亦稱金剛夜叉二十五輪曼荼羅。

〔參考資料〕《仁王護國般若波羅蜜多經》卷下；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三；《五大明王義》；《瑜伽瑜祇經義述》卷七；《阿娑縛抄》卷一三一〈金剛夜叉卷〉、卷一三二〈五大尊合行卷〉。

金剛界三十七尊

指安置在金剛界曼荼羅成身會中的三十七尊。又稱塔中三十七尊。即五佛、四波羅蜜菩薩、十六大菩薩、八供養菩薩及四攝菩薩等三十七尊。

(1)**五佛**：即大日如來、阿閦如來、寶生如來、無量壽如來、不空成就如來。①大日如來，住中央月輪，結跏趺坐、智拳印。其前、右、後、左依序配置金剛、寶、法、業等四波羅蜜菩薩，爲其四親近。②阿閦如來，住東方月輪，左拳置臍部，右手下垂。其前、右、後、左依序有金剛薩埵、金剛王、金剛愛、金剛喜等金剛部四菩薩，爲其四親近。③寶生如來，住南方月輪，左拳如阿閦如來，右手結施願印。其前、右、後、左有金剛寶、金剛光、金剛幢、金剛笑等寶部四菩薩，爲其四親近。④無量壽如來，住西方月輪，結彌陀定印。其前、右、後、左有金剛法、金剛利、金剛因、金剛語

等蓮華部四菩薩，爲其四親近。⑤不空成就如來，住北方月輪，其前、右、後、左有金剛業、金剛護、金剛牙、金剛拳等羯摩部四菩薩，爲其四親近。

(2)**四波羅蜜菩薩**：即金剛波羅蜜、寶波羅蜜、法波羅蜜、業波羅蜜等四菩薩。此乃大日如來之四親近，由大日如來所生，表示四佛之定德，故現女形。

(3)**十六大菩薩**：即金剛薩埵、金剛王、金剛愛、金剛喜、金剛寶、金剛光、金剛幢、金剛笑、金剛法、金剛利、金剛因、金剛語、金剛業、金剛護、金剛牙、金剛拳等十六菩薩。分別爲四佛之四親近。

(4)**八供養菩薩**：即金剛嬉戲、金剛花鬘、金剛歌詠、金剛法舞、金剛焚香、金剛覺花、金剛燈明、金剛塗香等八菩薩。其中，前四菩薩爲內四供養，乃大日如來爲供養四佛而於內心流出的四菩薩。後四菩薩稱爲外四供養，乃四佛爲還供大日如來所流出的四菩薩。

(5)**四攝菩薩**：即金剛鉤、金剛索、金剛鏁、金剛鈴等四菩薩。乃由大日如來心中流出，將一切衆生引入曼荼羅，表授予果地之法的化他之德。

在三十七尊之中，十六大菩薩又稱慧門十六尊，乃以慧爲主。而四波羅蜜菩薩、八供養菩薩及四攝菩薩等十六尊，稱定門十六尊，乃以定爲主。又，有關三十七尊之出生，諸經說法不一。如《理趣釋》及《祕藏記》說，由大日如來生四波羅蜜，四波羅蜜生四佛。但《金剛頂經》、《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》及《菩提心論》等，則說由大日如來生四佛，由四佛生四波羅蜜。前者表由定生智，後者表由智生定。此外，《略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門》說，三十七尊皆由大日如來所生。

〔參考資料〕《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《教王經》；《略出經》；《三十七尊禮懺文》。

金剛般若波羅蜜經（梵 Vajracchedikā-prajñāpāramitā，藏 Ḥphags-paçes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa theg-pa chen-poḥi mdo）

一卷。姚秦・鳩摩羅什譯，略稱《金剛經》。收在《大正藏》第八册。爲我國佛教史上，極受歡迎，廣爲國人所諷誦與研讀，且具有甚多靈異效驗傳說的經典。

按「金剛」爲寶石名，具堅、利、明三義；「般若」即智慧，亦含實相、觀照、文字三義。亦即以金剛之堅，無可破壞，喻實相般若雖經多劫，流浪六道生死之巷，猶未曾生滅，未曾虧損。以金剛之利，無物不摧，喻觀照般若縱橫無盡，擘開塵世之迷妄，照破森羅萬象之正體正味，顯破雜然紛然之諸法本體本性。以金剛之明能投光於闇夜，喻以文字般若縱橫表現實相與觀照之理義。按此金剛般若，在佛不增，衆生不減。然就佛而言，其效用彰顯；就衆生言，其用不彰，故生聖人與凡夫之差別。又，波羅蜜係梵語pāramitā之音譯，意爲到達彼岸。故古來譯爲到彼岸、度或彼岸到。亦即乘般若智慧之舟，自迷界之生死此岸，抵達悟界之涅槃彼岸。

此上之經題解釋，係就羅什所譯而解。若依梵語原典經名爲《Vajracchedikāprajñāpāramitā》，則應譯如玄奘所譯之《能斷金剛般若波羅蜜多經》。因此，自梵語文法看來，金剛與般若不能視爲同格之名詞。換言之，Vajrachedikā（能斷金剛）意爲斷金剛或碎金剛。因而，玄奘曰：「菩薩以分別爲煩惱，而分別煩惱類如金剛。唯此經所詮無分別慧，乃欲明能除斷，故云能斷金剛般若波羅蜜多經。」本經一經之要旨，可舉「應無所住而生其心」爲例。相傳禪宗六祖慧能即因此八字而徹底大悟。

此經與玄奘譯《大般若經》第九會第五七七卷〈能斷金剛分〉同本。又，此經自羅什初譯以來，凡有五譯，即(1)《金剛般若波羅蜜經》，魏・天竺三藏菩提流支譯。(2)《金剛般若波羅蜜經》，陳・天竺三藏眞諦譯。(3)《金剛

能斷般若波羅蜜經》，隋・大業年中三藏笈多譯。(4)《能斷金剛般若波羅蜜多經》，唐・三藏法師玄奘譯。(5)《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》，唐・三藏沙門義淨譯。

註釋方面，在印度，除彌勒所造八十偈釋本之外，尚有無著《金剛般若論》、世親《金剛般若波羅蜜經論》、功德施《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》，以及未被漢譯的師子月、月官等人所撰的論釋。在中國，從東晉到民初，各家撰述不絕，主要有後秦・僧肇《金剛經註》、隋・吉藏《金剛經義疏》、隋・智顗《金剛經疏》、唐・慧淨《金剛經註疏》、唐・智儼《金剛經略疏》、唐・窺基《金剛經贊述》、惠能《金剛經解義》、《金剛經口訣》、唐・宗密《金剛經疏論纂要》等書。近人註釋亦有印順《金剛般若波羅蜜經講記》等多種。

本經於西元1836年，始由喬馬・格洛斯（Csoma Körösi）藉由藏譯，將其大意介紹予歐洲學界。翌年，史密特（Schmidt）發表譯自藏譯之德譯本。其後，於1864年，尚有英國比爾（Beal）將羅什譯本譯成英文。1881年，穆勒（F. M. Müller）出版梵文原典，氏更於1894年將之譯成英文。此外，1891年，德・阿列（De. Harles）以穆勒出版之梵本為基礎，對校藏、漢、滿三本，加上法譯而刊行於世。

◉附一：呂澂〈金剛經三義〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷一）

今談金剛三義，原係講無著、世親學所提出，故此講主要仍依無著、世親說之。佛學超越地域，但以出生印度，與印度一般學說平行。若以哲學目印度學，重心仍在智慧，佛學更不外此。智慧即般若，而般若不限於大乘，全部佛學無不有之。以般若學顯於經文者有《般若經》，是般若名之《般若經》。他若《華嚴》、《寶積》等，名雖非般若，其實仍是《般若經》。茲以名《般若經》言，組織最全者即奘譯《大般若經》，有十六會六百卷，詳略重複而綱要相通。無著、世親學系所談般若學，特提此金剛一會者，以理推徵，即謂此會能代表各會，明此會義即可概餘。故彼等於此經開始，即謂般若為行。行之發端及其所依，又在發心。而能解說此發心意義最究竟者，無逾此會。故此特提說第一義之發心義。

行有範圍境界，般若之行為第一義行。學者雖不能行第一義，然當隨順第一義行。是第一義為與世俗相對之勝義。若於世俗義中而能順此勝義行者，又於世俗勝義二諦安立道理應當了知，則於般若中之三假說勢不能不先明者，蓋二諦安立即在三假，故於此會又特提說第二義之三假義。

末談行之性質，此行為中道行。佛法之行無非中道，而般若行尤具此特質。言中道行者即不著不住，謂於二邊行不著住。此不住著意非遊蕩不定，實為方法方便耳。於此方法說得最明白、清晰、生動，並以三語即能表達者，在各會經中又以此會為最佳，故於此又特提說第三義之無住義。

如此三義，已能將般若行解說明白。而又本於無著、世親金剛般若學所提示者，故今於此三義略為分說，以觀無著、世親學上之般若中道行。然在分說之前，先須解明通常所有二種誤會：一者，無著、世親學談《瑜伽》，應為瑜伽行非般若行，故此二行是一是異之疑遂生，實無須疑。蓋以行談般若，即有種種異名，見《智論》卷四十二，故此名之為修，語之曰觀，說成瑜伽，均無不可。瑜伽乃行之方式，而所行實為般若。是故依實質言名般若行，以形式言亦可謂之瑜伽行。如無著所談瑜伽，《顯揚論》中有五瑜伽，即五般若，是知般若瑜伽實不相外，雖有名言差別，而實義則一也。二者，有謂說般若，則偏在觀或理，談瑜伽則在行與事，如是而有理事之分，實亦不然。理事說法，漫無標準，若所言者是理，切己受用即為事，可見理之切實處即是事。明顯於事而空談之，又即事為理也。又依《般若經》中染淨一百八法而談，何常非事耶。金剛般

若，層次井然，實亦行事之談也。由是而知般若固非專門說理捨事，若視般若空洞，實為不知般若者。

㈠發趣義

發趣即發心。常人於發心字多有誤解，謂為當初一下即了之自相，故此另依《般若經》而換取發趣字，謂趣無上乘。由資糧加行，地地勝進至於究竟等覺時，皆名發趣。如是發心實貫徹道果，始終意趣，所以《經》言，發心即成等覺，而成等覺亦不外此發心。故此發心實一切行所依止，有金剛不壞之義，即名此心為金剛，為大、為勝、為究竟。所謂菩薩而摩訶薩者，即指發此金剛不壞之心。是心內容極廣，有二句最為主要，謂：「一切衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之。」及「無一衆生得滅度者。」具此二點是名發起金剛不壞心，金剛名經之意，即示明此種發心之義。鳩摩羅什甚知此旨，特於《摩訶般若經》（《大品經》）中，提此一段名〈金剛品〉。故知金剛二字在般若學上，實指所發不壞之心而已。亦知般若正唯依託此心乃能圓滿透澈，不然處處礙著，漫然無緒。又發心即是求菩提心，菩提為三乘究竟名稱，此之發心異於二乘所發之心，而為無上菩提心也。無上謂廣大意樂，非如二乘純為自家著想，乃為一切衆生安樂打算，故曰我皆令一切衆生入無餘涅槃而滅度。然此所有一切衆生者亦非實在，若其執實，於事有礙，故次又曰實無一衆生入涅槃者。此二義理，世親即說為菩薩以他為自之義。以他為主非衆生求，仍求其在我也。如此自求之心，令衆生皆入無餘涅槃，則菩薩自我範圍，較之二乘實甚廣大。此種以他為自之義，在觀行唯識道理盛行時，更見意趣深長。

二乘修行方法，與大乘並無違反，只其範圍廣狹深淺有異耳。如二乘功夫，仍在生心動念上下脚，但未明對象來歷，難至究竟。蓋有情在世，原非孑然一己，與他有情實相關涉，互為增上，雖有時自我作主，有時全為他有情所制而為所主。二乘修為，意樂狹小，但求一己意念不生，逃避深山與他有情隔離，雖能證入滅盡定中，亦不可靠，有時以象鳴即失也。大乘異此，知心對象，為心所現。所現如夢幻而不實。然有他有情增上，令所緣行相不得不生。若非將此二義，互相關連目之為自，終難出離。所以大乘發心，雖亦自家要求無上菩提，必令一切衆生皆入無餘涅槃，乃能究竟實際令自悟入無餘涅槃，是即與小乘異也。

復次金剛不壞云者，即謂無一衆生入涅槃。可見此之發心，原非名想計著（世以好名而發心者），即不住彼名想。若有所住，所住動搖，發心即失。故知不住發心方稱不壞。如此發心非為名想（名與名字）亦復不住，云何而發。無著於此提出「願」「欲」二字。欲謂欲求，指此要求發之於內而非外。譬如常人聞說生死並不知懼，但聲聞一聞佛說諸行無常，毛髮皆豎，為說生滅法即信受奉行，此欲之在內而非外者。以此佛學後來有種姓之說，如聞無所動其心者，即無種姓。可知所發雖在名，而能發定在內。又願者謂思惟作意或抉擇分別。是欲非僅一心之動而已，必於所欲要須思惟抉擇乃能決定，故金剛心之發，根本仍在「欲」與「願」上。如所欲展轉光大，而願亦隨之展轉幽微勝進，佛學之行（或般若行）即據此步步抉擇勝進而至究竟也。故知發心定非當初即了，必須地地無失乃能究竟。此意據於《般若》而見諸《華嚴》，所以發心乃澈始澈終層層勝進事。如《金剛般若》，須菩提問發趣行人云何應住。佛示發此金剛心後，隨示十八住處，令由發心至於成佛，住住抉擇對治，皆與發心同一進止。至入般若段時，更明示應無所住而發心。「無住」二字明白提出，即示此心不壞之金剛義也。惜二千年來斷章取義，以游蕩無依而釋無住，豈其是耶。

㈡三假義

般若學見之經者，如《須菩提》、《舍利弗》、《帝釋》、《文殊》乃至《彌勒》，各有特點，然以《須菩提》最為重要，初三分中俱有明文，如舍利弗問學般若當於何處求，佛

即告言當於〈須菩提品〉中求。此品所重即爲三假，《金剛般若》乃《須菩提般若》之精華，其根本亦在三假。三假之名羅什譯爲法假、受假、名假，玄奘譯成法名方便，二譯皆通。羅什之意《智論》有釋，慧遠承之，而有發揮。其次第謂由極微積聚所成之物爲法，即是法假；由種種法如五蘊成人，即受用假；再由受假積聚所成軍，是名假，乃假中假也。奘譯無「受假」，但有法名。如須菩提與佛問答，但說不見菩薩（法）亦不見菩薩名（名）。然佛令須菩提說法，須菩提亦有所說，而此所說即方便說。是奘譯三假之義亦通。「般若」範圍原在「二諦」，「二諦」所依即是「三假」。世間所有論識，乃至人事，言說，剋實而談，無非法名二假。而此法名都無定實，原是假立。世人不知，執定有法名之實，即成顛倒。若知其實相則爲第一義諦。言第一義諦者，並非如名有實，亦非指事（事有其本質在故），更非毫無所依，但不如常人所執，即第一義也。知此然後隨順世間法名，安言立說。是種安立，非但可，而且要。不然世人說火而以水答，開言便異，即與世人相違不生關係。故應隨順世俗而說第一義，實更須要，是爲依第一義所安立之俗諦，即所表出之第一義也。般若行即以此爲範圍，《須菩提般若》於此特加重視，故彼開言即說我不見有法與名者，即先示安立俗諦，然後所說自異，外道議論。是此所言第一義，乃安立之第一義，可說之第一義。眞第一義無言說。《金剛經》中處處表示，如曰不應以勝相觀於如來，如來所說勝相，即非勝相。又法非法者，即不如常法所執之法與名。是名此法者，乃方便安立。般若之行，要非立此範圍，眞無下脚處，如鳥飛空魚游水。若進而求其所據何事，是《經》則曰皆是無爲所顯。小乘《阿含》亦有此文，表示果位，而云一切聖果皆是無爲法之所顯，大乘眞如如來，以果而言，一切法如，無有變異，是故《經》言一切賢聖無爲所顯也。是義無著論中，貫下各段經文。世親論於此辨晰更明。故此三假實般若行之範圍而爲無著、世親學所據也。

㈢無住義

無住乃般若行之本色，般若行即無住行也，玆分三種言之，一者於何無住，二者云何無住，三者無住次第。

⑴於何無住：何處無住者，此謂想字，即於種種想無住。印度人以此想字表示概念，作爲心思整體對象。依之著著分析有爲名言而爲名想、言想，有非名言所及，但有影像者即是意想。以此佛學專門說此「名想」爲「名言」，「意想」爲「意言」。廣義名言賅此二者，其內容無非三假中之名法二假。有情一世生心動念不離對象，即無一刻一念離於想者。談般若行，即不住此想。不住即不執、不著、不取，而此不執、不著、不取，仍依想之形式內容關係而言。所謂想者，凡有所表白構畫，即有表畫之內容存在。常人因此而定說想之形式內容，相屬不變，一有想起即便相應執爲實有事者，是爲凡夫。印度各派學者，於想之內容形式，亦認爲有絕對連屬關係。而婆羅門正系尤以此連屬爲先天本具常住者。餘派則執爲後天偶然發生，一經發生即成不變。如《因明論》中「聲常無常論」是。言聲常者，謂此聲即概念（想）有其內容存在，故常，是「聲常論」。異此非概念，而爲音聲、語言，但有聲性仍示概念，故亦爲常。謂此語言一有時會構成之後即爲不變，如《勝論》說。原來語言概念，在生活關係上極爲密切，而與一切常識不能脫離。如地名一概念，吾人一見此名，心想此地，隨即意識著所想是地而非水火。此習一成，即永不異，著已成地而不說爲地者，是又不可。佛學無住行，即以此爲中心，常識外學皆所對治，此即《金剛般若》處處離想之義也。想有無量無邊，但述八種即可統之，八復分二，即人法各四。人四謂我、有情、受者、補特伽羅，由暫時之我至於相續之補特伽羅（即數取趣）。法四即、非、有、無。一切想中，此八最要，常人於此，極易執著。不住想言，即

不住此八想，於此八想不住即通常所謂空義。《般若》談空，《金剛》乃《般若》之精華而無空字，是離想之謂空，乃進而以空義說也。舊本不明，又加疑難，將想字錯作無心之相，別爲發明謂不住相，復於人我對待，不知人即有情受者一類，但有時間意味而非空間，故知其非相字而爲想也。無之與空，皆謂無想。是知不住云者，實於此想無住耳。

⑵**云何無住：**一切衆生無一念能離想，行動生活，無時外想，講學而見於義字語言者，何常無想而佛有所說耶。是知無住證得實爲甚難。然此關鍵則在知字耳。能知此想即可無住，是故知即無住發端，不知即成戲論。以不知而有種種作爲，終不脫於戲論也。此云知者要有二義，謂能隨順教授及作意思維。隨順教授乃聞之事，作意思維是思之事。在戲論氛圍中，而能知此想是想者，實有待於智人啓發教授。由此而知佛說可依，能信其說時時作意思惟，通達此想無有實在，即爲聞事。聞事較易而思事繁難，般若行之重要處，在於作意。能無住想者，但知此想是想，或信此想是想，亦不濟事，故非於彼加以思惟作意不可。然而一念之起，欲令相續，頗爲困難，故須念念思惟專住此事或有可能。蓋吾人心念，非如常人及心理學家所想之單純，在一念中即有若干刹那，每一刹那心，亦非只一方面，而心心所言，亦但形容一刹那心緣方面之多而已。如一心之起，最少亦有五遍行隨起，實際何止於此，故對此想之作意思惟必須念念行之也。然此作意初起，即有意識覺知，久即漠然成無意識，是亦心之功能如此也。如我執與生俱來，相續不斷，久不自覺，然非無我，一旦緣會，而復現前。於想作意亦復若是。即使作意念念融合相續不斷，久之即能於想成就無住。故此相續作意思惟，又般若無住行之最要者。所以無著談菩薩行，欲令圓滿，須假四十四種作意功能，與刹那心相容無間，令念念所現無非此四十四種作意也。此皆寂因作意，爲涅槃成就之因，欲入涅槃，即此下手。所謂云何無住者，即此無倒作意耳。

⑶**無住次第：**泛說有二，謂「定心」、「散心」，定言心集中，散則反是。此之無住，先於定心（是心集中時之瑜伽定心）說不住想，將餘所有想一切除遣以鍊磨此心，令不集中時，心之餘勢（即功能）亦不消散。如《經》初即問發趣菩薩行者云何修行云何降伏其心。此中修行，謂即定心，非修行時心即渙散，於此散心亦令之不出範圍，是謂降伏其心。故此二心實爲一義。即佛說發心，當令一切衆生入無餘涅槃而滅度之，然無一衆生得滅度者，是之謂不住於想。菩薩於此，亦復不住。蓋定心作意思惟，於衆生想亦不存在，若有衆生想即非菩薩故。然於散心中亦不能有此想也。於此有疑，若於「定心」、「散心」皆離想者，果有何事而可作耶，此仍前言，知即不墮戲論也。本是名言，不知爲想，即墮戲論，如人生日用不離水火，不善用之，活人者反以殺人。名想言想亦復如是。於此名言知其念念爲想即能念念爲用，由發心至於成佛，一貫到底，勝進勤行，都無所住，而佛境顯現矣。無著金剛說十八住，層次勝進，略之爲三，即地前、入地、地上。初發心時即成無住心，所謂無所住而生心也。次之六度四攝等行，亦爲無住度攝，《經》言無住行施等也。最後涅槃亦復無住。由是而知，從發心以至涅槃，實一貫無住行也。

世親論釋，略異於此，未如無著所論直視於想，但依想之形式內容明其不相稱而已。是乃橫面觀想，指示衆多內容（如福聚言）如菩薩有種種惑亂，亦不限於何住所斷，從發心乃至成佛，地地皆有斷執功用。然說不住想乃思惟作意事，一切住中皆可有種種作意，即有種種安立。此又二說相通處，故此無住次第，約爲定散二心，從初發心乃至成佛，皆可貫徹而無礙也。

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十章第七節

《金剛般若》，漢譯的先後共有六本。這

裏，依鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《金剛般若波羅蜜經》爲主，因爲是現存最早的譯本。《初期大乘佛教之成立過程》，推定《金剛般若》爲「原始大乘經」。《金剛般若》的成立，是相當早的，但不可能那樣的早。般若法門的主流，無疑的是《大般若波羅蜜多經》的前五分。如上面所說的，般若從「原始般若」，而演進爲「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」；這不但是般若法門的開展過程，也可以表示初期大乘的發展情形。從這一觀點來說，《金剛般若》中，足以代表早期的，有：

⑴以佛的入城、乞食、飯食、敷座而坐爲序起，與「下品般若」的「漢譯本」，「月十五日說戒時」一樣，充分表示了佛在人間的平常生活。

⑵《金剛般若》著重在「無相」（離相）法門，如說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」「無復我相、人相、衆生相、壽者相，無法相，亦無非法相。」「離一切諸相，則名諸佛。」「於一切相，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。」「不取於相，如如不動」。「無相」，與「原始般若」的「無受三昧」，「是三昧不可以相得」（「唐譯五分本」），稱之爲「離相門」一樣。般若與「空」，本沒有必然的關係，「空」是在般若發展中重要起來的。《金剛般若》說「無相」而沒有說「空」，可說保持了「原始般若」的古風。

⑶《金剛般若》的菩薩行，著重在「無我」，如說：「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。」「其有衆生，得聞是經，信解受持，是人則爲第一希有！何以故？此人無我相、人相、衆生相、壽者相。」「實無有法名爲菩薩，是故佛說一切法無我、無人、無衆生、無壽者。」「若菩薩通達無我法者，如來說名眞是菩薩。」「若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。」在習慣於大乘我法二空，小乘我空的學者，對於菩薩行而著重「無我」，可能會感到相當的難解。《中論》的〈觀法品〉，由無我我所，悟入「寂滅無戲論」，如說：「滅我我所著故，得一切法空無我慧，名爲入。」印度古傳的般若法門，是以「無我」悟入實相的。「原始般若」並擧菩薩與般若，闡明菩薩與般若的不可得。菩薩（我）與般若（法）的不可得（空），原理是完全一樣的。《金剛般若》著重「無我」，也說「無法相，亦無非法相」，不是但說「無我」的。般若淵源於傳統佛教的深觀，《金剛般若》保持了「原始般若」的特色。不過依其他方面來考察，《金剛般若》與「中品般若」的成立，大約是同一時代。所以《金剛般若》的特重「無我」，可能是爲了適應誘導多說無我的傳統佛教。

《金剛般若》有早期的成分，但決不是早期集成的。讚歎持經——聽聞、受持、書寫、讀、誦、爲他人說的功德，一層層的校量，與「下品般若」相近。但《金剛般若》說佛有五眼，菩薩莊嚴國土，都出於「中品般若」。全經分爲二大段，也與「中品般若」的兩次囑累一樣。尤其是《金剛般若》說：「譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身爲大不」；「譬如人身長大」。「大身」，出於「中品般若」的序分：「於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍。……譬如須彌山王，光色殊特，衆山無能及者。」《金剛般若》的「大身」，與菩薩的「受記」、「莊嚴國土」，及「受記」、「度衆生」、「莊嚴國土」爲一類，應該是菩薩的「大身」。一般所說的法身大士，有證得法性所起的大身。「下品般若」所說的不退菩薩相貌，是修得不退的人間身。僅有得「心淸淨、身淸淨」，沒有「凡夫身中八萬戶蟲」，是無漏身，也不是大身。般若的原義，菩薩行重於自行。「中品般若」的不退菩薩，得「報得波羅蜜」、「報得五神通」，「成就衆生」，「莊嚴國土」，重於利他行。《金剛般若》著重菩薩的「受記」、「度衆生」、「莊嚴國土」，與「中品般若」（不

退菩薩以上）的重利他行相合。還有，「原始般若」以來，著重自證的內容，「以法性爲定量」，是一般所不能信解，不免要驚怖疑畏的。「中品般若」所以到處以二諦來解說；一切教說，不是第一義，第一義是不可施設的，一切但是世俗施設的假名。《金剛般若》說：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」這樣形式的三句，《金剛般若》多有這樣的語句。第一句舉法——所聽聞的，所見到的，所修學的，所成就的；第二句約第一義說「即非」，第三句是世俗的假名。《金剛般若》的三句，相信是「中品般若」的二諦說，經簡練而成爲公式化的。從這些看來，《金剛般若》的成立，最早也是「中品般若」集成的時代。

從「原始般若」到「上品般若」，有一貫的重心，那就是著重菩薩行，菩薩行以般若波羅蜜爲主。由於菩薩的遍學一切道，所以從般若而六波羅蜜，而萬行同歸。菩薩是如實知一切法的，所以從陰而入、界、諦、緣起，有爲無爲法；從菩薩行而共世間行，共二乘行；從菩薩忍而三乘果智。《金剛般若》是爲「發阿耨多羅三藐三菩提心」者說（或譯作「發趣菩薩乘者」），也是菩薩行，但重在大菩薩行，更著重在佛的體認。如說：「若見諸相非相，則見如來」；「離一切諸相，則名諸佛」——佛是離一切相的。「不可以身相見如來」；「不可以三十二相得見如來」；「如來不應以具足色身見」；「如來不應以具足諸相見」；「不應以三十二相觀如來」；「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」——佛是不能於色聲相中見的。「如來者，無所從來，亦無所去」——佛是不能從威儀中見的。佛是說法者，其實是「無有定法如來可說」；「如來無所說」；「若人言：如來有所說法，即爲謗佛」。佛是度眾生者，其實「實無眾生如來度者」。如來有五眼，能知一切眾生心，而其實「諸心皆爲非心，是名爲心」。《金剛般若》著重在如來，這是教化眾生的，也是菩薩所趣向的。舍利造塔供養，是對佛的信敬懷念；以舍利塔象徵佛，是傳統佛教的一般事實。從「下品」到「上品般若」，是重「法」的，所以比較起來，寧可取《般若經》而不取舍利塔。《金剛般若》卻說：「隨說是經乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅皆應供養，如佛塔廟。」「在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。」《金剛般若》以爲經典與佛塔一樣，是重法而又重佛（塔）的一流（與《法華經》相同）。在部派佛教中，法藏部（Dharmaguptaḥ）說：「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」；「於窣堵波興供養業，獲廣大果」。《金剛般若》的特性，與法藏部是非常接近的。

〔參考資料〕 印順《金剛般若波羅蜜經講記》、《印度佛教思想史》；呂澂《印度佛學源流略講》、《能斷金剛般若經講要》；宇井伯壽《大乘佛典の研究》；副島正光《般若經典の基礎的研究》；南條文雄《梵文金剛經講義》。

金剛般若波羅蜜經論（梵 Vajracchedikā-prajñāpāramitopadeśa）

三卷。印度・天親菩薩造，元魏・菩提流支譯。又稱《金剛般若經論》、《金剛般若論》。收在《大正藏》第二十五冊。係《金剛般若經論頌》之註釋。唐・義淨所譯的《能斷金剛波羅蜜多經論釋》三卷爲本書之同本異譯。但本書糅合《金剛般若經》全文，而義淨之譯本則無。

本書所註釋之《金剛般若經論頌》，相傳爲無著菩薩所造，義淨另行翻譯成《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》一卷，亦題爲無著菩薩所造，但《金剛仙論》卷十云（大正25・874c）：

「彌勒世尊愍此閻浮提人，作金剛般若經義釋並地持論，賷付無障礙比丘，令其流通。然彌勒世尊但作長行釋。論主天親既從無障礙比

丘邊學得，復尋此經論之意更作偈論，廣興疑問，以釋此經。凡有八十偈。及作長行論釋，復以此論轉教金剛仙論師等。」

《略明般若末後一頌讚述》云（大正40・783a）：「西域相承云，無著菩薩昔於覩史多天慈氏尊處，親受此八十頌，開般若要門，順瑜伽宗理，明唯識之義，遂令教流印度。（中略）然而能斷金剛，西方乃有多釋，考其始也，此頌最先，即世親大士躬爲其釋此。」即皆以爲此頌係彌勒菩薩所造。

又，無著另撰有（隋・達磨笈多譯）《金剛般若論》二卷（或三卷），亦名《金剛般若波羅蜜經論》。依此推想，謂《金剛般若經論頌》爲無著所造，恐係將二者混淆所致，事實上應是彌勒菩薩所造。

本書之註釋有窺基《金剛般若論會釋》三卷、惠遠《金剛般若論疏》三卷、琛法師《金剛般若論義記》四卷等。

〔參考資料〕 《法經錄》卷五；《開元釋教錄》卷六、卷七、卷十九；《至元法寶勘同總錄》卷八；《大藏經南條目錄補正索引》；《印度哲學研究》卷一；宇井伯壽《大乘佛典の研究》。

金剛頂瑜伽護摩儀軌

一卷。唐・不空譯。收在《大正藏》第十八冊。係從十萬頌的《金剛頂經》中輯出護摩法而成。其所述護摩法異於《建立曼荼羅護摩儀軌》所說，並不別立護摩壇，乃於修本尊供養法之壇直行護摩，故稱合壇或壇護摩。內容分序分、正宗分、流通分。初明護摩之種類有息災、增益、降伏、鉤召、敬愛等五種，其中以敬愛護摩爲最勝。次述五種護摩之爐形、時分（開白）、印契、檀木之不同，謂其爐壇各造中院、第二院、第三院等三重曼荼羅，各院皆畫金剛界三十七尊及諸天形像或三昧耶形。又說爐之製法、修法之次第，其中修法之次第乃依息災、增益、降伏、鉤召、敬愛五法之順序，各分火天、本尊、諸尊、滅惡趣尊、世天五段說明。最後說神供法、三摩波多法、杓相儀軌等。

又，不空另譯有異本《金剛頂瑜伽護摩儀軌》一卷，又稱《瑜伽護摩儀軌》、《金剛頂護摩儀軌》。亦收在《大正藏》第十八冊。內容也是敍述五種護摩及三摩波多護摩法等，然與上述之書略有不同。

〔參考資料〕 《貞元新定釋教目錄》卷十五。

金剛頂瑜伽中略出念誦經

四卷。唐・金剛智譯。又稱《金剛頂略出念誦經》、《略出念誦經》、《略出經》。收在《大正藏》第十八冊。係由十萬頌（廣本）的《金剛頂經》中略出瑜伽祕要而成。本書卷一金剛智云（大正18・223c）：「我今於百千頌中，金剛頂大瑜伽教主中，爲修瑜伽者，成就瑜伽法故，略說一切如來所攝眞實最勝祕密之法。」

本書分爲序分及正宗分二部份。各卷內容略如下列：卷一首揭歸敬序，次明受法者之資格、對入壇者之慰諭、作壇場所之選定、阿闍梨之所作及入三摩地法（諸作法、道場觀、三十七尊出生等）。卷二明五相成身觀及灌頂。卷三述作曼荼羅法、諸作法及三十七尊、一切成就三摩耶契法，以及總供養等。卷四述讚頌、念誦、別供養、入壇受法（受法者之希願、阿闍梨之慰諭，乃至灌頂等），以及護摩（護摩壇及爐、供物、護摩木、諸作法及慰諭等）。

本書對於灌頂等作法有特別詳細的說明，故本書爲東密入壇灌頂作法之依據，與《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》同爲眞言宗之重要典籍。其註釋有不空《金剛頂王經義訣》一卷及賢寶《略出經釋》一卷等。

〔參考資料〕 《開元釋教錄》卷九；《貞元新定釋教目錄》卷十四；《智證大師請來目錄》；大村西崖《密教發達志》卷三。

金陵清涼院文益禪師語錄

一卷。唐・法眼文益撰。又名《法眼文益

禪師語錄》、《大智藏大導師語錄》。收錄在《大正藏》第四十七册。內容收載法眼文益之略傳及其在崇壽院、報恩禪院、清涼禪院等三座道場所開示的開堂、上堂、示衆、問答、機緣、擧古、代古、偈頌等法語。文益之提撕極爲懇切，完全不行棒喝。在《祖庭事苑》卷六中有此語錄的語句解釋，由此可推測出，此書在宋代業已記錄、歸納整理完成。現存本是明代崇禎年間（1628～1644），徑山之雪嶠圓信及郭凝之編纂的《五家語錄》中的第五卷（末卷）。

金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經（梵 Vajra-śekhara-vimāna-sarva-yegayogi-sūtra）

一卷。唐・金剛智譯（一說不空譯）。簡稱《瑜伽瑜祇經》、《瑜祇經》。收在《大正藏》第十八册。係五部祕經之一。內容主要在說明理智不二之性佛住於金剛一體的祕宮，及兩部不二、最極深祕的法門。古來與《理趣經》同稱祕經中之祕經。

全書共分十二品。第一〈序品〉，敍述金剛界遍照如來與自性所成眷屬三十六尊，共住於光明心殿，各說一字心眞言。第二〈一切如來金剛最勝王義利堅固染愛王心品〉，敍述大日如來入馬陰藏三摩地，說金剛染愛王之根本印及心眞言，此眞言爲一切瑜伽中最尊最勝者，能令速獲悉地。第三〈攝一切如來大阿闍梨位品〉，敍述如來復入一切如來眼色妙明照三摩地，說攝一切阿闍梨行位眞言，若誦此明言一日乃至一月，一切阿闍梨所修行法皆通達，當得法性大日身。第四〈金剛薩埵冒地心品〉，述說金剛薩埵菩提心明，若日日持此眞言七遍，即於現世代替諸佛救度有情，名大金剛薩埵。若誦此眞言，諸漫拏羅王悉皆親近，尊敬持明行者。

第五〈愛染王品〉，金剛手以偈頌說愛染王之畫像法及五修法之密印，及一字心印等。第六〈一切佛頂最上遍照王勝義難摧摧邪一切處瑜伽四行攝法品〉，金剛手復說一切處無不相應眞言，以四攝法廣作利樂一切有情，壞二乘心。第七〈瑜伽成就品〉，金剛手復說成就金剛薩埵，一字心大勝心相應眞言，時會中諸地菩薩各以神力、福德威光讚歎金剛手，時有一障者忽然而現，不久即作金剛薩埵形，遍身放光，照燭會中諸大菩薩，表障者即是菩提心之義。第八〈大勝金剛品〉，敍述遍照如來於頂上放金剛威怒光明，復現身手，具十二臂，持智拳印及十二大印，身住千葉大白蓮華，即說大勝金剛頂最勝眞實大三昧耶眞言及根本印，其次說明四攝等八明，及五種瑜伽行相。

第九〈金剛吉祥大成就品〉，敍述佛眼尊眞言（大呪），謂欲教授祕密法印時，先當誦此眞言一千遍，令一切諸佛菩薩金剛薩埵皆悉歡喜，又說其根本大印（五眼印），及一百八名讚、佛眼曼荼羅之圖位等，又說大悲胎藏八字眞言及印相，五大金剛虛空藏眞言、畫法、所用之珠、金剛線等。第十〈內護摩品〉，廣明大阿闍梨當行之內護摩法。第十一〈內作業灌頂品〉，說五部灌頂法，列擧內護摩法及外護摩法所用的黑鹽、黑沈香、黑華等護摩物。第十二〈金剛焰口品〉，說明大焰口金剛夜叉法及其曼荼羅畫法，又告誡此法不可妄傳，必當交付智慧者傳與人。

〔參考資料〕《阿娑縛抄》卷三十一〈金界雜要〉；《至元法寶勘同總錄》卷六。

金剛頂瑜伽三十七尊出生義

一卷。唐・不空譯。又稱《三十七尊出生義》、《出生義》。收在《大正藏》第十八册。其內容如題名所示，先說明金剛界根本成身會三十七尊之出生儀相，次述頂生三昧及純密經典較大乘經典優越之理由，最後說毗盧舍那如來、釋師子、金剛薩埵、龍猛菩薩、龍智阿闍梨、金剛智阿闍梨、不空金剛阿闍梨等密教付法相承之次第。

本經雖題爲不空三藏譯，然由卷末所言「復以誓約傳不空金剛阿闍梨」一詞看來，本經當非不空三藏所親自執筆，且經中之傳法次第

與不空三藏常說者亦不相同。又，由內文看來，本經並非由梵文直譯，乃截取梵文原本大意，而以漢文著述而成。雖然如此，其內容所具之價值，仍無法否定。除傳法之說外，其它內容對密教研究者亦有甚大啓迪，尤其是密藏中金剛頂宗的事相及教相，其要義幾乎全包括在本經中，故本經對初學者助益甚大。

金剛頂瑜伽略述三十七尊心要

一卷。唐・不空說。又稱《金剛頂三十七尊心要》、《不空心要》。收在《大正藏》第十八册。係不空三藏爲弘通眞言密教而於含暉院承明殿大道場所說的眞言大旨，由門人筆記而成。以大日、釋迦一體之義，說金剛界三十七尊的出生及三昧。內容分述五方、五智、五佛、五部、十六大菩薩、四波羅蜜菩薩、八供、四攝、大供養會三十七尊之廣大供養、修行三摩地法、六波羅蜜、曼荼羅之能所觀、降三世忿怒曼荼羅會之三十七尊調伏法則、護摩法、三解脫門、四印會等。

所謂三十七尊即五佛、慧門十六尊（四佛之四親近）、定門十六尊（內四供養、外四供養、四攝菩薩）。關於此三十七尊之出生顯現，各經說法不一，如《出生義》說，從毗盧遮那內心流出三十六尊。《略出經》卷一云（大正18・227b）：「次想一切如來及十六大菩薩并四波羅蜜，施設四種內供養、四種外供養，又爲守四門。」《祕藏記》根據《理趣釋經》云（大正圖像1・1a）：「金剛界曼荼羅從法界智流出四波羅蜜，是即定，從定流出四智、三十七尊（所謂五佛、四波羅蜜、十六大菩薩、十二供養也）。」

金剛頂經瑜伽修習毗盧遮那三摩地法

一卷。唐・金剛智譯。又稱《瑜伽修習毗盧遮那三摩地法》、《毗盧遮那三摩地法》。收在《大正藏》第十八册。係述說金剛界毗盧遮那如來三摩地之修習法，即以大日如來爲本尊，依五相成身之瑜伽觀法說即身成佛之要諦，又說四攝及八供養等。其內容依序爲歸敬序、淨三業、金剛起、金剛持、四禮、五悔文、普賢三昧耶、極喜三昧耶、開心入佛智、如來堅固拳、降三世三昧耶、蓮華三昧耶、金剛定、阿娑頗那伽三昧耶、五相成身觀、四佛加持、四如來三昧耶、五佛灌頂、被甲、歡喜印、道場觀、四攝、獻閼伽香水、四智讚、八供養、本尊加持、正念誦、五字旋陀羅尼。最後說後供養、解界、奉送等。

本經係二卷《金剛頂經》及《金剛頂蓮華部心念誦儀軌》初會之異譯。又，此儀軌是金剛界重要儀軌之一，其中，「八葉白蓮一肘間」等四句一頌爲不空所譯的《發菩提心論》中〈三摩地〉段所引用，「諸法本不生，自性離言說」及「若有衆生遇此教」等四句一頌爲弘法大師《即身成佛義》所引用，前者爲六大說之典據，後者爲即身成佛之權證。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九；《貞元新定釋教目錄》卷十四。

金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經

（梵 Vajraśekhara-sarvatathāgata-satya-saṅgraha-mahāyāna-pratyutpannābhisambuddha-mahā-tantrarāja-sūtra）

三卷。唐・不空譯。略稱《金剛頂大教王經》、《金剛頂經》。或單稱《三卷教王經》、《教王經》。收在《大正藏》第十八册。係闡述密教金剛界法門之經典，與《大日經》合稱爲兩部大經。

本經原藏於南天竺的鐵塔內，由龍猛菩薩入塔內從金剛薩埵受此經，凡有十萬頌。後由龍猛傳門人龍智，再傳金剛智三藏。金剛智東渡時，在船中遇暴風侵襲，其經大半流失。故今翻譯流傳者僅是其中之一小部份。

古來相傳此經有四本，一是法爾恆說本，即大日如來智法身常恒說法不斷之經典。二是塔內安置本，即無量頌廣本，係金剛薩埵蒙如來之敎勅，將恒常本循諸經樣式，加入五成就而成之經典，置於南天竺鐵塔內待機緣而傳。

三是十萬頌廣本，即龍猛菩薩從金剛薩埵所授的十萬頌本（十八會）。四是四千頌略本，即十萬頌之中的四千頌略本（十八會中之初會），今所傳譯者即屬此本。

所謂十八會，依《金剛頂瑜伽十八會指歸》所說，分別如下。初會：一切如來眞實攝大乘見證大教王會，在色究竟天說。第二會：一切如來祕密主瑜伽會，在色究竟天說。第三會：一切教集瑜伽會，在法界宮殿說。第四會：降三世金剛瑜伽會，在須彌頂說。第五會：世間出世間瑜伽會，在波羅奈國空界說。第六會：大安樂不空三昧耶眞實瑜伽會，在他化自在天說。第七會：普賢瑜伽會，在普賢菩薩宮殿說。第八會：勝初瑜伽會，在普賢菩薩宮殿說。第九會：一切佛集會拏吉尼戒網瑜伽會，在眞言宮殿說。

第十會：三昧耶瑜伽會，在法界宮殿說。第十一會：大乘現證瑜伽會，在色究竟天說。第十二會：三昧耶最勝瑜伽會，在空界菩提道場說。第十三會：大三昧耶眞實瑜伽會，在金剛界曼荼羅道場說。第十四會：如來三昧耶眞實瑜伽會，在金剛界曼荼羅道場說。第十五會：祕密集會瑜伽會，在般若波羅蜜宮說。第十六會：無二平等瑜伽會，在法界宮殿說。第十七會：如虛空瑜伽會，在實際宮殿說。第十八會：金剛寶冠瑜伽會，在第四靜慮天說。

其中，初會有四大品，即〈金剛界品〉、〈降三世品〉、〈遍調伏品〉、〈一切義成品〉。不空所譯《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》三卷即是〈金剛界品〉之譯本。此雖僅是十八會中的一小部分，但因譯文完備而受重視。內容略述金剛界如來入金剛三摩地、出生金剛界三十七尊、禮讚如來、建立金剛界大曼荼羅之儀則、引弟子入曼荼羅之法，及羯磨曼荼羅、三昧耶曼荼羅、法曼荼羅等。

此外，現今所流傳的略本，另有唐・金剛智譯《金剛頂瑜伽中略出念誦經》四卷，係十八會中初會之摘略，宋・施護譯《一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》三十卷，係十八會中初會之全譯本。二者內容雖有廣略之別，但應爲同本異譯。又，其它屬於金剛界之經典，也有被稱爲《金剛頂經》者，如《十住心論》卷十引《金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經》，《祕藏寶鑰》卷下引《一字頂輪王儀軌》時，皆用《金剛頂經》一名。蓋金剛峯與金剛頂同源異譯，均指金剛杵的尖端。

本經之註釋除上述《十八會指歸》一卷外，另有《金剛頂經大瑜伽祕密心地法門義訣》一卷、《金剛頂經疏》七卷、《金剛頂經開題》一卷、《教王經義記》三卷、《教王經解題》五卷等。

◉附：黃懺華《佛教各宗大意》〈密宗大意〉第一篇第三章第二節（摘錄）

《金剛頂經》者，金剛界之根本大經也。具云《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》。依《金剛頂經義訣》，此經有四本，(1)法爾常恆本，與《大日經》法爾本同，謂諸佛法曼荼羅。(2)塔內安置本，亦云無量頌本，《義訣》所謂經夾廣長如牀，厚四五尺，有無量頌，在南天竺界鐵塔之中，是也。(3)分流廣本，謂閻浮提流布之十八會十萬頌大本。(4)略本，謂十萬頌之要略，有四千頌、七千頌之不同。十八會中，略出初會四十品之宗要，參以後十七會之旨趣所成，題云「金剛頂瑜伽中略出念誦經」。《金剛頂經》者，梵本十萬頌十八會之總名，通現流布金剛界諸經。然以三本爲主，(1)金剛智譯《略出經》，(2)不空譯《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》，(3)施護譯《佛說一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》。不空譯《教王經》，復有二本：(1)三卷，祇〈金剛界大曼荼羅廣大儀軌品〉一品，正說金剛界曼荼羅之本經也。常云《金剛頂經》，指此本。(2)二卷，四品，說修習供養之儀軌。橫竪智杵，摧壞四魔，常恆不壞，堅固不動，故名金剛。最勝無上，故名頂。五智佛名一切如來，聚一切諸法共成五佛身，故此五佛則諸佛之本體諸法之根源，故名一切如來。

離一切虛僞，故名眞實。一一言名成立中，含無邊顯密教義，故名攝大乘。現證佛菩提，故名現證。能含一切教法，故名大教。爲諸教之王，名大教王。此經以開示依三密加持，修生顯得離垢清淨菩提心智曼荼羅爲主旨。一經三卷中，初序文，次正宗文。正宗文中，(1)說毗盧遮那佛受用身，以五相現成等正覺。(2)說毗盧遮那成佛後，以金剛三摩地現發生三十七智。(3)說一切如來以一百八名讚禮婆伽梵大持金剛。(4)說金剛界大曼荼羅。(5)說入金剛界大曼荼羅儀軌。(6)雜說。其疏釋有《金剛頂經義訣》等。

〔參考資料〕《貞元新定釋教目錄》卷十五；《入唐新求聖教目錄》；《八家祕錄》卷上；《阿娑縛抄》卷三十一〈金界雜要の卷〉；《大經要義鈔》卷一；《參天台五臺山記》卷八；；松長有慶《密教經典成立史論》、《密教の歷史》；塚本啟祥（等）編《梵語佛典の研究》第四冊〈密教經典篇〉。

金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌

一卷。唐·不空譯。又稱《金剛頂經一字頂輪王儀軌》、《一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》、《金輪時處軌》、《時處軌》。收在《大正藏》第十九冊。係有關大日金輪之儀軌，內容說示即身成佛之深義。一字頂輪王即一字金輪王，乃諸佛之最頂尊，且爲諸輪中之最勝。諸佛菩薩之功德悉歸此尊，故稱頂輪王。若於一切時處念誦此法，可得悉地成就之祕法。

依此儀軌所修之法以一字金輪爲本尊，稱一字金輪法。爲四種修法中的息災法。息災法爲增福延壽、歲末修法、天災地變、日月薄蝕等時所修之法。

本儀軌中所述修法的順序如下。「若有本尊像，室內面西安，瑜伽者面東」，然後結誦虛空庫菩薩印明加持諸供物；然後結跏趺坐，誦菩提心眞言、發菩提心，於滿月輪中踊出大法輪，度現此智輪，持智拳大印，觀己身成爲坐於日輪白蓮台師子座的金輪王遍照如來。再結誦「勃嚕唵」之一字眞言、頂輪王勝身三摩耶印契眞言、灌頂印契眞言，然後誦虛空庫大菩薩印契眞言，並作塗香、華鬘、燒香、飲食、明燈、閼伽等六種供養，以諸大乘經典所說廣大供養之具一一供養，並觀想本尊、十方世界、盡虛空法界微塵剎土中諸佛海會親臨壇場。然後作金剛合掌，誦本尊百八讚，再結誦嬉戲、花鬘、歌詠、法舞等四內供印契眞言；再以佛眼印契眞言於心前誦七遍、印四或五處；然後又作智拳印，誦一字眞言，觀身於心月輪臍中現一金色字輪，其輪成轉輪，持色如金容，觀輪王七寶及佛眼尊圍繞成曼荼羅。次再結勝身印誦三字眞言，同時取菩提珠，盤置於合掌中，當胸誦菩提心眞言；再以金剛語菩薩眞言加持念珠，復結智拳印，作「勃嚕唵」字輪觀；次又結勝身印誦三字眞言，觀菩提心，思惟「阿」字門；然後再次結誦勝身印契眞言解界遣除。最後，再結佛眼印誦佛母眞言，如前述加持己身，再以無能勝明王的心眞言，印心、喉、額三處。

修法時，應入便易之處，結誦觸身忿怒烏芻瑟摩印契眞言。念誦時，爲四時或三時，二時乃至一時，無間一切時。其處，若在壇場淨室，則隨處念誦，因一切處即密壇，故在瑜伽教王中，稱讚如來時，說無一切時、一切方所。在文末中述及不好樂多法，或因受衆多俗務所迫若用廣法恐怕有所缺失，故只教示四種略行。並且諄諄訓誡，於正常念誦時必須依前述之廣儀軌方可，不得執此略儀而心生懈怠。要言之，因此法爲五百由旬內斷壞之法，故被視爲最深密之法。

以上是本儀軌內容之概略。總之，依於金剛頂瑜伽大教王所纂集的這個微妙成佛理趣門，建立於自心、以盡虛空法界爲道場、處於自身中、住於本尊之瑜伽、次聖眷屬圍繞之，行者因作此觀想成大曼荼羅。若此觀成就，即以虛空爲道場，行者自身住於其中，故無局限之道場，一切時、一切處即爲密壇道場，於一切

時處，悉地迅即現前。反之，即使具辦各種事相，若不成就此觀，終難以獲得悉地。本經標題中示有「一切時處念誦成佛」，不外前述之意。此外，本儀軌極為重視瑜伽觀行。本法之傳授，亦先以種種方便法慰誘勝法器，然後才傳授祕密法。文中有「於此教法中，一字不應向未灌頂者說」等語，深誡行者應尊重此法。

長老（梵sthavira，巴thera，藏gnas-brtan）

指年齒長、法臘高，且智德殊勝的大比丘。又稱上座、上首、首座、耆年、耆宿、耆舊、老宿、長宿、住位。《十誦律》卷三十九（大正23·286b）：「爾時，諸比丘不知云何喚上座，是事白佛。佛言，從今下座比丘，喚上座言長老。爾時，但喚長老不便，佛言，從今喚長老某甲，如喚長老舍利弗，長老目犍連，長老阿難，長老難提，長老金毗羅。」《增一阿含經》卷三十七（大正2·752c）：「阿難白世尊言，如今諸比丘，當云何自稱名號。世尊告曰，若小比丘向大比丘稱長老，大比丘向小比丘稱姓字。」即謂小比丘喚上座比丘時，應以「長老」一語稱之。

據《長阿含》卷八〈衆集經〉載，長老有年耆長老、法長老、作長老等三種別。《集異門足論》卷四謂上座有生年上座、法性上座、世俗上座。此中，生年上座指生年的尊長耆舊，法性上座指已受具足戒的耆舊長宿，世俗上座則指雖年僅二十或二十五，但能知法，有大財、大位、大族、大力、大眷屬、大徒衆，且為大衆中之殊勝長者。

按，長老原係對年高者之敬稱，然並非唯有年老始得此稱。故《增一阿含經》卷二十二（大正2·659c）：「爾時，有長老比丘在彼衆中，向世尊舒脚而睡。爾時，修摩那沙彌年始八歲，去世尊不遠結加趺坐計念在前。爾時，世尊遙見長老比丘舒脚而眠，復見沙彌端坐思惟，世尊見已便說此偈：所謂長老者，未必剃鬚髮，雖復年齒長，不免於愚行，若有見諦法，無害於羣萌，捨諸穢惡行，此名為長老，我今謂長老，未必先出家，修其善本業，分別於正行，設有年幼少，諸根無漏缺，此謂名長老，分別正法行。」《出曜經》卷十三（大正4·680a）：「所謂長老不以年耆也，形熟髮白惷愚而已者。（中略）謂捨罪福，淨修梵行，明遠清潔，是謂長老。」《大智度論》卷二十二（大正25·224b）：「所謂長老相，不必以年耆，形瘦鬚髮白，空老內無德。能捨罪福果，精進行梵行，已離一切法，是名為長老。」亦即不拘年齒，凡有德行者，皆可稱為長老。《阿彌陀經通贊疏》卷上折衷二義曰（大正37·334a）：「二義故名為長老，一年高臘長故，二學廣解深故。」

又，在我國禪林間亦用此稱。如《勅修百丈清規》卷上〈住持章〉（大正48·1119a）：「禪宗寖盛，上而君相王公，下而儒老百氏，皆嚮風問道，有徒實蕃，非崇其位則師法不嚴，始奉其師為住持，而尊之曰長老，如天竺之稱舍利弗、須菩提，以齒德俱尊也。」《禪苑清規》卷八〈龜鏡文〉（卍續111·917下）：「叢林之設，要之本為衆僧，是以開示衆僧故有長老，（中略）晨參暮請，不捨寸陰所以報長老也。」即稱接引學人之師家為長老。此外，在日本的臨濟宗，長老一語主要是用以稱呼京都五山與鎌倉五山的住持，以及出自西堂的在上位者。

〔參考資料〕《中阿含》卷二十〈長老上尊睡眠經〉；《增一阿含經》卷九〈慚愧品〉；《十誦律》卷二十一、卷二十二；《善見律毗婆沙》卷一；《大唐西域記》卷七；窺基《阿彌陀經疏》；《四分律行事鈔》卷下二；《金剛經纂要》卷上；《南海寄歸內法傳》卷三；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》。

長行

即今之散文。指不如偈頌之限制字句，而是連續綴輯的文章。《瑜伽師地論》卷八十一云（大正30·753a）：「契經者，謂貫穿義長行直說，多分攝受意趣體性。應頌者，謂長行後宣說伽他。」《大乘阿毗達磨雜集論》卷十

一云（大正31・743b）：「契經者，謂以長行綴緝略說所應說義。」此謂十二部經之中，伽他和祇夜即是所謂的偈頌，有字句的限制，而契經唯以長行連續綴輯。又，《百論疏》卷上曾就諸經論加以分別（大正42・238b）：「總談設教凡有三門：㈠但有長行無有偈頌，如大品之類；㈡但有偈頌無有長行，如法句之流；㈢具存二說，如法華經等。在經既爾，論亦例之：㈠但有偈無有長行，如中論也；㈡但長行無有偈頌，即是斯文；㈢具二種，如十二門論。」

〔參考資料〕《說一切有部毗奈耶破僧事》卷十一；《分別功德論》卷二；《金剛仙論》卷六；《大乘法苑義林章》卷二（本）。

長西（1184～？）

日本淨土宗僧。俗姓藤原。號覺明房。讚岐國（香川縣）人。九歲上京都，建仁二年（1202）入源空之門出家。建曆二年（1212）源空示寂後，隨泉涌寺俊芿習止觀，訪深草道元學禪要，從西山證空受淨土教義，又從出雲路覺瑜受天台教觀與淨土法門，故依覺瑜之說提唱諸行本願義。後回讚岐國，開創西三谷寺，弘揚淨土宗。後將該寺讓予弟子覺心，再次上京。在洛北建九品寺，專心從事講說。寂年不詳。其所傳流派稱為九品寺流。著作有《淨土依憑經論章疏目錄》、《念佛本願義》、《選擇本願念佛集名體決》等書。

〔參考資料〕《淨土法門源流章》；《本朝高僧傳》卷十四；《淨土傳燈錄》卷十三；高雄義堅著・陳季菁譯《宋代佛教史研究》第十章。

長物

戒律用語。謂多餘之物。又稱餘長物，略云長（atireka）。即超過需要量之物。《五分律》卷四云（大正22・23b）：「長者，三衣之外皆名長。」《摩訶僧祇律》卷十云（大正22・314c）：「長鉢者，受持外鉢也。」即比丘以受持三衣一鉢為法，因此，比丘所持有之衣鉢，凡超過三衣一鉢者，皆稱為長物。《五分律》卷四云（大正22・23b）：「若比丘三衣竟，捨迦絺那衣已，長衣乃至十日。若過，尼薩耆波逸提。」卷五云（大正22・34c）：「若比丘，長鉢乃至十日。若過，尼薩耆波逸提。」亦即佛允許比丘在十日之內持有長衣或長鉢，若超過十日則犯尼薩耆波逸提（捨墮）罪。

《四分律疏飾宗義記》卷五（本），謂長物有五種，即以三十捨墮中的五戒為制長物之戒。此五戒即：第一「長衣戒」、第三「一月長衣戒」、第二十一「長鉢戒」、第二十六「長藥戒」、第二十八「過前受急施衣過後長畜戒」。其中，長衣是指三衣以外之衣。一月長衣是指欲作新衣，但若所受衣財不足時，得受持一個月。長鉢是指擁有二鉢以上。長藥是指服用超過七日的殘餘藥物。過前受急施衣過後長畜是指超過一定期間尚持有急施衣。又，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四云（大正23・526b）：「長物凡有五種：㈠重寶，㈡錢及似寶，㈢若衣、若衣財應量已上，㈣一切不應量若衣、若衣財，㈤一切穀米等。」此中，若獲得重寶、不入百一物數的錢以及似寶，應立即捨與同心淨人。若得超過應量之衣及衣財或得不應量之衣及衣財，應說淨，若不說淨，則須在十日之內捨與淨人。若得穀米等應即日作淨。若如是，則無罪。

《四分律行事鈔》卷下之一，又約制、聽二門分別比丘的持物，其文云（大正40・104c）：「何名為制？謂三衣六物佛制令畜。通諸一化並制服用，有違結罪。何名為聽？謂百一衣財隨報開許。逆順無過，通道濟乏也。（中略）明聽門分四：初百一諸長、二糞掃衣、三檀越施、四亡人物。初中分二，謂百一供身令受持之，長物及餘令說淨畜。初中薩婆多云：百一物各得畜一，百一之外皆是長物。」

關於聽許比丘畜長物，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四云（大正23・526b）：「問曰：佛何以不直令弟子得畜長財，而強與結戒，設此方

便？答曰：佛法以少欲爲本。是故結戒不畜長財，而衆生根性不同，或有衆生多須畜積，而後行道得證聖法。是故如來先爲結戒，而後方便。於佛法無礙衆生得益。」《四分律含注戒本疏》卷三（上）亦云，由於衆生根報不同、強弱不等，致令大聖方便開遮，立六種之別。即：(1)但聽一衣，(2)制三衣，(3)開百一物，(4)開畜長物，(5)許重物，(6)許須衆寶。此謂上品根器之比丘以一衣或三衣爲足，中品比丘須百一物，下品欲長物乃至衆寶爲足，故聽許之。

〔參考資料〕《四分律》卷四十；《十誦律》卷五、卷七、卷八、卷二十一、卷二十七；《摩訶僧祇律》卷八、卷二十八；《善見律毗婆沙》卷十四；《四分律行事鈔》卷中之二、卷下之二；《四分律資持記》卷中之二、卷下之一、卷下之二；《四分比丘戒本疏》卷下；《南海寄歸內法傳》卷二〈衣食所須〉。

長者（梵 śreṣṭhin、gṛha-pati，巴 seṭṭhi，藏 tshoṅ-dpon）

(一)在印度，稱積聚資產的富豪爲長者，如須達長者、月蓋長者等。或指年高德劭者，如《雜阿含經》卷五說，那拘羅（Nakulapitā）長者一百二十歲，年耆而根熟。經典中，常以長者爲對告衆或佛曉喻之對象，如《維摩詰所說經》卷上云（大正14・537a）：「一時佛在毗耶離菴羅樹園（中略），爾時毗耶離城有長者子，名曰寶積，與五百長者子俱，持七寶蓋來詣佛所，頭面禮足。」《增一阿含經》卷三〈清信士品〉云（大正2・559c）：

「第一智慧，質多長者是。神德第一，所謂犍提阿藍是。降伏外道，所謂掘多長者是。能說深法，所謂優波掘長者是。恒坐禪思，呵侈阿羅婆是。降伏魔宮，所謂勇健長者是。福德盛滿，闍利長者是。大檀越主，所謂須達長者是。門族成就，泯兔長者是。」

又，《法華經文句》卷五（上）謂長者有三種：(1)世間長者：具備姓貴、位高、大富、威猛、智深、年耆、行淨、禮備、上歎、下歸等十德（稱長者十德）。(2)出世長者：即佛陀。蓋佛從眞如實際生，功成道著，十號無極，法財萬德悉具滿，十力雄猛，能降魔制外，一心三智無不通達，七種方便皆依止，故名出世大長者。(3)觀心長者：即具有觀心之智者。蓋觀心之智從實相出，了知三諦含藏一切功德，能以正觀之慧降伏愛染，徹見中道與權實等事理諸法，故名觀心長者。

此外，在中國或日本，對耆年有德之人亦稱之爲長者。

(二)指日本東寺之上座。承和三年（836），空海弟子實慧被任命爲東寺長者，此爲東寺長者之首例。爾後，眞濟、眞雅、宗叡及眞然等相繼承之。其後，由仁和寺、大覺寺、三寶院及勸修寺四門跡中，選其戒臘（受戒後之年數）最高者，方得擔任此職。

〔參考資料〕(一)《雜阿含經》卷五；《增一阿含經》卷三〈清信士品〉；《法華經》卷二〈譬喻品〉；《翻譯名義集》卷五〈長者篇〉；《大般涅槃經疏》卷八；《法華義疏》卷五。(二)《元亨釋書》卷三；《東寶記》卷七；《東寺長者并高野檢校等次第》；《東寺長者拜堂記》。

長跪

禮法之一。即兩足屈膝著地以示敬禮。也稱爲胡跪。《南海寄歸傳》卷一云（大正54・210b）：「在尊像前長跪合掌大聲讚佛。」其下又註云（大正54・210b）：「言長跪者，謂是雙膝踞地，豎兩足以支身。舊云胡跪者，非也。五天皆爾，何獨道胡？」又，《西域記》卷二舉出致敬方式有九等，其中第六等是長跪。除了長跪之外，另有稱爲互跪的方式。即一腳彎曲立於地上，一腳膝蓋著地。《釋氏要覽》卷中〈禮數〉云（大正54・278b）：「左右兩膝互跪著地，故釋子皆右膝。」此外，《宋史》〈衞膚敏傳〉中，記載膚敏出使金國，將受書時，金人要他行雙跪之禮，膚敏說：「雙跪乃北朝之禮，南朝之人安能行之？」爭辯良久，終以單跪受書。書中所說的雙跪、單跪，即相當於長跪、互跪。

〔參考資料〕 《金光明經》卷二十四〈天王品〉；《摩訶僧祇律》卷二十三；《陀羅尼集經》卷四；《釋門歸敬儀》卷下；《毗尼母經》卷一；《五分律》卷十七；《四分律》卷四十八；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一；《小叢林略清規》卷上；《禪苑清規》卷九。

長干寺

位於江蘇省江寧府城（南京）的古刹。寺內的塔爲中國的阿育王塔之一，自古有名。創建年代不詳，但知東晉簡文帝（371～372）曾在本寺造三層塔，且有種種靈異。

孝武帝寧康三年（375），慧達見塔下放出奇光，遂與門人共同掘之，得三石碑，中有鐵、銀、金盒三函相重，金盒中有舍利、爪髮，道俗驚異，乃於寺西建立一剎安奉。孝武帝太元十六年（391）加以修築，使成三層塔，故成二塔併立。在此之前，成帝咸和九年（334），丹陽尹高悝將獲自張侯橋浦的金像贈予本寺，不久，臨海張係世也將得自海口的銅蓮花趺等致送本寺，時人歸仰益盛。

歷來止住本寺之高僧頗多。如孝武帝太元年中（376～396），竺法曠嘗止住本寺；宋文帝元嘉年中（424～453），僧伽跋摩於本寺譯《雜阿毗曇毗婆沙》；外國沙門僧佉吒、曇穎也止住於此；齊武帝永明元年（483），本寺玄暢與定林上寺法獻同爲僧主，分掌江南江北，時人稱爲黑衣二傑。

又，梁武帝曾於大同三年（537）八月、四年九月巡幸本寺，設無遮大會。四年加以重修。十一年十一月皇帝巡幸，開般若經題。陳代三論僧慧辯也住於此，但在唐代，此寺曾一度被廢。其後又經重建。宋・天禧二年（1018），受勅改爲天禧寺，塔名聖感。一說本寺爲古時之建初寺，梁代改稱長干寺，明代改稱大報恩寺云云。

〔參考資料〕 《三寶感通錄》。

長谷寺

㈠日本眞言宗豐山派總本山：位於奈良縣櫻井市初瀨。又稱泊瀨寺、初瀨寺、豐山寺、長谷山寺。號豐山神樂院。係由本長谷寺與後長谷寺合併所成。關於其緣起，相傳天武天皇（673～685在位）時，道明奉勅於現寺境內西岡建三重塔、釋迦堂，名爲長谷寺。元正天皇（715～723在位）時，德道爲安置十一面觀音像，而於東岡建立伽藍。爲與道明所建有所區別，遂稱道明所建爲本長谷寺，稱德道所建爲後長谷寺。

初，長谷寺原屬東大寺末寺。正曆年間（990～995）改屬興福寺，盛行觀音信仰。其後，迭遭回祿之災，亦屢有重修。永祿、天正年間（1558～1592）遭兵亂而逐漸衰微。其間，豐臣秀吉攻毀根來寺，能化專譽嘗至此寺避難。後得豐臣秀長的外護，遂再興此寺，成爲新義眞言宗的根本道場。後來，又得德川家歷代將軍的護持，寺運隆盛。寺中所藏銅板法華相圖，被列爲國寶。其製作年代有多種說法，如朱鳥元年（686）、文武二年（698）、和同二年（709）等。此外，另存有佛像、佛畫、古寫經、金鼓等文物。又，本尊十一面觀音立像頗有靈驗，日本各地亦建有與本寺同名的寺剎百餘所。

㈡位於神奈川縣鎌倉市長谷：屬淨土宗。俗稱長谷觀音，號海光山慈照院。相對於大和（奈良）長谷寺，又稱新長谷寺。關於其創建，依寺傳所載，養老五年（721，一說神龜六年，德道作二尊觀音像，一尊安置於大和長谷寺，另一尊則投於海，任其漂流，天平八年（736）流至相模國三浦郡長井村，聖武天皇聞悉此事，勅令於此創建一寺，延請德道爲開山祖。其後，足利尊氏、義滿等嘗加以修造，亦得北條氏、德川氏之護持。後成爲鎌倉光明寺的末寺。

〔參考資料〕 ㈠永島福太郎《豐山前史》；逵日出典《長谷寺史の研究》。

長壽王（巴Dīghīti、Dīghati）

相傳爲釋尊（一說淨飯王）的本生之一。

又作長生王。依《中阿含經》卷十七〈長壽王本起經〉所載，此王過去世爲拘娑羅國（Kosala）王，後爲加赦國（Kāsi）王梵摩達哆（Brahmadatta）所敗，因悟相鬥爲最惡，尅當復尅，伏當復伏，害當復害，乃絕報復之念，攜妻逃至加赦國波羅㮈城（Bārāṇasī）。初於村邑之間廣受學，後入都城，表演妙音伎。未久，得生一子，名長生童子（Dīghāyu，Dīghāvu），及長，聰明猛毅，亦善伎藝。時，梵摩達哆聞知長壽等人在波羅㮈城，遂縛殺長壽，長壽臨終前告諭其子：「宜忍莫結怨，但當行慈。」其後，長生有機會可報父仇，然以父遺言之故，而未殺害加赦王，並爲說前緣，加赦王深恥己行，遂歸還長生之國土，並以女妻之云云。

又據該經所載，長壽王即釋尊，長生即阿難，梵摩達哆即調達（亦即提婆達多）。然或說長壽王即淨飯王，其妻即摩耶夫人，長生即釋尊。此外，《佛本行集經》卷五〈賢劫王種品〉中，列甘蔗王種之王統，謂初祖善生王之第一夫人生有一子，名長壽，端正可憙，世間少雙，然其骨相，不堪作王。《雜阿含經》卷三十七載謂樹提長者有孫名長壽童子。然此處所指應非上述之長壽王。

〔參考資料〕《出曜經》卷十六〈忿怒品〉。

長井眞琴（1881～1970）

日本佛教學者。福井縣人。1907年畢業於東京帝國大學印度哲學科。歷任東京帝國大學講師、副教授及東洋、日本、立正等大學講師。1923年以《律藏を中心とせる根本佛典の研究》獲文學博士，爲當時巴利語及巴利語聖典之權威。曾與高楠順次郎、水野弘元合作校訂巴利文聖典《善見律毗婆沙》（Samantapāsādika）。此外另著《根本佛典の研究》、《釋迦傳》、《佛教戒律の眞髓》、《獨習巴利語文法》等書。

長爪梵志（梵Dīrgha-nakha，巴Dīgha-nakha）

釋尊之弟子。以其爪長，故名長爪。依《撰集百緣經》卷十〈長爪梵志緣〉之記載，師爲王舍城蛭駛梵志之子，其姊名爲舍利。師聰明博達，善論議，常與其姊舍利試作論戰，皆勝。及其姊妊娠，則不能勝之，師思乃胎中子之力所致，遂欲遊行廣學四韋陀典十八種術，乃往詣南天竺，孜孜勤學，發誓若不爲第一師，誓不剪爪（指）。其姊舍利既產，得一男兒，即舍利弗，聰明過人。八歲，與婆羅門論議，能降婆羅門，名聞十六大國。後出家爲佛弟子，得阿羅漢果。其時，長爪梵志聞之，乃往詣佛所，與世尊論議，不能勝世尊，遂亦出家爲佛弟子，得阿羅漢果。

又，《有部毗奈耶出家事》卷一，以師爲舍利弗之叔父，且其名爲俱瑟耻羅。《大智度論》卷一，則以師爲舍利弗之舅父，與摩訶俱絺羅爲同一人。《雜阿含經》卷三十四，則以師爲外道，與上述二說有異。

此外，有關師蓄長爪之事由，《大毗婆沙論》卷九十八云（大正27‧509b）：「彼梵志身爪俱長，而且說爲長爪梵志。問彼復何緣留此長爪？答：彼貪習業，無容剪故。有作是說：彼恒山居，爪髮雖長，無人剪剃。復有說者：彼在家時，樂習絃管，後雖出家，猶愛長爪，故不剪之。有餘師說：彼在外道法中出家，外道法中，有留爪者，故說彼爲長爪梵志。」

〔參考資料〕《別譯雜阿含經》卷十一；《長爪梵志請問經》；《大毗婆沙論》卷九十九。

長安佛教

指長安地區的佛教。長安即今陝西省西安市。此地地形險要，渭水由其西遶北而行，遙與黃河相會合，終南山聳立其西南，連接熊耳山。其間山脈起伏，形成所謂關中天險之地。

古來長安與洛陽並稱舊都。漢、晉、前趙、前秦、後秦、西魏、北周、隋、唐等朝代都建都於此，又稱鎬京、常安、大興。是中國歷史上的重要都城。在佛教史上，亦爲我國古代興法弘教的中心地，歷代各宗高僧碩學多集於

此地。而經由新疆甘肅之地進入中國的譯經三藏，也多半在此成就其佛教文化事業。

西晉武帝太康七年（286），竺法護在長安靑門外建立一寺，譯出《正法華經》等二一〇部。晉室南遷後，僧伽跋澄、僧伽提婆、竺佛念等義學僧集聚長安城，譯出許多經論。當時義學泰斗道安原住在襄陽檀溪寺，專心致力於經典的註釋。其時，後秦・苻堅攻陷襄陽，道安被苻堅帶到長安。其後，住入五重寺，學徒集聚達千餘人，並備受秦主信賴，一般士庶亦爭相到此師事之。

隆安五年（後秦・弘始三年，401），鳩摩羅什三藏亦來到長安，得秦主之敬信，並爲設西明閣、逍遙閣兩個譯場。令僧䂮、僧遷、法欽、道標、僧叡、僧肇等八百餘人助鳩摩羅什譯經。秦主亦曾親自擔任筆受之職。所譯經典共九十七部四二五卷，學徒集聚達數千人，規模之大，冠絕古今。又，曾在西域受鳩摩羅什教導的毗摩羅叉、佛陀耶舍、弗若多羅等人亦聞風而來到長安。此外，學德均堪與鳩摩羅什比肩而論的佛陀跋陀羅，亦曾到長安弘法。

其後，由於南方海上交通逐漸發達，南朝的佛教遂多由海路傳入，以致長安佛教不復往昔盛觀。但由於北朝代代帝王崇佛之念甚厚，上之所好，下亦習之。因此經論的翻傳、遠渡而來的僧侶亦絡繹不絕。直至北魏太武帝時（424～452），採用道士寇謙之之言，排斥佛教，迫使僧侶還俗，當時被迫還俗的僧侶不可勝數。至宣帝（578～579）時逐漸恢復崇信佛教，建立陟岵寺，度一二〇僧，開復興之端緒。

到了隋朝，文帝遷都城於龍首山下，同時大興佛教，欲以崇信釋氏之學爭獲衆望。因此在靖善坊建大興善寺，時常集聚名僧誦經行道，從此佛教乃漸勃興。根據韋述的記載，至大業初年，寺塔之數計一二〇座。此外，由西域來的三藏多居住於此，經論的翻譯亦在此地進行。其後，唐朝統一天下，亦建都於此，從此佛教在朝廷的保護之下，極爲興盛。新興的宗派亦都發源於此，而玄奘三藏便是在此機運之際出世，而大放異彩者。

玄奘在太宗貞觀年間（627～649）周遊西域印度，歸來後極受朝廷歡迎。皇帝並勅建弘福寺、慈恩寺與西明寺。另在宮中玉華殿設譯經場，供玄奘及其高足窺基、圓測、普光、法寶、神泰、靖邁等人及其門人共同從事翻譯，所譯經典達七十五部一千三百三十卷之多。

玄奘的弟子窺基極爲俊秀，能承師後，在慈恩寺廣宣玄奘之教。此外，三論宗之嘉祥吉藏在晚年也受高宗之請入住延興寺。道宣之師智首律師在貞觀八年任弘福寺上座；道宣亦在終南山極力唱導律宗。淨土門的善導也住在終南山光明寺，弘通念佛。終南山因地處長安之南，距長安不遠，極爲幽靜閑寂，適合修學禪觀，因此甚多遠避都門熱鬧之人都進入終南山。尤其在唐朝有許多名德都在巖角、幽溪等地建立寺塔。與南方建業的鍾山、攝嶺比較起來，終南山的閑幽有過之而無不及。

則天武后時，有菩提流志、義淨、不空等三藏在太原寺、佛授記寺、福先寺、大興善寺等地傳譯經論。其後，法藏又弘傳華嚴宗風，因此長安的佛教在唐朝也甚爲盛行。

但到了唐朝末年武宗之時，發生會昌法難。會昌五年（845），武宗下令，除長安、洛陽各保存四寺，其它地方諸州各保存一寺之外，全部的寺院皆加以銷毀。因此，長安除了慈恩、薦福、西明、莊嚴四寺之外，其它的寺院盡被廢毀，此即會昌法難。

不久，宣宗即位，雖撤回破佛之令，允許左右兩街各興建八寺，但時已至唐末。接著是五代亂世，其後又有世宗的破佛，因此長安的佛教從此一蹶不振。

迨宋朝統一天下，北方佛教雖再現興隆，但此時皇都已遷至汴京，長安的佛教已不復昔日盛觀，中國佛教的中心地亦已向南推移。

長尾雅人（1907～　　）

日本佛教學者。廣島縣人。1931年京都帝國大學哲學科畢業。歷任九州大學、京都大學

教授。1943年受命赴中國內蒙古調查喇嘛教的歷史與現狀。1950年獲文學博士。1958年任「京都大學印度佛教遺址調查隊」隊長，赴印度、巴基斯坦、尼泊爾等國考察。1969至1974年主編《大乘佛典》十五卷，蜚聲學界。

氏之文獻學研究周密嚴謹，加上強韌透徹的哲學思維，乃形成其學術著作的獨特性。在印度、西藏、蒙古、中國佛教思想及藝術、歷史等方面的研究成績，皆博得極高的國際聲譽。主要著作有《中觀と唯識》、《西藏佛教研究》、《蒙古學問寺》、《蒙古喇嘛廟記》、《梵文大乘莊嚴論索引》、《梵文中邊分別論》等。其中，《中觀と唯識》兼有文獻學的實證與哲學的思維二重特色；而《西藏佛教研究》一書，爲日本學術界西藏佛教研究之嚆矢，是一部劃時代的作品。

長松茹退

書名。全書二卷，明·紫柏眞可撰，收在《卍續藏》第一二六册〈紫柏尊者全集〉卷九。集錄紫柏眞可有關儒、釋、道的論說、法語，計一二一條。

本書爲萬曆二十一至二十二年（1593～1594）間，作者寓居於江西省江州（潯陽）城中的長松館時所作。全書出入儒釋道，旁引莊子、列子，屬筆記體例。作者在自序中云（卍續126·780上）：「憨憨子，不知何許人。其應物之際，多出入乎孔老之樊，然終以釋氏爲歇心之地。其所著書，曰茹退者，乃自貶，非暴耀也。」

關於「茹退」一詞之語義，陳垣《中國佛教史籍概論》謂其出自《楞嚴經註》，意爲牛糞。

〔參考資料〕《四庫全書總目提要》卷一四五；《表異錄》卷九。

長松清風（1817～1890）

日本本門佛立宗（即本門佛立講）的開祖。京都蛸藥師室町人。又名日扇，字士龍。七歲習外典、書畫。十七歲入元服的本居一門，從山田兵庫受瀧本流的書道，隨城戶千楯修國學、歌道。二十五歲獲選至千種卿的御殿講《源氏物語》。翌年遭母喪，乃起出塵之志。弘化二年（1845）投隨宏院日雄門下，並從本能寺日肇學宗義。嘉永元年（1848）三十二歲時，依日耀剃度，深究日蓮宗。

安政四年（1857）正月，在京都新町蛸藥師通谷川淺七宅，與同志創本門佛立講（或作本門八品講），強烈批評本門法華宗教團。六年創大津佛立講，復建大津追分法華堂（即爾後的長松山佛立寺）。明治元年（1868）受到該地六十四寺的誣告而入獄，但不久即獲釋。明治十一年（1878）撰《妙講一座式》，規定法會儀式爲本門佛立妙講一座。明治二十三年（1890）於大阪、神戶設立總道場，積極至各地布教，深受京都、大阪民衆的信仰。同年七月十七日在赴大阪途中，罹患急病而寂，享年七十四歲，遺體葬於有清寺。明治三十二年（1899），本門法華宗追謚爲日扇上人。有《無題》四卷、《諸宗墮獄抄》三卷、《受持即身成佛義》二卷、《玄義教相見聞十五段抄》二卷、《眞實出家論》、《題目口唱信者成佛抄》等著作。

〔參考資料〕《日蓮宗宗學章疏目錄》；《佛立教歌集》；《清風先生》；《日蓮宗十一派綱要》；《宇宙日蓮各派大觀號》；藍吉富《二十世紀的中日佛教》。

長阿含經

二十二卷。姚秦·弘始十五年（413）罽賓沙門佛陀耶舍共竺佛念譯。收在《大正藏》第一册。此經是北方所傳「四阿含經」之一。因爲它所滙集各經的篇幅最長，除了有重點的批判外道異說以顯彰佛教而外，所說的事實又多半涉及長遠的過去事，所以叫《長阿含經》。如與南傳經藏之「五部」相比，則相當於《長部》。

此經譯本內容，共四分四誦，內收有三十

經。各經主題如次：

第一分第一誦，收〈大本經〉等四經，主要敍述諸佛及弟子過去事緣。

〈大本經〉第一，說毗婆尸等七佛種族、生處、出家成道、所化弟子等本生因緣，並特詳述毗婆尸佛初成道時，多修安穩、出離二觀，爲王子提舍、大臣子騫茶等說法等事。

〈遊行經〉第二，佛因摩竭王阿闍世欲伐跋祇，並命大臣離舍來佛所問法，佛因而爲比丘說七種、六種不退法。又歷敍佛遊行教化，說四深法、五寶難事、四諦、地動八因緣、世有八衆、四種應得起塔，乃至入涅槃分舍利等事。

〈典尊經〉第三，說佛在因行中爲大臣典尊化七王、出家等事，但仍非究竟道，今爲弟子說法，乃是究竟梵行。

〈闍尼沙經〉第四，說人王優婆塞念佛，命終爲毗沙門天王太子，得初果，七生中常名闍尼沙（譯勝結使），向佛述聞自梵童說四念處、七定具、四神足等法。

第二分第二誦，收〈小緣經〉等十五經，主要敍述佛所說法要及修行等事。

〈小緣經〉第五，佛說四種姓善惡升降平等，出家修道同爲釋種。又說四種姓生起因緣，以成就明行爲最上。

〈轉輪聖王修行經〉第六，說過去堅固念等六轉輪王以正法治世，至第七王惡法自用，致成減劫；後王修善，又漸成增劫。因此敎比丘等當修善法，可得四神足等。

〈弊宿經〉第七，說童女迦葉在拘薩羅國爲弊宿婆羅門說種種法破除斷見，令彼皈依佛法，設令施衆，命終生天等事。

〈散陀那經〉第八，佛因尼俱陀梵志對散陀那謗佛，佛爲說苦行垢無垢等法，化令皈依。

〈衆集經〉第九，佛命舍利弗爲衆說法，因而共集佛說，從「一切衆生皆依食住」之一法起，逐次增一，說至十無學法止。

〈十上經〉第十，佛命舍利弗說十上法，從成修等十種一法，逐次增一，至十種十法，具足五五〇法，能除結縛，得至涅槃，盡於苦際。

〈增一經〉第十一，佛爲諸比丘說一成、一修、一覺、一滅、一證等，增一至十成、十修、十覺、十滅、十證等五法。

〈三聚經〉第十二，佛爲諸比丘依據趣惡趣、趣善趣、趣涅槃等三聚，說增一法門。從一三法聚增至十三法聚。

〈大緣方便經〉第十三，廣說十二因緣深義。

〈釋提桓因問經〉第十四，帝釋發微妙善心欲來見佛，先使樂神般遮翼鼓琉璃琴讚佛。佛爲說天人怨敵之因起於戲論，「若無調戲則無想，無想則無欲，無欲則無愛憎，無愛憎則無貪嫉，若無貪嫉則一切衆生不相傷害」。又說捨離諸受等。

〈阿㝹夷經〉第十五，佛爲房伽婆梵志說善宿比丘往因。又說破外道苦行邪見等事。

〈善生經〉第十六，佛爲長者子善生說離四種惡行，及敬禮六方之法。

〈清淨經〉第十七，佛因沙彌周那陳述尼乾子徒衆分裂諍論等事，乃說淸淨梵行等無諍正法。

〈自歡喜經〉第十八，舍利弗念佛說制法（三十七菩提分）、處法（十二處）等，智慧無餘，神通無餘，世間所有沙門婆羅門無有與如來等者。

〈大會經〉第十九，諸天鬼神婆羅門於佛所集會，佛各別爲之結咒。

第三分第三誦，收〈阿摩晝經〉等十經，主要敍述佛對異學的論難。

〈阿摩晝經〉第二十，佛爲婆羅門阿摩晝說釋種種姓因緣，並爲說法使見佛相好，引其師來皈依悟道。

〈梵動經〉第二十一，說寡聞凡夫，不達深義，惟知讚佛持戒等小因緣；賢聖弟子則能讚佛甚深微妙大光明法，謂佛善知沙門婆羅門本劫本見、末劫末見、盡入六十二見之中，因

而詳說六十二見。

〈種德經〉第二十二，佛讚許種德所說婆羅門出生等五法中，惟持戒智慧二者爲不可缺，因說比丘的戒慧二法令使皈依。

〈究羅檀頭經〉第二十三，佛爲婆羅門究羅檀頭說三種祭祀、十六祀具，及歸、戒、慈心、出家修道功德，令使皈戒。

〈堅固經〉第二十四，堅固長者子請佛教比丘顯現神通，佛說惟教弟子靜處思道，覆藏功德，發露過失，終不教弟子顯現神通。

〈倮形梵志經〉第二十五，佛爲倮形梵志迦葉說共行有善惡二趣，均非出離之道；惟佛善能說法，令人修道，究竟涅槃。

〈三明經〉第二十六，佛破斥三明婆羅門所說三梵天道的虛妄，另說四無量爲梵道。

〈沙門果經〉第二十七，佛爲阿闍世王說沙門現得果報，使王懺悔。

〈布吒婆樓經〉第二十八，破斥布吒婆樓梵志異論，顯示想的生滅有因有緣。

〈露遮經〉第二十九，露遮婆羅門請佛而生惡見，謂沙門婆羅門不應爲他說法。佛說世有三師等破之。

第四分第四誦，即〈世記經〉第三十，詳述六道衆生所居世界成敗劫數等相。細分爲〈閻浮提洲品〉、〈郁單曰品〉、〈轉輪聖王品〉、〈地獄品〉、〈龍鳥品〉、〈阿須倫品〉、〈四天王品〉、〈忉利天品〉、〈三災品〉、〈戰鬥品〉、〈三中劫品〉、〈世本緣品〉等十二品。

聲聞乘各部派所傳的阿含，各各不同。晉譯的《長阿含經》究屬於何部所傳，從來就沒有一致的意見。不過《長阿含經》的譯者佛陀耶舍是罽賓人，在翻譯本經之前，他先誦出的《四分律》是法藏部的作品。又譯本第二〈遊行經〉中，有關於供養佛塔的重視，以及認爲阿羅漢身無漏的思想，又都符合法藏部的主張，所以《長阿含經》可能出於法藏部。至於漢譯本以外其餘各部所傳《長阿含經》，除南方上座部尚保存有整部經本《長部》可以見其全貌而外，其餘只能從各部律藏中所述有關本經的材料得其大概。即所收經典也不全同，同名各經的排列次序與內容亦有出入。

《長阿含經》的梵本，似已佚失。近人在中國新疆境內曾發現多種梵本斷片，其中相當於《長阿含經》者，只〈衆集經〉一種而已。

本經原來所收各經，義不相屬，故在整部譯本出現的前後，不斷有人從事零本的翻譯。僅就現存大藏經中的各異譯本言，就有十九種之多。此外，現存藏文大藏經《甘珠爾》中無《長阿含經》全本，只有相當的零本兩種。即〈大會經〉和〈梵動經〉。至於《長阿含經》晉譯本與南方所傳〈長部〉內容大致相同，僅〈增一〉、〈三聚〉、〈世記〉三經，爲南傳本所未見。南北兩本《長阿含》的詳細對照，日本・赤沼智善所編《漢巴四部四阿含互照錄》，可以參考。（田光烈）

◉附一：〈長部〉（編譯組）

長部（Dīgha-nikāya），南傳巴利經藏五部之一。在巴利經藏之五部中，此部所集各經篇幅較長，故名長部。相當於漢譯四阿含中的《長阿含經》。所收經本計有三十四經，分爲三品，即(1)Sīla-kkhandha-vagga（戒蘊品，有十三經）、(2)Mahā-vagga（大品，有十經）、(3)Pāṭika-vagga（波梨品，有十一經）。

此《長部》與漢譯《長阿含經》所收的經文，列舉順序全異，亦互有存闕。據日人姉崎正治《The four Buddhist Agamas in Chinese》、赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》的研究，漢譯第一分及第二分的一部分相當於巴利第二〈大品〉，漢譯第三分相當於巴利第一〈戒蘊品〉，漢譯第四分於巴利全闕，另外漢譯其餘部分即巴利第三〈波梨品〉所收載者。此中，漢譯存而巴利闕者，有〈增一〉、〈三聚〉、〈世記〉三經；巴利存而漢譯闕者，有〈Mahāli〉（摩訶離）、〈Jāliya〉（闍利）、〈Subha〉（淸淨）、〈Mahā-satipaṭṭhāna〉（大念處）、〈Lakkhaṇa〉（相）

、〈Āṭānātiya〉（阿吒那智）等六經。又，《長部》的〈Mahāparinibhāna〉及〈Mahāsudassana〉二經，相當於漢譯的〈遊行經〉，因此二本共通的經文可以說有二十七經或者二十八經。

近代在新疆發現的梵文中，有相當於《長部》第三十二經〈Āṭānātiya sutta〉的片斷。又，西元1890年到1911年期間，英國學者戴維斯（Rhys Davids）、卡本特（J. E. Carpenter）二人，校訂出版《長部》的原文。另在譯本方面，有戴維斯及其夫人的英譯《Dialogues of the Buddha》（1909～1921）、紐曼（K. E. Neumann）的德譯《Die Reden Gotamo Buddhos》（1907～1918）、弗郎克（O. Franke）的德譯《Die Verknüpfung der Dīghanikāya suttas untereinander》（1913）。此外，註釋有覺音（Buddhaghosa）的《Sumaṅgalavilāsinī》；此書由戴維斯及卡本特二人於1886年出版。

◉附二：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第三章（依觀摘譯）

《長部》經典中，最爲值得注意的一經是第十六經〈大般涅槃經〉（Mahāparinibhāna-suttanta）。此經無論在形式上、內容上均與其他經典不同。它不是對教理的某一點或更多的教理作論述，它所記錄的是佛陀入滅前所說過的格言，或與人的交談以及佛陀入滅時的一些事件。此龐大記錄中的最古部分，確實是三藏中最古老的部分，可以說是最早以詩的方式來處理佛陀行蹤的。巴利聖典中雖然沒有有關佛陀傳記方面的典籍，但是在經藏以及在律藏中仍然可以找出與此有關的資料。佛陀的後半生、及其最後的言論，在佛弟子心上可說是留下了最深刻的印象，而且佛弟子還完全地、忠實地將這些印象保存下來、留傳下來。〈大般涅槃經〉中，被認爲眞正是最古老且最根本的章句，雖然僅僅只有這一部分，但是我們幾乎可以確定此最古的部分就是佛傳的伊始。本經不是統一性的製作，而是由幾個不同時代的部分所組成。在極爲初期的時代（大約是佛滅後不久），業已有簡短的《（佛）涅槃經》出現。這種原始的涅槃經其後由於被逐漸追加與增補，內容遂與日俱增，最後終於形成了今日我們所見的巴利聖典中的「涅槃大經」。後文所揭的經中第二誦品中的章句，確實是最古老且最原始的。也就是經中敍述佛陀在毗舍離城以意志力戰勝最初的病痛，其後向阿難表示他自己對弟子所說的法皆無藏私，他已揭示了全部的眞理；進而又說自己不曾以僧團的領導者自居。在經中，佛陀曾這麼敍述：「僧團並不是由我一人所攝持的，因此，只要能依照我所說法去修行，那麼即使在我入滅後，僧團也不會欠缺『領導者』。」、「因此，阿難啊！你們應該以自己爲燈明，當自歸依；以法爲燈明，當歸依於法。」又，第五誦品中的一些章句也被認爲是較古老的、較原始的。也就是經中敍述阿難以佛陀即將入滅而悲不可抑，因而步出門外倚柱痛哭。於是佛陀喚回阿難，極力勸慰阿難止哀並且肯定了阿難的忠誠。全經隨處可見的詩句，幾乎也都屬於古老的部分。其中的某部分包含了佛陀及其弟子的重要格言。

前文所提及的，都是將佛陀視爲人類之一來看待；然而在同一經典中的其他部分，我們也可以看到佛陀猶如半神或魔術師那樣的展現奇蹟。說的更明確些，那是佛陀自說自己擁有神力的記載。依此神力，佛陀如果願意將自己的生命延長到劫末的話，並不是不可能。但是，由於阿難不明白佛陀所作的暗示，沒有懇求佛陀繼續住世，因此佛陀後來曾非難阿難一番。經中又敍述佛陀決意入滅時，大地震動不已。於是，順便列舉地動八因，進而更列舉八衆、八勝處等與「八」這一數字有關的法數。這些敍述，顯然是後代的人所附加或穿插的；將這些敍述增補進去的人似乎已感受不到古記錄撰作者所欲表達的精神。大抵說來，要指出所附加進去的資料出自何處，並不困難。本經的大部分內容（甚且可以說是全部），幾乎在

三藏中的其他典籍中都可以找到，顯然它是從那些典籍中借用過來的。然而，雖然經中有那麼多的增廣與穿插，倒也不至於破壞了本經的特質；比起三藏中的其他典籍，本經更像基督教的福音書。

尤其是爲了提高所插入的重要典籍的威信，那些有名且受重視的經典自然被積極地使用。例如，在經中插入了向佛陀、法、僧團告白其信仰的法鏡（dhammādasā）。雖然如此，〈大般涅槃經〉的總結性的編纂，還是較爲後代的。這是因爲其中的某些章句，提及了有關經律的傳承與權威，而且在本經最後的誦品中，連佛陀的遺骨與塔的建立都談到了。也就是在與阿難對談時的、具有「人的」、「教師的」性質的佛陀，在這個時候已經成爲禮拜的對象。這是因爲到了阿育王時代，只依據紀念物已無法證明什麼了。

〈大般涅槃經〉是由稍早時代的部分及較晚時期的數篇所構成，而其他的經典則成立較晚。佛陀僅以教師身份出現的經典，其成立年代與第十四經的〈大本經〉（Mahāpadānasutta）絕非同一時代。在第十四經中，敍述了成佛在釋尊之前的過去六佛及其信條；其中更談及含有諸多奇蹟的佛傳（尤其是有關佛陀投胎與誕生的奇蹟）。第三十經的〈三十二相經〉（Lakkhaṇasuttanta）在傳承上也屬同一年代。在此經中，列舉了聖者的三十二相，並明言凡身上具有此特相者，若不是成爲世界的統治者（轉輪聖王），就會成爲世間的救主——佛陀。又，如同大多數同時代的人一樣，佛陀確信透過不斷的瞑修，人可以獲得種種神通，成爲超人。但是，佛陀卻又明言：不以教授、勸導或「具有教授意義的神通」教化信徒，而是企圖以神通來影響信徒的手法，對比丘而言是不相應的，對教法而言是危險的。基於這個理由，我們可以認爲：敍述佛陀不僅與其他行者較勁神通，並且炫耀自己具有不思議神力的第二十四經〈波梨經〉（Pāṭikasuttanta），顯然是成立於後期。事實上，此一經典之編纂極爲粗略，其中除了最初部分是較古的資料外，其餘的完全毫無價值。

半是詩，半是神話的第十七經以至第二十一經等數經，在傳承上大概是屬最後期的了。如同《往世書》及若干宗派性的敍事詩中，因陀羅神向濕婆神、毗濕奴神表示敬意；這些經典的情形如出一轍。賴斯戴維斯（Rhys Davids）稱此爲「Tendenzschriften」，經中有佛陀的虔誠信徒因陀羅及其他衆神。其中最有趣的，當屬第二十一經〈帝釋所問經〉（Sakkapañhasuttanta）。經中敍述身爲天神之王的帝釋（因陀羅）渴望謁見崇高的佛陀。爲了表達其崇仰聖者之心情，他派遣一名天上的音樂師乾闥婆（Gandharva）先行在前。此乾闥婆以其美妙的偈歌完成了使命。而佛陀也伸出友誼之手歡迎帝釋，並且爲之說法，回答帝釋所提出的問題。於是，帝釋以熱烈的讚歌歌頌佛陀。第二十六經的〈轉輪聖王師子吼經〉（Cakkavattisīhanāda-suttanta），經中論及了佛教的救世主——彌勒佛。基於此一理由，無疑的，它也是後期的作品。本經是與道德觀念起源有關的神話作品，並且是——由授記、憶念、教誡混合而成的著作。其中的「起源」（aggañña），在第二十七經〈起世因本經〉（Aggaññasuttanta）中，有極爲詳盡的敍述。該經對於宇宙與生物的起源，以及文化與社會階級的起源所作的想像，能令人聯想起《往世書》。雖然如此，本經的目的卻與第三經〈阿摩晝經〉一樣，都是主張阿羅漢的完成與涅槃的證得完全與階級無關。

在《長部》中，佳妙的對話之一是第二十三經〈弊宿經〉（Pāyāsisuttanta）。此經係由否定有靈魂與來生的王族弊宿與鳩摩羅迦葉兩人的對話所組成。通常，經藏中的對話，扮演配角的人物大抵都是以持贊同意見的身份出現，他們只是就佛陀所說插一下嘴而已，而此〈弊宿經〉卻是一活潑生動的對話錄，經中對話的情形，不免令人想起了柏拉圖的對話錄。但是，本經並不是根源性的作品，而是帶有傳

聞性質的對話；這是借用自其他宗派的。《長部》的最後三經，最能顯示《長部》總結性的編纂是在相當晚的時代。此中，第三十二經〈阿吒囊胝經〉（Āṭānāṭiyasuttanta）只是一防禦龍蛇鬼神的呪經，第三十三經的〈等誦經〉（Saṅgītisuttanta）與第三十四經〈十上經〉（Dasuttarasuttanta）二者係仿傚《增支部》的文體所成；如同其內容類似論典，其形式也是採問答示教的體裁。

〔參考資料〕 印順《原始佛教聖典之集成》；前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》；赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》。

長老偈・長老尼偈（巴 Thera-gāthā、Therī-gāthā）

南傳巴利聖典。《小部》（Khuddaka-nikaya）中之二書。此二書爲姐妹作，皆成書於西元前六至三世紀間。內容彙集佛在世時弟子中之長老（比丘）及長老尼（比丘尼）所吟詠之偈頌。

兩書皆以長老、長老尼所留下的偈數加以分類，留下一偈的彙集爲一偈集，二偈的歸於二偈集，依此類推，以至於七十餘偈的大集。《長老偈》收有一偈集之一二〇頌至大集之七十一頌，共二十一集（nipāta），一二七九頌；《長老尼偈》收有一偈集之十八頌至大集之七十五頌，共十六集，五二二頌。《長老尼偈》中，一偈集第二及二偈集第一是佛說偈，以及五偈集第十是三十位尼師所說，六偈集第一是五百尼所說，除此之外，所收的長老尼有六十九位。

關於二書之不同處，在形式上，《長老偈》收有序偈三頌，各集各品及末尾附有攝頌，而《長老尼偈》則無。在內容上，《長老偈》較偏重於信仰的剖述等，而《長老尼偈》則偏重於生活的體驗。戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids）認爲兩書之語法、情感、風格皆有不同。又據溫特尼茲（M. Winternitz）的研究，可知二書的差異爲：

(1)《長老偈》富於外在之經驗，《長老尼偈》多爲內在之體驗。

(2)《長老偈》不呈現個人之特質，《長老尼偈》則呈現個人特質。

(3)《長老偈》多描繪自然界，《長老尼偈》多描述人生狀態。

(4)《長老偈》偏重於個人信仰的剖述，《長老尼偈》則重於生活經驗的記述。

二書在文學及思想上所獲的評價甚高，與《梨俱吠陀》讚歌等同爲印度抒情詩中的傑作。文中高揭宗教理想，闡明倫理教說，顯示所有的長老及長老尼皆達到心靈寂靜之最高境界的模範，亦即記述修行者排除感官性、本能性之一切後，所呈現出的清淨心境。

達磨波羅（Dhammapāla）所著的《眞諦燈》（Para-mattha-dīpanī）中載有兩書之註釋及有關諸長老之傳略、地名、王名、種族等珍貴資料。

在原典方面，有1883年歐登貝格（H. Oldenberg）出版的P.T.S.本。譯本方面，1913年戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids）譯之爲英文，紐曼（K. E. Neumann）譯爲德文，以及立花俊道、增永靈鳳譯爲日文。中文本尚未有全譯本，僅有楊白衣自日文翻譯之部分節譯。

◉附一：印順《原始佛教聖典之集成》第十一章第四節（摘錄）

《長老偈》與《長老尼偈》，誤傳爲長老與長老尼所說；其實，是與長老及長老尼有關的偈集。這些偈頌，部分是長老、長老尼所說；有些是敍事詩，如阿那律（Anuruddha）偈（八九二～九一二偈），是阿那律一生，五十五年修行的記錄。也有對話，如鴦掘魔（Aṅgulimāla）偈（八六六～八九一偈），爲佛與鴦掘魔的對話。古代的伽陀，多數是連敍帶說的。敍述部分，不能不歸於偈頌的傳誦者、集成者。這些偈頌，近代學者K. E. Neumann, R. O. Franke等，推論爲出於一人的手

筆，這是我們所完全不能同意的！兩部偈集的內容，有的與《雜阿含》、《中阿含》相同；與《法句》相同的也不少：決不能說，這些偈都出於一人的手筆。與比丘、比丘尼有關的偈頌，不斷的傳誦出來。除集入《雜阿含》的部分而外，傳誦於教界的還很多。從「九分教」的次第來說，「修多羅」、「祇夜」、「記說」而後，「伽陀」與「優陀那」，就是《義品》、《波羅耶》、《法句》、《上座偈》、《上座尼偈》的集成了。

兩部偈集與「阿含」有關的，《長老偈》有：

長老偈	漢譯阿含	巴利四部
		相應部六・十五
阿難一〇四六偈	長含遊行經	長部大般涅槃經
	雜含一一九七經	相應部六・十五
阿那律九〇五	長含遊行經	長部大般涅槃經
優波摩那一八五・一八六	雜含一一八一	相應部七・十三
跋耆子一一九	中含侍者經	相應部九・五
三彌提四十六	雜含一一〇〇	相應部四・二十二
左奴四十四	雜含一三二五	相應部十・五
婆耆舍一二〇九～一二七九	雜含一二〇八～一二二一	相應部八・一～十二
鴦掘魔八六六～八七〇	雜含一〇七七	中部鴦掘魔經
二十億耳六四〇～六四四	雜含二五四 中含沙門二十億耳經	
目犍連一一八七～一二〇八	中含降魔經	中部梵天請經
優陀夷六八九～七〇四	中含龍象經	增支部六集・四十三
賴吒惒羅七六九～七八八	中含賴吒惒羅經	中部賴吒惒羅經
阿那律九一〇～九一九	中含說本經	

《長老尼偈》與「阿含」相同的，有：

長老尼偈	漢譯雜阿含經	巴利相應部
世羅五十七～五十九	一一九八經	五・一
蓮華色二三〇～二三五	一二〇一	五・五
蘇摩六十～六十二	一一九九	五・二
遮羅一八三～一八八	一二〇七	五・八
尸羅遮羅一九六～二〇三	一二〇六	五・七
孫陀利三一二～三三七	一一七八	

《長老尼偈》，見於《雜阿含》，而不見於其他的三部，這是佛滅後，尼衆受到上座的貶抑，不再像佛陀的時代了。二部的偈頌，部分與《法句》相同。這可能爲根據《雜》、《中》、《法句》的古傳偈頌，從不同的立場，采錄當時傳誦的偈頌，而更爲不同的組集。從名爲《上座偈》、《上座尼偈》來說，分別說系（Vibhājya-vādinaḥ）與說一切有系的共同傳誦來說，可推定爲：上座部（Sthaviraḥ）獨立，而說一切有部與分別說部，還沒有再分化時期（約西元前300頃）所集成的。《上座偈》中，有些是誤傳的，如二五六、二五七偈，是阿浮多（Abhibhūta）長老。阿浮多是尸棄（Sikhi）佛弟子，這二偈是阿浮多在梵天說的，而今作爲釋迦弟子了。有些是較遲的大德，如一四三、一四四偈，是樹提陀娑（Joti-dasa）。樹提陀娑是優波離（Upāli）的再傳，陀索迦（Dasaka）的弟子。如二九一至二九四偈，是三浮陀（Sambhuta）。三浮陀，就是北傳的商那和修（Sāṇavāsi），爲阿難（Ananda）的弟子。樹提陀娑與三浮陀，都是七百結集時代的大德。又如三八一至三八二偈的Tekicchakani，一六九至一七〇偈的Vīta-soka，五三七至五四六偈的Ekavihāriya，都是阿育王（Aśoka）時代的人。所以「偈」的內容，部分雖是極古的，而編集成部的，是上座部學者。而阿育王以後，（銅鍱部學者）又有過多少的增編。

《長老尼偈》的內容，古老的部分太少。表達自己修證境地的不多，而却有長篇的敍事詩。如善慧尼（Sumedha）七十五偈；伊師達尼（Isidāsī）四十八偈；尸跋尼（Subhā）三十四偈；翅舍憍答彌尼（Klsāgotamī）十一偈：這些，都是據傳說的事緣，而改作爲偈頌的。長篇的敍事偈，成立遲一些吧！

說一切有部所傳，有《世羅尼偈》（Sailagāthā）。《長老尼偈》也有世羅尼的偈，但在《雜阿含經》及《相應部》中，作阿臈毗（Aḷavaka）尼的偈。別有尸羅尼偈五偈半，這是最有名的偈頌。

◉附二：維摩拉拉特納著・鄧殿臣譯〈巴利三藏中的長老尼伽陀〉（摘錄自《法音》雜誌1991年四月號）

《長老尼伽陀》是小部中的第九部經。是一部由七十三位長老尼所作的五二一首伽陀的詩集。詩集以長老尼所作伽陀數量爲序排列，一尼一首者歸爲「一集」，一尼二首者歸入「二集」。大約在《長老尼伽陀》問世不久，就有人爲它寫了「註疏」，略述伽陀要旨和作者簡歷。在這七十三位長老尼中，有二十位在巴利三藏其它經書中都有記載，所以我們應該相信她們是眞實的歷史人物。她們所作的伽陀都是講述她們出家修道的經歷和證得羅漢果位後的快樂，詩文皆自然、親切、坦誠、逼眞，十分動人。季羡林先生認爲小部中「有許多獨立的經典，都有很高的文學價值，比如法句經、無問自說、經集、上座僧伽陀、上座尼伽陀、本生經等。……上座僧伽陀和上座尼伽陀作者有名有姓，……尼姑詩中這些詩篇眞是如怨如慕，如泣如訴。」（《中國大百科全書》〈外國文學卷〉印度巴利語文學條）。季先生所說《上座尼伽陀》，就是本文的《長老尼伽陀》。

從這部《長老尼伽陀》及其註疏中，我們可以了解到佛陀時代諸尼出家的原因、修習止觀證得羅漢的過程；同時這部經也表現了佛教的業報思想，反映了古代印度的各種社會問題。本文主要就這幾個方面發表一點意見，附帶談談《伽陀》的文學價值。

㈠出家的原因

這部經雖採用了詩文的形式，但仍保持了佛經的宗旨。它將苦、集、滅、道四聖諦，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜之三法印等佛法要義都寓含於伽陀之中。《伽陀》中講到當時許多婦女體察到人生之苦，諸行無常，便皈依佛教，走上解脫之路，從而形成了佛教中「半邊天地」。現從這七十三位長老尼中舉出幾例，具體分析一下她們出家的原因。

第二一三至二二三首伽陀的作者蓋莎長老尼出生在一個窮苦的低種姓家庭。出嫁之後，因其出身貧賤，受到街坊鄰里的鄙視。直到生得一子，才贏得了人們星點同情。不幸幼子夭亡，蓋莎悲痛絕望，以至瘋癲。她抱著兒子的屍體四處求醫。有位智者教她去見佛陀，佛陀叫她到城裏去找一戶從未死過人的人家討幾粒芥籽來，以爲其子醫病。她跑遍全城，芥籽幾乎家家都有，但從未死過人的人家却未能尋得。此事使蓋莎茅塞頓開，悟出了生死無常的道理。她恢復了理智，自說一首伽陀：「諸行無常，不分種姓，人間天界，一理相通。」她掩埋了兒子的屍體，求佛開示。進而剃髮出家，修習禪觀，終成羅漢。

在烏帕拉婉娜長老尼所作的伽陀中（第二二四～二三五首），講述到岡迦帝里耶之母的經歷。她本是舍衞城的一個商人的妻子。懷孕之後丈夫出外經商，婆母懷疑兒媳與外人通姦，把她趕出家門。她只好去尋找丈夫。在途中的一家客店裏產下了兒子。在她離開兒子到外面洗衣物時，兒子被一車夫抱走，她也被一盜首搶去作了妻子，並與這盜首生得一女。一日和盜首吵架撕打，碰傷了女兒的頭部。她一氣之下逃出盜首之家，淪爲娼妓。若干年後，一位青年據她爲妻，不久這青年人又娶了一個年輕的姑娘，三人同居一處。一日她爲年輕妻子梳頭時，發現了頭上的傷疤。詢問根由，才知這位年輕的妻子竟是她與那盜首所生之女！而她倆共侍的男人，竟是她最初與商人所生之子！這一切使她憤世嫉俗，看破紅塵。於是出家爲尼，修得正果。

帕扎佳拉長老尼也是在飽嘗人生痛苦之後才遁入空門的。她本出生在舍衞城一個富商家庭。與男僕相愛，私奔外鄉。在她第二胎臨產之前回娘家分娩，途經野林時突遇暴雨，嬰兒產下。丈夫爲保護妻子去尋找樹枝時被毒蛇咬死。帕扎佳拉忍著悲痛抱著兩個孩子冒雨前行，涉水過河時長子被激流沖走，嬰兒被老鷹叼去。上岸後詢問來人，得知家中房舍已全被洪水冲塌，父母兄弟均已遇難。接連不斷的打擊使這位當年的千金小姐變爲瘋癲。她赤身露體

，訴說著自己的遭遇，到處遊逛。頑童潑皮向她投石揚土，肆意譏笑。最後遇到佛陀才得救護。隨佛出家後修成一位著名的長老尼，一生教化了幾百位女衆，許多經典中都記有她的事蹟。《長老尼伽陀》中有五首伽陀（一一二～一一六首）是她的作品。

《長老尼伽陀》中的第一〇七首至一一一首的作者是巴達長老尼。三藏註釋中這樣記述了她出家的原因：她出身於摩揭陀國貴族。該國宰相之子薩杜卡因盜竊被判死刑，在押赴刑場時被巴達看到，頓生愛慕。她父親打通關節，使薩杜卡獲釋，遂入贅成親，巴達如願以償。夫妻二人親熱了一陣之後，薩杜卡便對妻子的金銀首飾起了貪愛之心。於是他對妻子說：「親愛的，當初我被判處死刑時曾對鳩拉山神許下重願，如得救不死，定以大祭爲報。今天風和日暖，請你佩戴整齊，同我一起去祭山還願吧。」

當登上山頂時，薩杜卡命令巴達卸下全部金銀首飾。巴達這才明白了丈夫要殺人越貨的險惡用心。她哀告道：「夫君，妾以身相許，何惜那些金銀首飾？夫君若決意要妾死，請允許賤妾在臨死前擁抱親吻夫君全身一次，賤妾死而無怨。」說罷便來到薩杜卡面前熱烈地擁抱、親吻了一番，接著又轉到他的身後去。薩杜卡想：「待這傻女人親吻了背後，我就……。」巴達乘其不備把薩杜卡推下了懸崖。

人世間的爾虞我詐、以怨報德促使巴達離開世俗，先從耆那教出家，後又四處漫遊，與各派辯論。最後辯敗於舍利弗才皈依佛門，修習禪觀，終成羅漢。

當時許多著名的長老尼是在親友的影響帶動下出家的。如佛教第一尼大愛道便是。她所作的六首伽陀（一五七～一六二首）熱情讚頌了佛陀的功德。佛陀身爲太子時曾有衆多妃嬪，如娣沙、娣拉、維拉、迷妲等，她們都隨佛出家，加入了尼衆僧團，《長老尼伽陀》中都有她們的作品。《長老尼伽陀》中六十三至六十六首伽陀的作者巴特拉本爲大迦葉之妻，一八二至一八八首的作者卡拉、一八九至一九五首的作者烏帕卡拉、一九六至二〇三首的作者悉蘇帕卡拉本是舍利弗的三位胞妹；她們效法兄長，都出家爲尼。曇摩長老尼則是在丈夫維薩卡的影響下出家的。一日維薩卡去聽佛說法，得阿那含（不還）果位。他回家上樓時，曇摩像往常一樣迎接丈夫，伸手拉他上樓。而丈夫却一反常態，拒而不受。吃飯時維薩卡也默默不語。曇摩問他所爲何事，他說：「我已斷除貪欲，證得果位；從今以後不近女色，對飲食亦無所貪好。你可留此居住，亦可帶足財物，另尋夫主。」曇摩回答說：「君所厭棄的財物，於妾又有何用。」於是她出家爲尼。佛陀曾向她說《小維達拉經》（見巴利三藏・中部），將她培養爲「說法第一尼」。《長老尼伽陀》中的第十二首伽陀是她的作品，伽陀充分表露了她得羅漢果位後的喜悅心情。

帕杜瑪沃蒂則是在兒子的教誨下皈依佛教的。她本是一位名門閨秀，後來又成爲本城名妓。摩揭陀國王聞其貌美，招入王宮，盡情尋歡。帕杜瑪沃蒂得子阿巴耶，阿巴耶成人後出家修道，成爲著名長老（在《長老伽陀》中有他的作品）。阿巴耶長老勸他母親出家，《長老尼伽陀》中的第三十三、三十四兩首伽陀就是母子二人的對話：

33.母親認眞想一想，
　人之軀體何其髒；
　渾身腐敗冒臭氣，
　頭頂以下脚底上。

34.依他教誨去實踐，
　修無常觀斷諸貪；
　息滅欲火除煩惱，
　求得淸涼入涅槃。

《長老尼伽陀》是七十三位長老尼所作伽陀的一部滙集。這七十三位長老尼中，出身於婆羅門家庭的有穆妲等十五人左右；出身於剎帝利家庭，本是王后公主、小姐閨秀的有蘇梅達等十四人左右；出身於富豪、商賈的有曇摩等二十人左右；原本在王宮爲妃嬪的有娣沙等

十人左右；曾爲妓女的有阿扎卡西等四人左右；出身於農民和低種姓的有薩瑪等十人左右。據此我們可以得出這樣的結論：大部分長老尼不是因爲家庭貧窮，生活無著，貪於利養才出家修道的；而是社會、家庭、自然災害等使她們醒悟到佛教的道理，爲求得解脫而走入空門的。

㈡修持過程

這七十三位長老尼在她們所作的五二一首伽陀中，主要記述的是她們出家之後勇猛精進，修習禪觀，證得羅漢果位的經歷。細細讀來，雖各有千秋，却也有明顯的共同之處。爲探索她們修習、得道的共同規律，我們先根據伽陀所述和三藏註釋，介紹幾位長老尼修習的過程。

索娜生下十個子女。她把子女養大，把家產分給他們之後便遭到子女們的遺棄。索娜於是出家，請大德長老尼講說蘊、處、界諸法，並努力參禪，修無相觀，得天眼通、漏盡通，成爲羅漢。《長老尼伽陀》中的九十七至一〇一首伽陀記述了這一過程。

悉哈尼本出身將門。出家後因貪愛未捨，心緒散亂不專，修禪七年毫無進展。她喪失信心，要到林中自縊。當她把繩索套在脖頸上時，驀然漏盡，頓成羅漢。這大概是因爲人在將死之時，一切貪欲自然徹底斷除，精神才獲得解脫。她心生歡喜，將繩索棄之於地，誦出了五首伽陀（七十七～八十一首），追述了自己修習的過程。

第一三九至一四四首伽陀的作者凱瑪本是摩揭陀國的一位公主，因其貌美，被頻毗薩羅王選爲王后。她執著於自己的美貌，傲慢而不悟佛法。一日去竹林精舍拜見佛陀，佛陀演化出一位天仙般的美女爲佛執扇。凱瑪一見大吃一驚，她沒想到世間還會有如此美妙絕倫的女子；在她面前，自己已黯然失色。這時佛陀又略施神通，只見這美女在剎那之間由青年而中年，由中年而變爲老年；髮齒脫落，皺紋生起；手中的團扇也無力擧持，搖搖晃晃癱倒在地上。凱瑪見此情景，驚愕之後，悟出了人生無常的道理。佛陀即時向她說法，聽完佛法，凱瑪即成羅漢。遂從佛出家，成爲「智慧第一尼」。

《長老尼伽陀》中的第一首伽陀的作者是得利卡。她在這首伽陀中說：「得利卡披糞掃衣，行住坐卧甚愜意；如同火爐烤青葉，阿那含道斷貪欲。」

得利卡欲出家修道，因遭丈夫拒絕未得如願。於是她便遵照佛法在家中自行修持。一日她在做菜時有一青葉落在爐上，登時被火烤乾。得利卡受此啓發，斷除一切貪欲，證得阿那含果。這時鄭重告訴丈夫她已得果位，已離欲愛，夫妻生活對她已不適宜。然後從大愛道出家受戒。

譚帝卡長老尼在靈鷲山修道時，見一大象遵從象倌的指令下河洗澡，上岸後又乖乖地伸出一腿，讓象倌登腿騎到它背上。這一情景使譚帝卡深受啓發：連野蠻的大象都能馴得如此溫順，人爲什麼不能調伏自己的身心，證得羅漢果位呢？於是她回到寺中，苦行修煉，終成羅漢。

據巴利三藏註所載，帕扎佳拉尼是這樣證得果位的：一日她以水罐盛水沖洗雙足，第一罐倒下後，水淌落地上，向前流出一段便停止下來，第二罐水倒下去流出較遠，第三罐流出更遠一些，但終亦停下。這一現象使她醒悟到：第一次水流如同短命者的一生，第二次水流如同中命者的一生，第三次水流如同長命者的一生，但終歸於死，人生無常。她以此念修觀，並聽佛說法，很快成爲羅漢。

阿札尼原本是迦尸國一個富商的女兒，因家業衰敗，流落風塵，淪爲妓女。她姿色秀美超羣，很快發爲巨富。她一個人擁有的錢財相當於整個迦尸國的一半。但她對錢財容色漸生厭惡，遂出家爲尼。據律藏〈犍度〉所載，她欲到舍衛城從佛陀受具時，一羣色徒聞訊趕來阻截於途，使她無法入城。佛陀得知這一情況後隨機應變，派一使者爲其授戒。阿札爲「從

使受戒」之先導。

蘇帕長老尼的事蹟最能感人肺腑、淨人心靈。她本出生在王舍城的一個婆羅門家庭，佛陀到王舍城遊化時她隨佛出家，不久證得阿那含果。一天，她到偏遠僻靜的芒果林修禪，途中遇到一個貪色的惡少擋住去路。這惡少極力挑逗，百般糾纏，懇求與蘇帕交歡。蘇帕已得果位，哪裡肯依？於是雙方唇槍舌劍，展開論戰。《長老尼伽陀》中有三十四首伽陀（三六五～三九八首）講述了論戰的情形。這三十四首伽陀是事後蘇帕對當時情景的回憶。下面請看其中幾首。

惡少：

原野香風吹，衆樹花開滿；
初春好時光，花中可交歡。（370）
你似塘中蓮，生在魔鬼間，
梵行不使用，器官空凋殘。（378）

蘇帕：

此身本易碎，走向墳墓間，
身中盡污垢，何物使你戀？（379）

惡少：

你身似金像，眼似蓮花瓣，
看到你雙眼，性欲倍增添。（381）

蘇帕：

玩偶和木偶，都曾親眼見，
翩翩能起舞，全憑一線牽。（389）
一旦線解除，身首全散亂。（390）
我身亦如是，器官似零件。（391）
蘇帕已得果，對眼無眷戀，
摳出一隻眼，遞給惡少年！（395）

惡少年見蘇帕把一隻眼睛摳出遞過來，大驚失色，急忙施禮賠罪，落荒而逃。

這些長老尼通過聽法禪修，大都證得羅漢果位，達到無欲無惱的寂靜境界。請看穆妲長老尼的這首伽陀：

我終得解脫！
擺脫臼和杵！
擺脫駝背夫！
三彎終解除！
無生亦無死，
生欲全斷除！（11）

原來這位穆妲長老尼本出生在憍薩羅國的一個婆羅門家庭。父母把她嫁給了一個門當戶對的人家，丈夫是一個彎腰駝背的婆羅門。她需操持繁重的家務，與丈夫之間更無愛情可言。她終日舂米，要彎下腰去把稻穀倒入臼內，此爲「一彎」；然後彎下腰去用杵頻頻舂搗，此爲「二彎」；日夜應酬那位駝背的丈夫，此爲「三彎」。穆妲不堪忍受這樣的痛苦生活，出家爲尼，修習止觀，終成羅漢。這時穆妲不僅擺脫了「三彎」的束縛，而且擺脫了生死輪迴，得到了完全徹底的解脫，這首伽陀充分表現了她那種喜悅的心境。

烏得瑪長老尼在她作的三首伽陀（四十二～四十四首）中說，她聽法修禪，證得羅漢果位時，進入到一種無比舒暢自在的境界，以致使她不願改變禪定的姿勢，保持跏趺坐態達七天之久！到第八天才伸展肢體，站立起來。

修成羅漢之後皆有神通，這是修習止觀的「副產品」。烏帕拉婉娜在她所作的十二首伽陀（二二四～二三五首）中說，她通過禪定功夫，得到了宿命通、天眼通、他心通、天耳通、神足通、漏盡通等六種神通。爲馴伏異教徒的傲氣，略顯佛家功力，佛陀在一棵芒果樹下大顯「雙通」，使身上的每個毛孔中同時冒出一團火焰和一股流水。烏帕拉婉娜聞知後也請求顯示神通，她變幻出一輛四駕馬車，乘此馬車去見佛陀，佛陀稱她爲「神通第一尼」。

上面列舉了十一位長老尼精進求道，證得阿羅漢的過程，從各個不同的側面反映了諸尼修道的共同規律。在兩千多年前的佛教初創時期，諸比丘尼（比丘亦然）是如何修持、證羅漢、入涅槃的呢？這五二一首伽陀作了生動而具體的講述。結合上述實例對五二一首長老尼伽陀作一綜合分析，我們可以找出諸尼修道的共同規律：

(1)聽師說法：即聽佛陀本尊或長老尼大德說法開示，這在皈依、剃髮、解脫、證果等各個

環節都起著關鍵的作用。說法的內容多爲四聖諦、八正道、七覺支、三十七道品，蘊、處、界等諸法。在這五二一首伽陀中，有一部分就是佛陀的說教。往往是佛說剛一結束，聽者便徹底醒悟，頓成羅漢。然後又以歡喜心情重複佛說，所以也都歸入了該尼的作品。

⑵修定斷欲：這是一切諸尼修證羅漢果位的必由之路。此路長短不一，是一個由痛苦到安樂的過程。伽陀中常提到修禪者受到摩羅的干擾破壞，筆者以爲這摩羅便是貪、瞋、癡及各種煩惱。如不克服、戰敗、斷除它們，就不可能得到身心的清淨，就不可能得到智慧，也就無法擺脫生死輪迴、證得羅漢。得利卡長老尼將此比爲「爐烤青葉」，可謂生動貼切，入木三分。你看那青葉之中，充滿了水分、營養和生機，裏面的葉綠素具有極其强烈的生欲，所以才有這樣繁茂、紛亂的植物世界。當爐火把青葉烤乾之後，便斷除了那一切的生機。葉子雖然忍受了一時的痛苦，却得到了徹底、永遠的清涼自在。諸尼修禪時多作「不淨觀」、「無相觀」，修業處、火遍等，破除欲、有、見、無明「四瑜伽」；結跏趺坐，專注一境，由定生慧。這裏說的「無相觀」（Animitta Vidarsanā）即觀想諸行無常；無相即涅槃。我國禪宗也以「無相」爲教義的重要內容。《壇經》說：「我此法門」，先立「無相爲體」。

⑶得啓頓悟：諸尼在修習過程中，因爲心中所思維的是修證，並已學會以佛教觀點觀察周圍環境，所以看到某種現象便會受到啓發，使其豁然開朗。可謂「千里行路，一步到家。」和我國禪宗中的「頓悟」頗爲相似。

⑷得羅漢果：長老尼（長老亦然）修行的最高目標或最終目的是證得羅漢果位。從《長老尼伽陀》看來，這並非高不可攀。在《長部》〈大涅槃經〉中有：「比丘若依法修持，羅漢應不絕於世。」在《如是語》中佛陀也說過：「比丘，若能獨居一處，以平靜之心坐禪修觀，並習業處，當世可得羅漢果位。在煩惱未盡之前，亦可先證不還。」當然，這樣高的境界，不可能一蹴而就，往往要經過預流、一來、不還幾個階段。上文講到的蘇帕長老尼爲降服惡少，做出了「摳出眼珠」的壯擧。但她當時還未達到羅漢果位，當時她已經得到的是「阿那含果」。「阿那含」是巴利語「Anagāmi」一詞的音譯，意譯「不還」，即在證得羅漢果位的路上勇往直前，義無反顧之意。所以她臨危不懼，沒有退縮，沒有爲惡少的挑逗撩撥所動。爲了擺脫他的糾纏，爲了說明人體不過「四大」合成，對它毫無眷戀的教理，她摳出自己一隻眼睛交給惡少。如果這惡少不是一個頑固不化之徒，面對蘇帕此擧，他的心靈也應該得到淨化。在這七十三位長老尼中，有的在正式出家受戒之前便得到了羅漢果位。這時，她們已不宜再居家中，都立即從師披剃，脫離世俗。《中部》註釋中說：「在家之身，不足以載羅漢之果。故證成羅漢之後，或即披剃，或即入涅槃。」

㈢業報思想

《長老尼伽陀》除講述了修證過程之外，還表現了因果報應思想。這一思想在伊悉達西長老尼的四十八首伽陀（三九九～四四六首）中反映得最爲明顯。這四十八首伽陀便是伊悉達西的一部自傳。伽陀開始說，伊悉達西長老尼在證成羅漢時還很年輕，尼友菩提問她出家緣由，她便用三十首伽陀（四〇四～四三三首）把她出嫁之後如何屢遭遺棄的經歷訴說了一遍。她出家剛剛七日便修得「三明」（指宿命明、天眼明、漏盡明），得知過去諸世苦樂之事。接著便用十三首伽陀（四三四～四四六首）講述了她過去七世的經歷。現將其中幾首伽陀摘譯於下：

我本艾城富金匠，
青春淫邪姦人妻。（434）
死入地獄長受苦，
又投母猴胎中去。（435）
出生剛剛滿七日，
猴王閹我生殖器。

為何遭此惡業報，
只緣前世姦人妻。（436）
死後又投母羊胎，
母羊眼瞎背彎曲。（437）
小羊再次受閹割，
背馱羊恙陰生蛆。
苦難深重十二載，
只緣前世姦人妻。（348）

一世造下惡業，七世還報未了。那些偷情通姦，甚至淫人妻女的人讀了這段伽陀，或許能改惡從善，以免除今後累世受苦。業報思想如能被人接受，足可提高人們的道德修養，改變某些腐敗的社會風氣。佛教在社會道德功能方面可以發揮積極作用。

㈣社會問題

《長老尼伽陀》的作者是七十三位長老尼。她們是佛陀時代一批出類拔萃的人物，是修得四果四向的羅漢。這些處於妙樂境界的羅漢在回首往事，以伽陀的形式講述自己的過去，展示社會人生的時候，文中必然會含蓄著深長的意味。因此，我們必須發幽顯微，認眞發掘《長老尼伽陀》的深層主題，探索這部古典佛經的社會意義。

上文講到的帕扎佳拉、巴達等幾位長老尼的經歷和遭遇，都能說明許多社會、人生的問題，這裏談談《長老尼伽陀》所反映的古代印度社會對婦女的歧視。先請看第六十首伽陀：

佛陀諸聖皆羅漢，
此果難得非一般；
女人僅有二指智，
達此聖境難上難。

這是一個「摩羅」（巴利語mara一詞的音譯，意爲鬼怪）對正在打坐修觀的索瑪長老尼說的一首伽陀。《伽陀》中使用了「二指智」一詞，其含意是：婦女在做飯時將米和水放入鍋中，待煮到一定時間後，便取出幾粒，用兩個手指（一般應爲拇指和食指）捻壓一下，以察看米飯熟否。社會認爲，婦女的全部智能，唯此而已。《伽陀》的作者借用「摩羅」之口，道出了社會上惡勢力的聲音（《長老尼伽陀》中時有「摩羅」言論，「摩羅」是反動、落後、黑暗勢力的代表）。索瑪長老尼聽了摩羅的話沒有示弱，她以兩首伽陀（六十一、六十二首）義正詞嚴地進行了反駁，表達了廣大婦女對惡勢力的抗爭精神。佛教反對婆羅門教的種姓壓迫和對婦女的歧視，主張衆生平等，男女一樣；准許女性出家，爲一部分婦女開闢了一條解脫之路。但由於當時歷史條件的限制，佛陀的態度也並不十分堅決。當時他的姨母大愛道（佛陀襁褓喪母，由姨母養大）帶領五百婦女赤足步行五十一由旬到他駐錫的寺院請求出家時，開始未予應允。經阿難苦苦勸說才勉强同意，但爲她們格外規定了八條十分嚴格的戒律。可見當時婦女處境之艱難。從《長老尼伽陀》可以看出，婦女所處的地位十分低下，她們在萌發了出家的念頭之後，還要衝破重重阻力才能達到自己的目的。

伊悉達西長老尼講述的三十首伽陀（四〇四～四三三首），不僅反映了男尊女卑的社會現實和婦女所處的奴隸地位；同時還說明了古代印度社會中的男性倫理道德觀念。伽陀說伊悉達西本是烏得尼城一個富商的獨生女，相貌美麗，儀態莊雅，嫁給了一個門當戶對的富貴人家。她殷勤地侍奉公婆，恭敬地對待家中親友，像慈母對待獨生兒子一樣照料、愛護丈夫。但結婚剛剛一年，這位完美無缺的妻子，賢慧孝順的兒媳便被丈夫遺棄，被公婆趕回了娘家。父親又把她嫁給另一個富家子弟之後，伊悉達西更是誠惶誠恐，像女奴一樣服侍丈夫一家。但未滿一月又被丈夫拋棄。父親又把她嫁給一個討飯的乞士。沒想到剛過了幾天，這個叫花子只說了句「我無法和她一室同居」便揚長而去。這樣一位美麗賢慧，堪稱社會道德榜樣的女子，爲什麼竟屢遭遺棄呢？斯里蘭卡學者馬丁·魏克拉瑪辛訶在他的《文學的藝術》一書中對伊悉達西的性格特點和男人的心理進行了分析。他認爲，男人們所喜愛的不是像伊悉達西這樣的道德的化身，他們需要的是那

種白天賢淑溫順，夜裏性情勃發；白天待人接物規矩謹慎，夜裏和丈夫在一起時盡情浪漫放縱、不守規矩的「雙重性」女子。伊悉達西的「一重性」造成了她婚姻的悲劇。據魏氏研究，在其它國家中只有嫖客才用的激發性欲的春藥，在古代印度不僅王室貴族，連平民百姓也普遍使用。古印度的「房中術」也是相當發達的。伊悉達西不適應當時的社會，不懂得男人的心理，所以才遭到男性的嫌棄。她雖然先後嫁給三個男人，伽陀中却沒說她曾身懷有孕；這也說明她確實比較純眞，爲男人們所無法容忍。由此可見，伊悉達西的四十八首伽陀所反映的社會問題還是十分廣泛的，而全部《伽陀》所反映的社會問題更是多種多樣，著者管窺蠡測，僅談此兩點。

㈤文學價值

《長老尼伽陀》既是一部巴利佛經，又是一部上乘的古典巴利語文學作品，一部優美的抒情敍事詩集。在巴利三藏中，這部經無論在內容上還是在形式上，都和《小部》中的另一部經《長老伽陀》極爲相近。所不同的是《長老伽陀》的作者是一些著名的長老，經中除講述他們的修持生活而外，大量篇幅是對自然景物的描寫。他們在坐禪修定時，陪伴他們的是幽靜的山林、翠綠的景色、芬芳的花香和清澈的溪水。這樣的環境都給他們以美的享受，於是他們在伽陀中盡情地描述、謳歌大自然的美妙，並抒發他們內心的情感。英國著名巴利語學者賴斯．戴維斯夫人認爲，這些長老的伽陀與近代著名詩人雪萊、濟慈的詩作有許多相似之處。而《長老尼伽陀》的作者們似乎沒有過多地留意周圍的環境，她們著力向人們展示的是她們各自的內心世界。她們在講述自己的經歷及家庭、丈夫時，極其坦誠直率，毫不掩飾；所以詩文清新自然，生動逼眞。「一語天然萬古新，豪華落盡見眞純。」所以她們的伽陀才扣人心弦，感人肺腑。

《長老尼伽陀》的格律不甚嚴格。因作者不同，所以五二一首伽陀運用的不是同一種韻律，其中有三五〇首使用的是「八言輸洛迦體」，使用的語言是一種典型的「伽陀語」。它和普通的巴利語不同，它有另外一套特殊形式的詞彙。也就是說，普通巴利語詞彙必須經過變換才能在伽陀中使用。《伽陀》也很注意修辭效果，運用了大量非常生動的比喻。如把煩惱比作吞食月亮的羅睺，把生死輪迴比作渾濁急湍的河流，把貪欲比作毒蛇等。《長老尼伽陀》作爲一部文學作品，不僅在佛教文學史上，而且在整個東方文學史上都占有十分重要的地位，對以後的文學產生了深遠的影響。從泰戈爾的詩作中就可以明顯地看出《長老尼伽陀》的影響。季羨林先生在談到巴利三藏時指出：「從文學角度看，最值得重視的是小部，其中有許多獨立的經典，都有很高的文學價値，比如法句經、無問自說、經集、上座僧伽陀、上座尼伽陀、本生經等等。」

綜上所述，我們可以用這樣幾句話來概括地評價《長老尼伽陀》這部巴利語佛教經典：現身說法，闡述佛教大意；敍事抒情，展示諸尼內心世界；立意高深，探索社會人生；詩文優美，具有很高的文學價值。

〔參考資料〕 M. Winternitz著．中野義照譯（日文）《佛教文獻》；W. Geiger《Pāli Literature und Sprache》；B. C. Law《A History of Pali Literature》。

長壽滅罪護諸童子陀羅尼經

一卷。收在《卍續藏》第一五〇册。全名《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，略稱《佛說長壽經》、《長壽經》。本經係一敍述滅罪長壽之護念經。前半爲釋尊爲文殊等諸菩薩說過去世普光正見如來與顚倒女之事由，後半爲釋尊爲波斯匿王國中一女說其前生，並爲大衆說此經咒。謂此經咒乃過去諸佛所立所說，能除一切罪垢、增長人天壽命。書寫此經，現世可保長壽、永離三塗苦患。

本經中嘗舉出五種惡行，謂即使懺悔亦無法滅除其罪，此五種惡行，即：殺父、殺母、

殺胎、出佛身血、破和合僧。此五者中之「殺胎」，近人嘗解之爲墮胎，並依此書而提倡超渡嬰靈之說法。1988年，台灣佛教界即曾有人爲此事而與主張超渡嬰靈者相互諍論。

按，此經之眞僞頗爲可疑，其理由略如下述：

⑴我國歷代藏經皆未收此經。近代日本所編之《卍續藏》中雖首度收錄此經，然亦與《天地八陽神咒經》、《預修十王生七經》等僞經置於一處。可見《卍續藏》之編者亦覺此經可疑。

⑵此書署名爲「佛陀波利譯」。按，佛陀波利其人以譯出《尊勝陀羅尼經》而馳名於史乘。然在歷代經錄之中，皆未載佛陀波利曾譯出此經。

⑶在梵文本、藏文本，或中亞佛典之中，從未見此經出現。

⑷此經中之主張，頗有與一般可信之佛典不同之處。

◉附：印順〈中國佛教瑣談〉（摘錄自《華雨集》四）

嬰靈，是近年台灣佛教界的新話題。有人說：墮胎的罪業極重，嬰靈會纏繞生母，使母親晝夜心神不寧，甚至全家不安。嬰靈非超度不可，如要超度，可到他的寺院去，代爲超脫。有人說：這不是佛法，無非妖言惑衆，設法斂財。我不想斷人的財路，因爲形形色色的財神法多著呢！這裏，只是依佛法來論究一番。

嬰靈纏繞母親等，是不合佛法的。超度嬰靈者所根據的經典——《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，是我國歷代的《經錄》、《藏經》所沒有的。近代日本人編輯的《續藏經》，才出現這部經，這是可疑的。什麼是「五逆」？殺父，殺母，殺阿羅漢，破和合僧，出佛身血：這是窮凶極惡的重罪，要墮無間地獄的。這樣的五逆罪，可說是一切經所同的。但該經的五罪，除去殺阿羅漢，而改爲墮胎是無間重罪，這可論定爲後人（可能爲日本人）僞造的。嬰靈會不會纏擾母親，依佛法是不會的。胎兒夭死了，或生人間、天上，或墮惡趣，依胎兒過去生中的善惡業力而決定。墮胎而死的胎兒，還不會引起怨恨報復的敵意，怎麼會纏擾母親，使母親日夜心神不寧？然而墮胎的母親，可能會出現嬰靈纏擾的情形，那是由於做母親的，對墮胎有罪惡感，內心深處總覺得對不住親生的骨肉而引起的。我從前看過一篇故事（書名早已忘了）：甲與乙是好朋友，合資到外地去販賣，獲利相當豐碩。在歸途中，甲起了歹意。在住宿無主破屋的那天晚上，甲把乙殺了，破屋也放火燒了，自己帶著全部金銀，趕著上路返家。但回家後，每晚夢見乙來索命，纏擾不休，於是到處求神拜佛，作功德超薦，但總是陰魂不散，時常出現，有時白天也聽到乙的聲音。半年下來，錢快用完了，甲的身體已困頓不堪，奄奄一息。一天上午，乙忽然走進來，甲嚇得昏了過去。原來那天晚上，附近的鄉人見破屋起火，趕來救火，也把被殺而沒有死的乙救了。乙以爲是盜賊所傷，怕甲也遭了毒手，所以在身體療養復原後，來甲家報告不幸的消息。等甲醒來，才明白了事實。不過錢已用完了，甲弄得瘦骨支離，乙又沒有死，這件事就算了。在這一故事中，乙並沒有死，那害得甲身心不寧，半死不活，每晚來纏繞的乙的鬼魂，是那裏來的呢？這是甲的內心負疚，是甲自心所現的（屠宰者臨死，有見無數豬羊來索命的，也是如此）。墮胎而感到嬰靈纏擾不休，也就是這樣。胎兒早已在他處託生，那裏會來糾纏呢！

嬰靈的纏繞雖是虛妄的，但墮胎的罪惡卻是眞實的。在殺戒中，殺「人及似人」，都是重的殺罪，「似人」就是沒完具人形的胎兒。雖還沒有出生，或沒有完具人形，但胎兒的生命，與誕生的人是沒有差別的。世間的習俗與國法，也許有合法的墮胎，但在佛法，這是極重的罪惡。世間事，有些是難以理解的。如兩性交合，實際上是爲了種族的延續，不是爲了

欲樂。動物的兩性交合，多數是有時間性的。也許人類進步了，在種族的延續要求下，發展爲情愛，有的「旦旦而伐」，似乎還不能滿足。現代的人類更進步了，進步到「戀愛至上」，人有滿足性交欲樂的權利；進步到要戀愛，要性交，不要負生男育女的義務。進步的人類哪！進步到違反自然法則，自然怕眞要向人類低頭了！

〔參考資料〕 如覺〈長壽經的眞僞〉(《萬行》雜誌第四十三期)。

門跡

日本佛教用語。原意爲一門或一山的祖跡、門流、門徒。又稱御門跡。後成爲寺格（寺院的地位等級）之一，指皇子貴族等所住的特定寺院。昌泰二年（899），宇多上皇出家，入住仁和寺，以後仁和寺均由法親王住持，至鎌倉時代初期遂稱門跡號。其後，皇族、攝政者之子弟等出家居住的寺院，即稱門跡，成爲最高的寺格，受一般人所尊崇。

各門跡之中，由於族姓的高下，而有宮（親王）入住的宮門跡；伏見、有栖川、桂等三家居住的親王門跡；攝關家子弟入住的攝家門跡；清華（大臣、大將等世家，位次於攝關家）子弟入住的清華門跡等之別。此外，將軍子弟入住的寺院，稱爲武家門跡（公方門跡）。

室町時代以後，各宗派諸大寺及其所屬有力寺院中，門跡寺院輩出。如天台宗，延曆寺的梶井、青蓮院、妙法院稱爲叡山三門跡，園城寺的聖護院、實相院、圓滿院也是代表性的門跡寺院。在眞言宗之中，仁和寺、大覺寺、隨心院，以及興福寺的一乘院、大乘院等，都是著名的門跡寺院。另外，又置有准門跡（脇門跡），如妙法院的檀那院即是。

此等門跡的住持，稱爲門主或御門主，但後世門跡住持亦轉稱爲門跡。在門跡之內，置有出世者、禪侶、坊官、侍法師、中童子、大童子、力者、牛飼童等各種職務，門下又各擁有數所院家寺院。明治四年（1871），門跡制度被廢止，但在明治十八年，又准許舊門跡寺院復稱。

〔參考資料〕 《野守鏡》卷下；《諸門跡譜》；《門跡傳》；《華頂要略門跡》；《日本宗教制度史類聚考》。

門前町

指日本中世以後，位於神社或寺廟門前而發達成市鎮的地區。古代日本，在大神社或寺廟附近，有許多神官、僧侶所居住的房舍。該地的人口易於集中，市場也發達。又隨著進香者的增加，旅館、商店產生，遂逐漸形成市鎮。例如：伊勢神宮的宇治山田、延曆寺的坂本、興福寺的奈良等，就是如此產生的。到近代，由於進香人數的增加，門前町愈來愈發達，如下總國（千葉縣）新勝寺的成田町、讚岐國（香川縣）金毗羅宮的琴平町等，是近代以後漸形發達的門前町。

門葉記

一八四卷。日本・尊圓親王（1298～1356）編。江戶時代，尊純法親王、尊眞法親王增補。收在《大正藏》〈圖像部〉第十一、十二冊。係有關京都天台宗青蓮院門跡之記錄。完成年代不詳。內容記載天永元年至應永二十四年（1110～1427）約三百年間，歷代青蓮院門跡的御修法日記，及其管轄之寺院、土地、門跡系圖等事。共分熾盛光法、七佛藥師法、普賢延命法，乃至勤行法、山務行玄、門葉記目錄等二十一項說明。若就院政期至室町期間，有關天台宗之記錄而言，本書是非常珍貴的史料。

阿吽（梵a hūṃ）

「阿」，是開口時首先發出的聲音，爲一切字、一切聲的本源；「吽」，是閉口時所發出的最後字音。因此此二字在密教中象徵諸法的本初與終極。關於「阿」字，《大日經》卷二解爲（大正18・10a）「一切諸法本不生

」之義，表萬有發生的原理；「吽」字，日僧空海《吽字義》解爲（大正77．408a）：「是吽字者，一切如來誠實語，（中略）念念具薩般若智，直至究竟坐金剛座。」表「吽」爲一切智德的歸結之義。因此「阿」「吽」二字也表顯金剛及胎藏曼荼羅理法身、智法身之德。

此外，二字另具相關意義如下：

(1)「阿」爲《大日經》的種子，「吽」爲《金剛頂經》的種子。

(2)「阿」爲大日如來的種子，「吽」爲金剛薩埵的種子（或說「阿」字無差別，故配屬金剛界大日如來。「吽」字有差別義，故配屬金剛界金剛薩埵）。

(3)「阿」表菩提心之義，爲求正覺的起點；「吽」爲涅槃之義，是菩提心之結果。

(4)「阿」表出息之風，是一切衆生性德本具的自證；「吽」表入息之風，爲一切衆生性德本具的化他。

〔參考資料〕《祕藏記》。

阿道

東晉僧。生卒年、鄉貫不詳。一說其爲天竺人，或謂其爲高句麗人。風儀特異，神變尤奇，恆以行化爲任，開講之時常有天華降下。東晉．寧康二年（374）入高句麗，小獸林王迎之，令頒行佛法，並於翌年爲造伊弗蘭寺。朝鮮佛教之弘傳，濫觴於此。

師與早其兩年東至朝鮮之順道（前秦．苻堅之使者），並稱二道。又，一說阿道與黑胡子爲同一人。

◉附：《朝鮮佛教通史》上編（摘錄）

釋阿道或云本天竺人，或云從吳來，或云自高句麗入魏，後歸新羅，未知孰是。風儀特異，神變尤奇，恒以行化爲任，每當開講，天雨妙花。始，新羅訥祇王時，有黑胡子者，從高句麗至一善郡，宣化有緣。郡人毛禮，家中作窟室安置。於是，梁遣使賜衣著香物，君臣不知香名及與所用，乃遣中使，齎香遍問中外。胡子見之，稱其名目曰：焚此則香氣芬馥，所以達誠於神聖。所謂神聖，不過三寶，一曰佛陀，二曰達摩，三曰僧伽，若燒此發願，必有靈應。時，王女病革，王使胡子焚香表誓，厥疾尋愈。王甚喜，餽贈甚厚。胡子出見毛禮，以所得物贈之，報其德焉。因語曰：吾有所歸，請辭。俄而，不知所去。

毗處王時，有阿道和尚與侍者三人，亦來止毛禮家，儀表似胡子，住數年，無疾而化。其侍者三人，留住讀誦經律，往往有信受奉行者焉。然按古記，梁．大通元年三月十一日，阿道來至一善郡，天地震動，師左執金環錫杖，右擎玉鉢應器，身著霞衲，口誦花詮，初到信士毛禮家。禮出見，驚愕而言曰，曩者高麗（此謂高句麗也）僧正方來入我國，君臣怪爲不祥，議而殺之，又有滅垢玭從彼復來，殺戮如前，汝尚何求而來耶？宜速入門，莫令鄰人得見，引置密室，修供不怠。適有吳使，以五香獻原宗王，王不知所用，遍詢國中，使者至問法師，師曰以火燒而供佛也。（中略）

又按高得相《詩史》曰：梁氏遣使曰元表，賚送沉檀及經像，不知所爲咨四野，阿道逢時指法相。註云阿道再遭斬害，神通隱毛禮家，則梁吳之使莫辨其詳。又阿道之跡，多同黑胡子何哉。然自永平至大通凡四百餘年，高句麗興法已百五十餘年，而百濟已行一百四十餘年矣，若按朴寅亮《殊異傳》云，師父魏人崛摩，母曰高道寧，高麗人也。崛摩奉使高麗私通還魏，道寧因有身誕焉。師生五稔，有異相。母謂曰，偏孤之子，莫若爲僧。師依教即於是日剃髮，十六入魏，覲省崛摩，遂投玄彰和尚，受業十九年，歸寧於母。母諭曰此國機緣未熟，難行佛法，惟彼新羅，今雖無聲教，爾後三千餘月，有護法明王御宇大興佛事，又其國京師，有七法住之處，一曰金橋天鏡林（今興輪寺），二曰三川岐（今永興寺），三曰龍宮南（今皇龍寺），四曰龍宮北（今芬皇寺），五曰神遊林（今天王寺），六曰沙川尾（今靈妙寺），七曰壻請田（今曇嚴寺）。此等

佛法不滅，前劫時伽藍墟也。汝當歸彼土，初傳玄旨，爲浮圖始祖，不亦美乎。

師旣承命子之聲，出疆而來，寓新羅王闕西里，時當味鄒王即位二年癸未矣。師請行竺教，以前所不見爲怪，至有將殺之者，故退隱于續村毛祿家，今善州也。逃害三年，成國宮主疾病不愈，遣使四方求能治者，師應募赴闕，爲療其患。王大悅，問其所欲，師請曰但創寺於天鏡林，吾願足矣。王許之，然世質民頑，不能歸向，乃以白屋爲寺。後七年，始有欲爲僧者，來依受法。毛祿之妹名史侍，亦投爲尼，乃於三川岐，立寺曰永興，以依住焉。味鄒王崩後，嗣王亦不敬浮圖，將欲廢之，師還續村，自作墓入其內，閉戶示滅，因此聖教不行於斯盧（新羅一名斯盧）。厥後二百餘年，原宗果興像教，皆如道寧所言。自味鄒至法興凡十一王矣，阿道出現年代前却如是其差舛，並是古文不可取捨。然若當味鄒時已有弘宣之益，則與順道同時明矣。以其中廢而至梁・大通乃興耳，故並出黑胡子元表等，敍而觀焉。

〔參考資料〕《三國史記》卷十八；《三國遺事》卷三；《海東高僧傳》卷上。

阿難（梵、巴Ānanda，藏Kun-dgaḥ-bo）

佛陀十大弟子之一。具稱阿難陀。意譯作慶喜、歡喜或無染。中印度迦毗羅衛國人，出於刹帝利族，爲佛陀的堂弟。其父親，或說是斛飯王，或說是白飯王，或爲甘露飯王。生來容姿端正，面如淨滿月，眼如青蓮華，其身光淨如明鏡。因此，出家以後仍屢遭婦女的誘惑，全賴其志操堅定不移，遂全梵行。

在阿難的傳記中，最受注目者有三事。

(1)二十餘年間爲佛陀的常隨弟子，如影隨形侍於佛陀之側，並任說法傳持之務，故以「多聞第一」著稱。關於阿難何時成爲佛的侍者，頗有異說。《大般涅槃經》卷四十等說是三十歲時，《大方便佛報恩經》卷六等認爲是二十歲時，《雜阿含經》卷三十五、《有部毗奈耶雜事》卷三十八等認爲是二十餘歲。

(2)盡力於成全憍曇彌出家。據《中阿含》卷二十八〈瞿曇彌經〉、《五分律》卷二十九載，初，佛之姨母憍曇彌出家志切，然而佛陀不許。後經阿難再三陳情，佛乃制定八敬法，聽許憍曇彌及五百釋女出家。此爲佛教教團有比丘尼之初，全賴阿難之功。

(3)參與第一次經典結集。阿難出家後，隨侍佛陀二十餘年，然於佛滅後，猶未離欲，後經迦葉擧五罪呵責之，阿難自禪思乃廓然大悟，加入五百大阿羅漢之列，誦出經藏。經法得以傳至今日，阿難之功厥不可沒。

據《付法藏因緣傳》卷二、《阿育王傳》卷四等記載，阿難繼摩訶迦葉之後，爲付法藏第二祖，傳持大法，臨終時將法付囑商那和修，以令任持中印度的佛教，又付法於末田地，令於罽賓開教。

又依《大唐西域記》卷七所載，阿難於入滅前，離開摩揭陀而向吠舍釐城，欲渡殑伽河時，摩揭陀國阿闍世王嚴駕追請而來。吠舍釐王則聞阿難前來，治軍迎之於北岸。阿難爲了不偏袒任何一方，乃於河之中游，自舟中上昇虛空，以禪定之力火化自己，且將遺骸兩分墮於南北兩岸。兩軍爲此大慟哭，各還本國起窣堵波供養。其示寂年代，有謂係佛滅後二十年至二十五年間，一說謂係經典結集後十二年入滅。

此外，《法華經文句》卷一（上）引《正法念經》，謂有三阿難，(1)阿難陀，即歡喜，持小乘藏；(2)阿難跋陀（或作阿難陀跋陀羅，Ānandabhadra），即歡喜賢，受持雜藏；(3)阿難娑伽（或作阿難陀娑伽羅，Ānandasāgara），即歡喜海，持佛藏。又別引《阿含經》謂有典藏阿難，合計有四阿難。《華嚴經探玄記》依據《阿闍世王懺悔經》，亦列擧前記三阿難，並說彼等受持下乘、中乘、上乘。《華嚴經疏演義鈔》卷二十五依《集法經》之說，亦列出三阿難，謂持聲聞、緣覺、菩薩三藏。此等所說，係由於阿難善受持傳弘佛一代大小法藏，從所傳之法而嘆賞其德者，實非有

三位或四位阿難。

◉附：印順〈阿難過在何處？〉（摘錄自《華雨集》三）

阿難稱「多聞第一」，爲佛的侍者，達二十五年。在這漫長的歲月裏，敬事如來，教誨四衆，始終是不厭不倦。明敏慈和，應對如法，在佛的大弟子中，是一位值得尊敬的聖者！

以律典爲主的傳記，大同小異的說到：阿難侍從如來，到拘尸那，佛入涅槃。那時，長老大迦葉率領五百位大比丘，遠遠的趕來參預荼毗大典。大迦葉當時發起選定五百位大比丘，在王舍城結集法藏。在發起結集時，阿難幾乎爲大迦葉所擯棄。在結集過程中，大迦葉所領導的僧伽，對阿難舉發一連串的過失。阿難不承認自己有罪，但爲了尊敬僧伽，顧全團體，願意向大衆懺悔。如來在世時，阿難是樣樣如法的（僅因優陀夷而爲佛呵責過一次）；如來涅槃沒有幾天，就被舉發一連串的過失，這是不尋常的，有問題的！民國三十年，我在〈呱嗐文集序〉，就指出大迦葉與阿難間，有著不調和；我還以爲兩人的個性不同，但現在看來，這裏面問題很多呢！阿難受到責備，到底是些什麼過失？研究這一連串的過失，就充分明白這是什麼一回事，發見了僧團的眞正問題。這是佛教史的重要關節，讓我不厭煩的敍述出來。

阿難受責，載於有關結集的傳記；各派所傳，大同小異。

(1)南傳《銅鍱律小品》之十二《五百犍度》，有五突吉羅（或譯惡作）。

(2)化地部《五分律》第五分之九〈五百集法〉（三十），有六突吉羅。

(3)摩偸羅有部舊傳《十誦律》〈五百比丘結集三藏法品〉（六十），有六突吉羅。

(4)大乘中觀宗《大智度論》（二），有六突吉羅。論文僅出五罪；與《十誦律》相同，只是次第先後而已。

(5)大衆部《摩訶僧祇律》〈雜跋渠〉（三十二），有七越毗尼罪（即突吉羅罪）。

(6)法藏部《四分律》第四分〈五百集法毗尼〉（五十四），有七突吉羅。

(7)《毗尼母經》（四），有七過，但僅出不問微細戒，及度女人出家二事。

(8)白法祖譯《佛般泥洹經》（下），有七過，但只說到不請佛住世。七、八兩部經律，大抵與五、六相近。

(9)迦溼彌羅有部新律——《根本說一切有部毗奈耶雜事》（三十九），有八惡作罪。

(10)《迦葉結經》有九過失，與《雜事》同。

此外，《撰集三藏及雜藏傳》（安世高譯），只說了重要的四事。在這些或多或少的過失中，可歸納爲三類：(1)有關戒律問題；(2)有關女衆問題；(3)有關侍佛不周問題。眞正的問題，是不問微細戒，及請度女衆，所以《毗尼母經》，只提到這兩點。而《銅鍱律》，《五分律》，《十誦律》，都以不問微細戒爲第一過；而《四分律》等，都以請度女人爲第一。大抵當時阿難傳佛遺命——「小小戒可捨」。這一來，引起了大迦葉學團的舊痕新傷；這才一連串的舉發，連二十年前的老問題，也重新翻出來。

這些或多或少的過失，總列如下。但衆傳一致的，僅一、二、五、六——四事。

(1)不問佛小小戒

(2)請佛度女人出家

(3)聽女人先禮致汚舍利（佛身）——《四分律》與《僧祇律》作不遮女人禮佛致汚佛足；《雜事》及《迦葉結經》作以佛金身示女人致爲涕淚汚足

(4)以佛陰藏相示女人

(5)不請佛久住世間

(6)佛索水而不與——《雜事》作以濁水供佛

(7)爲佛縫衣而足躡——《雜事》作浣衣；《十誦律》作擘衣

(8)佛爲說喩而對佛別說——《迦葉結經》作他犯他坐

(9)命爲侍者而初不願（中略）

大迦葉領導僧伽，對阿難舉發一連串的過失；當時的眞實意義，經上面逐項論究，已充分明了。不外乎戒律問題，女衆問題，侍奉不周問題。關於戒律，阿難傳達釋尊的遺命，「小小戒可捨」，代表了律重根本的立場。於小隨小戒，認爲應該通變適應；如僧伽和合一心，可以籌量放捨，而大迦葉代表了「輕重等持」的立場，對小小戒可捨，看作破壞戒法，深惡痛絕。所以結論爲：佛制的不得捨，未制的不得制，而成爲律惟佛制，永恆不變。這是重法學系，重律學系的對立。重法學系是義解的法師，實踐的禪師（「阿難弟子多行禪」）。重律學系是重制度的律師，謹嚴些的是頭陀行者。這兩大思想的激盪，在五百結集，七百結集中，都充分表達出來。

關於女衆，阿難請度女衆出家，釋尊准女衆出家，代表了修道解脫的男女平等觀。大迦葉所代表的，是傳統的男性中心，以女衆爲小人，爲禍害的立場。這所以漠視問題全部，而將正法不久住的責任，片面的歸咎於女衆。阿難讓女衆先禮舍利，也被認爲有汚如來遺體，應該責難了。——上來兩項問題，阿難始終站在釋尊的立場。

關於侍奉不周，主要是釋尊入涅槃，激發了佛弟子的思慕懊悵，而不免歸咎於侍者。父母不管多老了，如一旦去世，孝順兒孫，總會覺得心有未安的。爲了父母去世，弟兄姊妹們，每每對於延醫、侍病，引起不愉快。所以釋尊入滅，想到阿難不奉水，一定是沒有盡責，釋尊才不久住世。這一類問題，確乎是人情之常。可是在那時，加重了對阿難的指責。從前請度女衆出家，所以「正法不久住」。現在不請佛住世，所以「如來不久住」。如來的早滅，正法的早衰，都被看作阿難的過失。問題本來平常，但一經理論化，問題就極端嚴重了！好在阿難有侍佛二十五年，從無過失的光榮歷史；而結集法藏，事實上又非阿難不可。這才浮雲終於不能遮掩日月，而阿難還是永久的偉大，無限的光輝！

〔參考資料〕《大方便佛報恩經》卷三；《佛本行集經》卷十一；《衆許摩訶帝經》卷二、卷六；《起世經》卷十；《增一阿含經》卷四〈弟子品〉；《阿羅漢具德經》；《阿難同學經》；《五分律》卷三、卷三十；《大智度論》卷三；《緬甸佛傳》；宇井伯壽《玄奘以前の印度諸論師の年代》。

阿尼哥（1244～？）

元代的佛像雕塑師。尼波羅（尼泊爾）國人。又稱阿尼訶、阿納噶木。自幼敏悟，稍長誦習佛書，期年能曉其義。及長，善畫塑及鑄金造像。

中統元年（1260），帝師八思巴奉命在吐蕃建造黃金塔，於尼波羅國選百名工匠，阿尼哥時年十七，亦參與其事，擔任監工一職。翌年塔成，阿尼哥請歸，但因帝師勸其入朝，乃祝髮受具爲弟子，隨帝師至中國。後奉勅補修明堂的針灸銅像，於至元二年（1336）完成，關鬲脈絡皆備，當時之金工皆欽歎其天巧。此外，兩京寺觀尊像之塑造多出其手。至元十年始授人匠總管銀章虎符，十五年詔授右光祿大夫大司徒，掌管將作院事，寵遇賞賜無比。及卒，諡敏慧。

據清·工布查布《造像量度經解》所說，中國的佛像有漢式、梵式二種。關於梵式，其文云（大正21·939a）：「元世祖混一海宇之初，儞波羅國匠人阿尼哥，善爲西域梵像，從帝師八思巴來，奉勅修明堂針炙銅像，以工巧稱。而其門人劉正奉，以塑藝馳名天下，因特設梵像提舉司，專董繪畫佛像，及土木刻削之工，故其藝絕於古今，遂稱爲梵像。」

〔參考資料〕《元史》卷二〇三〈方伎傳〉，《新元史》卷二四二〈方技傳〉。

阿由多（梵ayuta）

印度數量名。漢譯又作阿庾多，《華嚴經》譯爲「不變」。《佛本行集經》卷十二認爲是「數十億」；《慧苑音義》卷下認爲是「一兆」之名；在《俱舍論》的五十二數位中，以

其為俱胝的百倍；《華嚴經》的百二十轉中，則以其為俱胝的倍數。以上是經論中之所論。現今印度則以此為一萬。《名義大集》第二四六章的〈世間數目〉條中，也以此為一萬。然「一萬」之數在《俱舍論》名為「鉢羅薜陀」（prabheda），並非此字。

阿字觀

印度之純密與日本密教的基本觀行法。即觀想𑖀（a，阿）字的修行方式。又稱阿字月輪觀、淨菩提心觀、一體速疾力三昧。密教將宇宙萬象皆歸於阿字中，認為一切事物，就其本體而言，是絕對的，本來不生不滅。故此阿字觀，即觀阿字以證諸法本不生之理，開顯自心之佛性的菩提心觀。行者若熟達此觀，則能成就無量福智，本分之心蓮自然開放，而得大日法身之果，實為即身成佛頓證菩提的捷徑。

按，在密教之觀行中，如曼供、灌頂、乃至四種五種大法、十八道法，或七支、五支等，悉是此阿字觀之廣略，一印一明皆不離阿字。因此，此觀實是密教最重要的祕觀。

密教菩提心觀的要旨，在於觀阿字、蓮華、月輪。阿字即菩提心種子，為所觀之本尊，表示行者本有之菩提心；蓮華及月輪為其三昧耶形。蓋菩提心乃六大法性，具「理智不二」之特質，故於蓮月上觀阿字，此中，蓮華表胎藏「理法身」，月輪表金剛界「智法身」，阿字表理智冥合、不二一體之大日法身。

阿字的觀想法，有聲、字、實相等三種。觀聲，指於每出入息唱念阿之聲；觀字，觀阿字之字形；觀實相，即觀阿字本不生之理。而一般修阿字觀時，係於行者面前掛阿字觀本尊圖（即畫一月輪，輪中畫八葉蓮華，華上置悉曇字之𑖀（阿）字，然後觀阿字之聲、字、實相。身外所觀之本尊乃自心之影像，故以不用圖畫的本尊，直觀自己胸中的阿蓮月為宜，但初心行者難修此行，故以方便，於心外觀本尊，且先觀阿之聲與字形。累積修觀之功，則不論閉目開目，皆分明得見面前的阿蓮月，又得觀阿字之實相。如此次第增大其形量而觀，遂令阿字遍滿虛空法界，更將之引入己身中，而直觀自己胸中的阿蓮月。即觀身內的汗栗馱心（hṛidaya，肉團心）為八葉白蓮，觀質多心（citta，慮知心）為圓滿淨月輪，觀月輪上有阿字炳現。

若此一觀行修習純熟，則行者自身與阿字成不二一體，阿字自觀阿字，阿字入阿字，阿字說阿字，法界悉為阿字。此稱「阿字瑜伽悉地」。此時，行者可證得諸法本不生之理，開顯淨菩提心之德，三毒自然清淨，煩惱菩提生死涅槃之隔執去除，得即身成佛。

此外，修此觀的方法，尚有廣、略二觀。「廣觀」係於散心之時修觀的方法，指不論行住坐臥，常口唱阿字，意觀對境悉為阿字。「略觀」為定心修觀之法，係遵從一定之法則而觀阿蓮月。總而言之，阿字觀的實踐法雖簡易，然而意趣甚深，若非觀法徹底，不易了悟其真意，因此必從阿闍梨授此觀法。

〔參考資料〕《大日經》卷三〈成就悉地品〉、〈悉地出現品〉；《大日經疏》卷四、卷十、卷十一、卷十二；《菩提心論》；實慧《阿字觀用心口決》；勝覺《阿字觀》；山崎泰廣《密教瞑想法——密教ヨーガ・阿字觀》。

阿伽色

阿伽，為梵語agha之音譯。此有相反之二義：⑴譯為「極礙」，意指積集而成的有形物質，即粗雜色（物質）；⑵譯為「無礙」，指不妨礙任何物質的無形而微細之色。《俱舍論》卷一云：「阿伽，謂積集色，極能為礙，故名阿伽。（中略）有說，阿伽即空界色，此中無礙，故名阿伽。」蓋空界之色係以明、暗為體，與其他有形的物質（即阿伽）相鄰（第一義）；又空界色是無礙（即阿伽），與有形的物質隣接（第二義），因此空界色稱為隣阿伽色（agha-sāmantaka）。

阿克巴（Jalāl ud-dīn Muhammad Akbar；1542～1605）

印度蒙兀兒帝國的第三代皇帝。繼巴卑爾（Babur）、胡默元（Humayun）之後，於西元1556年即位，此後四十餘年間，全力擴張領土，統一印度全境，並征服阿富汗大部分領土，奠定蒙兀兒帝國的基礎，確立其歷史地位。在位期間，對宗教採取寬大政策，融合接納互相敵視的印度教、耆那教、伊斯蘭教、祆教、基督教等；又為實現政教合一的理想，發抒世界宗教的理念，乃折合各宗教而創設神聖教（Dīn-ı-Ilahı），然因忽略印度特殊的民族性及種姓制度等，終遭失敗。

此外，阿克巴雖為文盲，然酷愛文物，嘗收有二萬四千冊寫本，而其曾孫達拉修庫（Dāra Shukoh）於1656年在德里（Delhi）將約五十種《奧義書》譯成波斯語本，開啓歐洲學術界研究印度學之風。

〔參考資料〕 周祥光《印度通史》。

阿含宗

日本新興宗教之一。正式名稱為阿含宗總本山大日山金剛華寺觀音慈惠會。總本山設於京都市山科區北花山大峯的大日山金剛華寺，本尊為釋迦牟尼佛、准胝觀音、大日如來。提倡三身即一說。昭和三十年（1955），桐山靖雄於橫濱市神奈川區生麥町設立觀音慈惠會，為本宗的濫觴。其後於昭和五十三年改稱阿含宗；翌年，於東京建立本部道場。

本宗以為人之不幸並非偶自天降，而是自身因緣所起。所謂因緣有家運衰退的因緣；中途挫折的因緣；運氣不定、浮沉的因緣；親屬相剋的因緣；失明、斷足等肉體殘缺的因緣；刑獄的因緣；夫妻相剋、不睦等因緣。修習本宗所傳「大白身法準胝尊千座行法」，可去除惡因緣，獲致眞幸福。阿含宗同時也重視瞑想，謂宗教、藝術、科學、教育等皆從瞑想引起。

此外，本宗一年一度所舉行的大柴燈護摩供（阿含的星祭，係於二月十一日舉行）極富盛名。近年來，對請自斯里蘭卡的「眞正佛舍利」之崇拜，也逐漸成為本宗信仰的中心。

本宗雖名為阿含宗，但並非提倡《阿含經》思想。創始人桐山靖雄在創教之初以「念力點火」之護摩法及加持祈禱而馳名於時，且以准胝觀音（準提菩薩）為本尊，故此宗實是革新的密教，而非印度原始佛教的現代化。又，1991年此宗曾在台灣設立分支道場。

〔參考資料〕 齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

阿含經

《阿含》是北方所傳原始佛教經典滙編的名稱，其意義為依著師承的展轉所傳。一般佛教文獻裏都將它看成聲聞乘三藏中的經藏。它區分為四大部，稱為四《阿含》，即《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》和《增一阿含》。唐·玄奘譯本《難提蜜多羅所說法住記》參照南方上座部所傳五《尼柯耶》的分法，也說有第五《雜類阿含》，不過通常以此類經典為雜藏，列在經律論三藏之外。據各種廣律的記載，釋迦佛涅槃之後，其弟子輩就結集了四《阿含》，但實際《阿含》編成的時期是比較在後的。

四《阿含》的分別編纂，主要依據於所收經典篇幅的長短以及形式上和法數的關係，同時也照應到各經所說的義理及其適用的範圍。《長阿含》各經的篇幅最長，所說事實多涉及長遠的時間（如過去七佛以及世界成壞劫數等），又有重點地簡別外道異說以顯示佛教的優越，故為宣教者所專習。《中阿含》各經的篇幅酌中，且常有成對的同類經典，所說義理合乎中道，又著重於深入四諦，辨析空理，破除癡惑，所以為學者所專習。《雜阿含》各經的篇幅短小，近於細碎，記誦較難（因此譯者翻譯經題為「雜」），所說由能、所、所為，三方面區別事類，各經即依其性質隨類編次（因此譯家也翻譯經題為「相應」），此一《阿含

》的重點在說各種善法，故爲修禪者所專習。《增一阿含》各經大都和法數有關，從一到十或十一順序編次，所說多爲施、戒、生滅、涅槃，漸次趨入的道理，其側重之處在於隨世人的根機，由各方面而說一法，並收有種種因緣故事，所以爲勸化者所專習。這樣四《阿含》的應用各有所宜，因而佛教中有些部派隨著實際活動的範圍，常常偏重某一種《阿含》，如大衆部之重視《增一阿含》（見《分別功德論》卷一），根本有部之重視《雜阿含》（見《瑜伽師地論》卷八十五，《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三十九）等。

聲聞乘佛教的重要部派各有自部所傳的四《阿含》（南方上座部所傳稱《尼柯耶》），其內容經典及其排列次序，各部傳本都不盡同。這到第七世紀時，還存在上座部、大衆部、正量部、化地部、飲光部、法藏部、有部的七種異本（見《大慈恩寺三藏法師傳》卷六），不過各種整部的梵本《阿含》現已無存，零本斷片在中亞地帶發現的亦只十餘種，所以要明瞭四《阿含》的內容結構，只有從中國的譯本上見其一斑。

四《阿含》的中國譯本是從東晉末年到南北朝初期短短的五十年中間陸續譯出的。《中阿含》和《增一阿含》譯出最早。《中阿含經》係於姚秦・建元二十年（384）由曇摩難提譯成，共五十九卷，現在全部已佚，只存一些零本。此譯文句未能盡愜原意，所以後來東晉・隆安二年（398）更由僧伽提婆改譯，六十卷，現存。此本新譯專名隨後仍有些改爲舊譯，筆受者道慈特將新舊譯名並錄爲一卷，附在目錄之後以待審定，這一卷現已不存。《增一阿含經》於建元二十一年（385）也由曇摩難提譯成，共四十一卷，現存（但改成五十一卷）。其後半十五卷每品或每大段末尾原有的攝頌未譯，經道安與法和加以補訂。但全經譯文亦未盡善，後來僧伽提婆也曾略加修改。《長阿含經》在其次譯出，乃於姚秦・弘始十五年（413）由佛陀耶舍與竺佛念譯成，共二十二卷，現存。《雜阿含經》譯出最後，時在劉宋・元嘉中（435～453），由求那跋陀羅譯成，共五十卷。這一譯本後來傳寫時似乎未得好好的整理，因而現存的本子卷次不順，並佚去兩卷，誤以求那跋陀羅所譯《無憂王經》編入（以上參照《出三藏記集》卷二、卷九）。除去這些整部的譯本而外，現存各種《阿含》的部分翻譯，還有三國時代（220～265）失譯的《雜阿含經》，一卷，收二十七經。又三秦時代（351～431）失譯的《別譯雜阿含經》，二十卷，收三六四經。又，安世高譯《雜經四十四篇》，一卷。此爲《增一阿含》的一部分，收四十四經，但現行本和《七處三觀經》，《積骨經》夾雜在一起，改題爲《七處三觀經》。至於四《阿含》中各經單本，從後漢到北宋，歷代都有翻譯，現存的還有一百三十餘種。

這些大部譯本的部派所屬，從來有好些不同的說法。現在從各本的內容看，大體可以說：《長阿含經》的譯者先誦出《四分律》，屬於法藏部，旣而又誦出本經，雖其中各經次序和《四分律》所說不同，但經文中表現了對於供養佛塔的重視以及阿羅漢身無漏的思想，都合乎法藏部的主張，故無妨看作和法藏部相近的部派傳本（參照宇井伯壽《原始佛教資料論》，《印度哲學研究》第二卷）。其次，《中阿含經》的結構和西藏文譯本靜天所著《俱舍論疏要用論》引用的有部《中阿含》極其相似，故爲有部的傳本（參照櫻部建《印度學佛教學論叢》）。再次，《雜阿含經》的結構和《根本有部毗奈耶雜事》所說相同，其基本部分經文次第也和《瑜伽師地論攝事分》引用的有部《雜阿含經本母》所解釋的吻合，故爲根本有部的傳本（參照拙著《雜阿含經刊定記》，《內學》第一輯）。最後，《增一阿含經》有〈序品〉，又有十一法，顯然非有部所傳，而經中承認大乘，又有些義理近乎大衆部的主張，當是大衆部的傳本（參照宇井伯壽前引《研究》）。此外，《別譯雜阿含經》似乎以《八衆誦》爲一經之首，當出於化地部或法藏部所

傳（參照《五分律》卷三十，《四分律》卷五十四）。《雜經四十四篇》的各經編次，和南方上座部所傳《增支尼柯耶》相近，當是上座部的傳本。至於單卷《雜阿含經》，內容簡略，部屬還不能定。

如上所說，四部《阿含》的中國譯本所屬部派幾乎各不相同，從它們見到的內容結構，只限於這幾個部派的某一種《阿含》，一派的全貌尚不能得，可不用說。

譯本《長阿含經》的內容結構是四分，四誦（這是以一天誦畢的分量來區分的段落），合有三十經，成爲一部。第一分，第一誦，收《大本緣經》等四經。第二分，第二誦，收《小緣經》等十五經。第三分，第三誦，收《阿摩晝經》等十經。第四分，第四誦，《世記經》，又細分〈閻浮提州品〉等十二品。

《中阿含經》的結構是四分，五誦，十八品，合有二二二經成爲一部。現行本四分的段落不詳，只有五誦。第一誦，誦名缺。五品半，合有六十四經。此即(1)〈七法品〉（收《善法經》等十經），(2)〈業相應品〉（收《鹽喩經》等十經），(3)〈舍梨子相應品〉（收《等心經》等十一經），(4)〈未曾有法品〉（收《未曾有法經》等十經），(5)〈習相應品〉（收《何義經》等十六經），(6)〈王相應品〉（前半品，收《七寶經》等七經）。第二誦，〈小土城誦〉，四品半，合有五十二經。此即(6)〈王相應品〉（後半品，收《烏鳥喩經》等七經），(7)〈長壽王品〉（收《長壽王本起經》等十五經），(8)〈穢品〉（收《穢經》等十經），(9)〈因品〉（收《大因經》等十經），(10)〈林品〉（收《林經》等十經）。第三誦，〈念誦〉，一品半，合有三十五經。此即(11)〈大品〉（收《柔軟經》等二十五經），(12)〈梵志品〉前半（收《雨勢經》等十經）。第四誦，〈分別誦〉，三品，合有三十五經。此即(12)〈梵志品〉後半（收《鸚鵡經》等十經），(13)〈根本分別品〉（收《分別六界經》等十經），(14)〈心品〉（收《心經》等十經），(15)〈雙品〉（前半品，收《馬邑經》等五經）。第五誦，〈後誦〉，三品半，合有三十六經。此即(15)〈雙品〉（後半品，收《說智經》等五經），(16)後〈大品〉（收《迦樓烏陀夷經》等十經），(17)〈晡利多品〉（收《持齋經》等十經），(18)〈例品〉（收《一切智經》等十一經）。

《雜阿含經》的結構，依據我們試爲整理的本子來說，是四分，十誦。第一分，〈五取蘊、六處、因緣相應分〉，有六誦，即(1)〈五取蘊誦〉，(2)〈六處誦〉，(3)〈緣起誦〉，(4)〈食誦〉，(5)〈諦誦〉，(6)〈界誦〉。第二分，〈佛弟子所說、佛所說分〉，有二誦，即(7)〈佛弟子所說誦〉，(8)〈佛所說誦〉。第三分，〈道品分〉，一誦，即(9)〈念住等誦〉。第四分，〈結集分〉，一誦，即(10)〈八衆誦〉。這十誦是依著契經中佛語有九事（即有情、受用、生起、安住、染淨、差別、說者、所說、衆會）而編次的。《雜阿含經》所收經文大都是短篇，譯本現存四十八卷，約共一三五九經（依《大正藏》本編號計算）。〈八衆誦〉各經有誦，故《有部毗奈耶雜事》稱爲〈伽陀品〉，餘皆長行。別譯《雜阿含經》只有此中的〈八衆誦〉和〈佛所說誦〉二誦的各經。

《增一阿含經》的結構，舊傳有四分，八誦（見僧肇〈長阿含經序〉），但現行本只餘十一法的〈牧牛品〉品目下標註〈第四分別誦〉，其餘段落不明。全經五十二品，四七二經。此即(1)〈序品〉，(2)一法，〈十念品〉等十三品（一〇九經），(3)二法，〈有無品〉等六品（六十五經），(4)三法，〈三寶品〉等四品（四十經），(5)四法，〈四諦品〉等七品（六十一經），(6)五法，〈善聚品〉等五品（四十七經），(7)六法，〈六重品〉等二品（二十二經），(8)七法，〈等法品〉等三品（二十五經），(9)八法，〈八難品〉等二品（二十經），(10)九法，〈九衆生居品〉等二品（十八經），(11)十法，〈結禁品〉等三品（二十六經），(12)十一法，〈牧牛品〉等四品（三十九經）。

從中國譯本所見四《阿含》的結構，不用

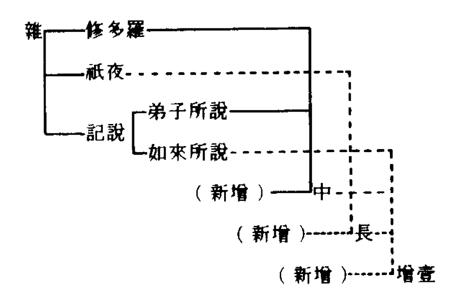
說沒有一種和相當的南方上座部傳本《尼柯耶》完全相同。其中比較最爲接近的，要算《長阿含》和《長尼柯耶》。《長尼柯耶》凡三分，三十四經。《長阿含》四分，只多出第四分一分。又《長阿含》所收三十經，和《長尼柯耶》相同者有二十七經，只餘三經未收入《長尼柯耶》。其次是《雜阿含》和《雜尼柯耶》。《雜尼柯耶》凡五分，五十六篇，二〇三品，約二八七〇經。《雜阿含經》四分十誦，區分即比較簡略，而所收一三五九經中和《雜尼柯耶》相同的有八八三經，占三分之二強。再次是《中阿含》和《中尼柯耶》。《中尼柯耶》凡三分，十五品，一五二經。《中阿含》四分十八品，區分較多，而所收二二二經中和《中尼柯耶》相同的僅九十六經，不足一半。差別最大的是《增一阿含》和《增支尼柯耶》。《增支尼柯耶》凡十一法，一一一品，約二千三百經。《增一阿含》雖然也同是十一法，但區分五十二品，則極簡略，又所收四七二經中和《增支尼柯耶》相同的一三五經，不足三分之一。以上所說各《阿含》和各《尼柯耶》相同之經，其內容和排列順序仍有一些出入，可不待言。

印度舊有的四《阿含》註書，都已無存。現只從中國譯本中見到註釋《增一阿含》的一種，即後漢末（147～220）失譯的《分別功德論》五卷。它只註解了經文從〈序品〉到〈弟子品〉的過半，並非完本。另有鈔集四《阿含》中法相而以「三分法」編纂便於記誦的《四阿含暮鈔解》一種，二卷。此書係賢胄部世賢所抄，衆軍所解，苻秦時鳩摩羅佛提等譯。其異譯本有《三法度論》三卷，東晉時僧伽提婆譯。此外，唐代玄奘譯《瑜伽師地論》卷八十五至卷九十八〈攝事分〉引用的《雜阿含經本母》以及同《論》卷十七、卷十八〈思所成地〉引用的《雜阿含經》伽陀舊解，都可看成比較完備的《雜阿含》註書。還有同《論》卷八十三、卷八十四〈攝異門分〉，則爲解釋《雜阿含經》中異門法相之作。（呂澂）

◉附一：印順《原始佛教聖典之集成》第十章第四節（摘錄）

（前略）經上來的比對研究，「四阿含」（「四部」）的成立，可得到幾點明確的認識。

⑴佛法的結集，起初是「修多羅」，次爲「祇夜」、「記說」——「弟子所說」、「如來所說」。這三部分，爲《雜阿含》（起初應泛稱「相應教」）的組成部分。「弟子所說」與「如來所說」，是附編於「蘊」、「處」、「因緣」、「菩提分法」——四類以下的。這是第一結集階段。在《雜阿含》三部分的集成過程中，集成以後，都可能因經文的傳出而編入，文句也逐漸長起來了。佛教界秉承佛法的宗本——「修多羅」，經「弟子所說」的學風，而展開法義的分別、抉擇、闡發、論定，形成了好多經典。結集者結集起來，就是《中阿含》；這是以僧伽、比丘爲重的，對內的。將分別抉擇的成果，對外道、婆羅門，而表揚佛是正等覺者，法是善說者，適應天、魔、梵——世俗的宗教意識，與「祇夜」精神相呼應的，集爲《長阿含》。《雜》、《中》、《長》，依文句的長短而得名。以「弟子所說」「如來所說」爲主，以增一法而進行類集，〈如是語〉與〈本事經〉的形成，成爲「九分教」之一，還在《中》、《長》——二部成立以前。但爲了便於誦持，著重於一般信衆的教化，廢去「傳說」及「重頌」的形式，而進行擴大的《增一阿含》的編集，應該比《長阿含》更遲一些。以「雜阿含」爲本而次第形成四部阿含，《瑜伽師地論》的傳說，不失爲正確的說明！近代的研究者，過分重視巴利文（Pali）；依巴利文聖典，不能發見四部阿含集成的眞相。即使以《雜阿含》的原形爲最古，而不能理解爲三部分（「修多羅」、「祇夜」、「記說」）的合成；不知三部分的特性，與三部阿含形成的關係，也就不能理解依「雜阿含」而次第形成四部的過程。次第成立與三部分的關係，試列表如下：



⑵漢譯四阿含與巴利四部，比對起來，發見一項重要的差別，這是與文字無關的。漢譯，特別是說一切有部（Sarvāstivādāḥ），是立新而不廢古的。這如《雜阿含經》的一部分，編入《中阿含》與《增一阿含》；《中阿含經》的一部分，編入《長阿含》與《增一阿含》。雖編入新的部類，而仍保持舊有的部分。所以漢譯的聖典，比對巴利文典，覺得重複的極多。巴利的四部，是經過銅鍱部嚴密編纂的。經文的數目太多，四部間不可能沒有重複；但多數是編入《中部》、《長部》與《增支部》的，在《相應部》與《中部》中，不再保留，所以重複的較少。這是漢巴聖典（說一切有部與銅鍱部等）再編定時，彼此方法的根本不同。如沒有漢譯的，說一切有部的《雜阿含經》、《中阿含經》，沒有說一切有部的傳說，對於四部阿含的次第形成，是不可能明瞭的。由於立新而不廢舊，所以儘管有增附的新成分，而在四部阿含成立的研究上，不失為第一流的資料！

⑶「四阿含」與「九分教」，都是次第形成的。先有《雜阿含》（就是「修多羅」等三分的總和），而後《中》、《長》、《增一》成立，總為「四部阿含」。先有「修多羅」、「祇夜」、「記說」三分，而後有其餘的各分，總為「九分教」。「四阿含」與「九分教」，是平行而同時開展成立的。如概括的說，先有「四阿含」，或先有「九分教」，都是與事實不合的。雖然「九分教」的全體成立，比「四部阿含」的全部完成要早些，但這決非如一般所設想的，先有「九分教」，然後依之組成「四部阿含」的意思。

律藏與經藏的集成，已經分別說明。經與律，固然由經師與律師分別集成，然在同一佛教中，也自有相關相似的情形。從「九分教」說：這是經師的組合，本為「法」的分類，然在律的次第成立中，也有部分的共同。如律的原始結集，「波羅提木叉」，是長行，是被稱為「修多羅」的。有關僧伽的一般規制，起初集為「隨順法偈」，與「祇夜」相當。這部分，起初附於「波羅提木叉」，後來才獨立成為摩得勒伽。「波羅提木叉分別」──「經分別」，與「記說」相當。「毗尼有五事答」，「毗尼有五事記」，不正是「波羅提木叉」的「記說」嗎？這初三分的開展，律部與經法完全一致。律部的性質，與經法不同，不可能與「九分教」的次第完全相順。然說一切有部（Sarvāsti-vadāḥ）律，有「尼陀那」與「目得迦」，也與「十二分教」中，「因緣」與「本事」──前後次第相同。

「四部阿含」，是以「相應教」為本的；相應也稱為「雜」。依相應教而次第集成的，是《中阿含》與《長阿含》；「相應教」也就對《中》、《長》而稱為《雜阿含》。這一集成的情形，與律部的從「摩得勒伽」而類集為「犍度」，非常一致。起初，「摩得勒伽」總稱為「雜誦」（頌）；從此類集而成的，說一切有部名為「七法」、「八法」，銅鍱部（Tāmra-śātīyāḥ）名為〈大品〉、〈小品〉（與《長》、《中》相同）。「雜誦」的部份，名為「雜事」。至於契經的，依增一法而集成《增一阿含》，也與律部的別立《增一部》一樣。（四部）經典的集成在前，律的次第集成，幾乎都是隨從集經者的方式。

◉附二：〈阿含〉（編譯組）

阿含（梵、巴āgama，藏luṅ），音譯為阿鋡暮、阿笈摩。意譯不一，一般以玄奘等傳譯為正。據《瑜伽師地論》卷八十五云（大正30・772c）：「如是四種，師弟展轉傳來於今；由此道理，是故說名增一阿笈摩。」可知阿

含係「展轉傳來」之意，亦可簡譯爲「傳」或「傳承」。

中國古譯阿含爲「趣」與「歸」。如晉．道安解爲「秦言趣無」，即以阿（a）爲無，含（gama）爲趣。僧肇說是「法歸甚深」之義，並於〈長阿含經序〉解釋法歸，謂其係萬善之淵府，總持之林苑。另外，《善見律毗婆沙》卷一云（大正24．677a）：「容受聚集義名阿含，如修多羅說：佛告諸比丘，我於三界中，不見一阿含，如畜生阿含，純是衆生聚集處也。」文中的畜生阿含，即是畜生趣。趣是趣向、去處，實與道安等傳說相近，係以gata（去之義）轉釋阿含。而就近代字典所解釋，「阿含」於近世多用作來著、趣歸，或知識、聖言、聖訓集、經典等意義。

〔參考資料〕 《大智度論》卷二；《異部宗輪論》；《俱舍論》卷二十九；《佛典研究》初編（《世界佛學名著譯叢》㉗）；楊郁文《阿含要略》；宇井伯壽《佛教思想の基礎》；中村元（等）《佛教》。

阿那含（梵anāgāmin，藏phir-mi-ḥoṅ-ba）

又作阿那伽彌、阿那伽迷。譯作不還、不來、不來相。是聲聞四果的第三果，斷盡欲界九品惑，不再返還欲界的聖者之名。《大智度論》卷三十二（大正25．301a）：「阿那名『不』，伽彌名『來』，是名不來相，是人欲界中死、生色界無色界中，於彼漏盡不復來生。」《大乘義章》卷十一（大正44．677b）：「阿那含者，此名不還，小乘法中更不還來欲界受身，名阿那含。」亦即此聖者全斷欲界潤生之惑，故不還欲界。又此九品全斷之位，稱爲阿那含果。相對地，斷其中七品或八品之位，稱爲阿那含向。又於阿那含向之中，斷欲惑的七、八品，成就可對治其餘一、二品的無漏根，更當受欲有的其餘一生，此稱爲一間（eka-vicika）。

又，阿那含果之聖者依據生於色界或無色界、般涅槃之遲速等不同，而產生五種差別，即中般（antara-parinirvayin）、生般（up-apadya-pa.）、有行般（sabhisaṃskara-pa.）、無行般（anabhisaṃskara-pa.）、上流般（ūrd-hvasrota-pa.）。此稱爲五種不還。其中的「中般」，是指此聖者沒於欲界而將要生於色界之時，於中有之中證得阿羅漢果而般涅槃。中般亦有速般、非速般、經久般三種之別。所謂「生般」，是指生色界已，不久能起聖道，斷上地之惑而般涅槃之謂。「有行般」是指生於色界，長時加行勤修，後遂般涅槃之謂。「無行般」是指生於色界，不加功力，經久自然斷上地之惑而般涅槃之謂。「上流般」是指先生於色界初禪，由此逐次上生至色究竟天或有頂天而般涅槃。

此上流般亦有樂慧、樂定二種。所謂「樂慧」是指愛樂智慧，雜修靜慮，生於色界最高處「色究竟天」而般涅槃之謂。「樂定」是指愛樂禪定，不雜修靜慮，流生上界，終至無色界最高處「有頂天」而證圓寂之謂。又此二種「上流」皆有三種之別，即：

⑴謂「全超」，是指上根之機，即指超中間諸天，由初禪直接轉生色究竟天或有頂天。

⑵謂「半超」，是指中根之機，即超越中間的一天乃至數天。

⑶謂「遍沒」，是指下根之機，即普遍受生於諸天。

〔參考資料〕 《中阿含經》卷二、卷三；《雜阿含經》卷二十七；《坐禪三昧經》卷下；《大毗婆沙論》卷一七四、卷一七五；《顯揚聖教論》卷三；《俱舍論》卷二十四；《俱舍論光記》卷二十四；《大乘義章》卷十七（本）；《大乘法苑義林章》卷五（本）；《慧苑音義》卷上；《慧琳音義》卷二十二。

阿那律（梵Aniruddha，巴Anuruddha，藏Ma-ḥgags-pa）

又作阿尼樓陀、阿泥律陀、阿泥樓馱、阿奴律陀、阿那律提、阿㝹樓馱、阿㝹馱、阿樓陀，或作摩尼婁陀。意譯無滅、如意、無貪、無障、善意，或作隨順義人、不爭有無。爲佛十大弟子之一。迦毗羅城之釋氏，佛陀的堂

弟。關於其父究係何人，經論頗有異說。《衆許摩訶帝經》卷二、《起世經》卷十等說是斛飯王之子，《佛本行集經》卷十一、《大智度論》卷三等說是甘露飯王之子。

佛陀成道後返回故國時，阿那律與阿難、難陀等諸釋子，一同出家，歸依佛門。

依《佛本行集經》卷五十九所載，阿那律出家之初，曾經在佛陀前瞌睡。受佛呵責之後，痛加悔悟，立誓徹夜不眠，精勤修道，終使肉眼敗壞而失明。然而也由於他禪修精進，心眼漸開，最後乃得到天眼通，能見十方地域。達到「見閻浮提，如視掌中菴摩羅果」的境界。因此，他在佛弟子中，有「天眼第一」的雅號。《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2・557b）：「天眼第一見十方域，所謂阿那律比丘是。」

阿那律是一個最能見賢思齊的人。他曾向佛陀表白自己「寧可自捨己心，隨彼諸賢心。未曾有一不可心。」依《中阿含經》卷十七所載，他曾與難提、金毗羅二尊者住在般那蔓闍寺林修行，三個人「常共和合，安樂無諍，一心一師，合一水乳。」這種和合無諍的典型出家生涯，曾得到佛陀的當面嘉許。

在禪思方面，阿那律也卓然有成。他曾經在一次坐禪之後，悟出證道的方法。他說：「道是從少欲、知足、寂靜、正念、正定、精進、正慧、無戲論等八法得到的。」這種看法，曾蒙佛陀讚許爲八種大士之念。經過佛陀的教導解說之後，阿那律受行三月，終於證得阿羅漢果。《長老偈》中之第八九二至九一九偈，即係與他有關的文獻。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷五十八；《長阿含》卷四〈遊行經〉；《阿羅漢具德經》；《佛五百弟子自說本起經》〈阿那律品〉；《起世經》卷十；《五分律》卷十五；《大智度論》卷十一；《慧苑音義》卷下。

阿底峽（梵Atiśa，藏Phul-byuṅ；982～1054）

中國西藏地區在朗達瑪王滅法之後，復興佛教的第一位重要人物。他是祉護羅國（即今孟加拉國）人。他的父親就是當地的國王，名叫善祥；他的母親名叫吉祥光。這位國王有三個兒子，長子叫蓮花藏，次子叫月藏，幼子叫吉藏。長子繼承王位。次子月藏當受具足戒之後，取名吉祥燃燈智，也就是阿底峽尊者（阿底峽是人們對他的一個尊稱。後人對這個稱呼的解釋很多，但多不可置信。據《菩提道次第廣論字詁》引宗喀巴和《噶當教法史》的說法，是有「卓越，優勝」等義，由此推測，這個名稱當係由梵語轉來）。

他幼年很聰穎。十歲以內，學會醫方、工巧、文學等，並常時皈依三寶，守持齋戒，對於佛法的信仰和修持，都有明顯的表現。十一歲的時候，他對宮中的寶車彩女等繁華享用起厭離想，便到山林去參見佛教出家人勝敵婆羅門。起初王子故意示現驕慢，自稱是當地主人。勝敵說：「我已超出人羣，沒有主子也沒有奴隸。」說完這些話，王子供上弓箭寶劍，表示渴望出離，乞求攝受。勝敵最後指示他到那爛陀寺，使他尋求菩提賢論師。王子到了那爛陀，拜見菩提賢論師以後，菩提賢又指示他去參見那爛陀寺北面的明杜鵑菩薩。他見了明杜鵑菩薩之後，又被指示往見黑山之南的阿嚩都帝巴。經過阿嚩都帝巴的開示之後，王子回到本國，請求父母許可他離開家庭。父母無可奈何，就暫時答應了他。於是他又到阿嚩都帝巴那裏，恭敬供養，乞求教授。阿嚩都帝巴傳給他發心法之後，又指點他到黑山寺去親近大瑜伽師羅睺羅笈多伐折羅，在那裏，他受了歡喜金剛灌頂。此後，先到王宮向父母訣別，再到阿嚩都帝巴處修難行，學中觀，獲得月稱一派的中觀見。二十一歲之內，內外聲明、因明之學完全學會。在與其他宗教信徒的辯論中得到勝利。二十九歲時，在金剛座末底寺從持律上座戒護論師出家。他從論師學習了兩年論藏。到了三十歲，他已遍學四部（大衆、上座、正量、一切有部）的三藏教典，通達各派的持戒行法。他曾長久住在毗訖羅摩尸羅寺，主

要依止那羅巴。又曾從飛行寺法護學《毗婆沙論》十二年。尊者不但精通了佛教學術，對於當時的其他學派：如正理派、數論派、勝論派、瑜伽派的根本經典也都能通曉。

他不但在印度大陸上研習大法，爲了求法的緣故，也曾三度入海。當時金洲（據說即今蘇門答臘）有一位大法師法稱，或稱法護，一般稱爲金洲大師，學識淵博，名馳遠近。阿底峽對他極爲崇敬，於是決意參拜依止，與一百二十五位弟子入海，乘船航行了十三個月，才到達金洲。金洲大師給予熱忱的歡迎，以後十二年中，尊者與大師共同起居，學得一切大乘佛法。特別注意學習的是《現觀莊嚴》一切教授，和《集菩薩學論》、《入菩薩行論》等不共教授。此外，以清淨增上意樂修自他相換菩提心的不共教授，也是從金洲大師獲得。學成之後，與瞻部洲的商人結伴回到印度，那時他年四十四歲。

當時印度有四大寺，即是：那爛陀、飛行寺、金剛座寺和毗訖羅摩尸羅寺。他回國之後，先住在金剛座寺，其後因爲護法王迎請，在毗訖羅摩尸羅寺駐錫。由於他卓越的才學和聲望，成爲該寺的首要人物。當時這個寺院的前面，右邊畫著龍樹論師的像，左邊畫著他的像，可見當時人以爲他可與龍樹並論。還有，殿的左右牆壁一邊畫著通達五明的人，一邊畫著得成就者，而左右兩牆都有他的畫像。那時印度的寺規，只有大善巧者才能掌管鑰匙，而他掌管了十八把鑰匙。

當時中國西藏地區阿里地方出家人智光（也協沃），本是王族的後裔，而且曾攝持王位。他看到當時西藏地區佛教內部異說競起，理論分歧，即在經典之中，這部經與那部經也常常有互相矛盾的說法。他心裏想，只有到佛教基礎厚的地方去求法，才能決定誰是誰非。於是派遣七位智者到迦濕彌羅去留學，並且每人給予僮僕，共二十一人。囑咐他們除了求法以外，並應設法迎請當地的大德，而且還要打聽哪位大德能來西藏地區弘傳佛法。被派遣的二十一人因爲不服水土，陸續死了十九個，只剩下寶賢譯師和善慧譯師兩個人。這兩個人回阿里以後，除了把學法的結果報告智光以外，並且向智光述說他們所聽到的吉祥燃燈智尊者的學識與聲望。智光於是派賈精進師子前往迎請。但是這次賈精進師子失敗了，無論他怎樣請求，阿底峽只是不答應。他回到阿里向智光報告經過之後，智光讓他再去迎請阿底峽以下的大德，於是，賈精進師子再度入印。

這時智光爲了迎請而籌募供養，到了西藏地區南方邊境，不幸被一個信奉異教的國王所俘獲。智光的侄孫菩提光帶兵往救，與那個王講條件，結果是須要用與智光身量相等的金子來贖智光。菩提光在阿里廣事徵募，結果還欠一頭之量。拿了這些金子去贖，未能達到目的。不過這次菩提光在牢獄中見到智光。智光告訴菩提光說：「這個罪惡的國王你不要給他一兩金子，把所有的金子都作爲迎請阿底峽之需。我寧願爲法捨身，死在這裏。」菩提光回去之後，還要再尋覓金子，但這時他聽說智光已經死了，於是中止這件事。又請戒勝律師往迎阿底峽。

戒勝到了毗訖羅摩尸羅寺中，晤見先來此地的賈精進師子。賈勸告他先不提迎請，只說是來求學，因爲恐怕操之過急更容易失敗。又告訴他不要提迎請阿底峽以下的大德，因爲除了阿底峽以外，沒有第二個人能在西藏地方弘傳佛法。他們過了一些時日之後，把阿底峽請到賈精進的房間裏，奉上帶來的金子，並且把西藏異說流行的情形、智光如何爲迎請他犧牲性命、智光菩提光受到多少痛苦，耗費多少資財，以及智光迎請他的言詞，一一都告訴了他。他對於他們所說的話表示非常同情，說智光一定是一位菩薩，但是告訴他們因爲自己任務太重，恐怕不能成行。但他又說自己也要考慮一下，能不能在西藏地方弘闡佛法。當時囑咐他們暫時把金子存起來。

他當時雖然沒有馬上答應使者的要求，但此後經常考慮赴藏的問題。一天，到了金剛座

寺，智光所派遣的使者頂禮足下，涕泣請求。他才答應了他們，把寺院的職務交卸清楚，决定赴藏。第二天他到毗訖羅摩尸羅寺的上座寶生寂處辭行，只說帶著外來的香客朝禮聖地。寶生寂聽了，也要和他們結伴到各地去瞻拜。到了中途，寶生寂發覺他們是設好圈套，打算與阿底峽共赴西藏地區。當時他就和戒勝譯師等人商量，允許阿底峽赴西藏地區弘法，以三年為限。因此，他們越過邊界到尼泊爾，受到尼泊爾國王竭誠的敬禮和盛大的歡迎。不幸在這裏賈精進師子譯師因病去世。阿底峽很悲哀地說：「我現在沒有舌頭了，到西藏也沒用了。」

在尼泊爾的時候，弘揚正法，並將王子蓮花光攝受為弟子。一年以後，啓程赴藏。那時是西元1041年。

到達阿里的時候，菩提光迎請他住在智光所建的托庭寺裏，在那裏講說多種教法，傳授多種灌頂，翻譯了多種經論。又應菩提光的啓請，造《菩提道燈論》，闢斥違背佛法的異說，開示三士道次第。這部書直到現在還為藏族佛教徒所尊奉。

那時八十五歲的寶賢譯師最初以為自己對顯密諸法都已完全通達。雖然有阿底峽來，也不會再有什麼可求的法。可是阿底峽既是王族請來的，只好虛與委蛇。但以後逐漸被阿底峽高深的學識、卓越的德行所感動，於是化輕視為崇敬信仰，後來並且幫助他翻譯了不少經論。

阿底峽在阿里住了三年，將要返回本國的時候，西藏一位通曉梵文的居士，後來成為他最大的弟子名叫種敦巴的趕到補讓地方謁見他，得他的灌頂加持。種敦巴為了轉移他返國的念頭，盛讚拉薩、桑耶等地的道場殊勝，僧侶衆多。並且說那些僧衆都希望他到那裏去弘法。他聽了很高興說，「這麼多修梵行的，在我的家鄉也沒有，其中一定有大阿羅漢。」說完向東方頂禮，於是答應了種敦巴。種敦巴恐怕中途生變故，急忙寫信給前藏的僧衆，使他們秋季以前趕來迎接。那時戒勝譯師因為不願失信於毗訖羅摩尸羅寺的上座，曾經陪同他南下。但走到尼泊爾的時候，路途前面有兵亂，於是中止南返的計劃。回到芒宇住了一年，前藏的一些大德不久也趕來迎接，因此啓程一齊前往前藏。一路上講經傳法，經過拉多絳、寧措、桑耶等地，最後到達拉薩。在拉多絳時，供敦永仲、迦格瓦、傑吉迦瓦勤波、迦瓦釋迦自在、枯敦尊主永仲、善慧六人以五事請他決斷：(1)方便和慧，單運一支能不能成佛？(2)菩薩律儀須要不須要依別解脫戒？(3)未得金剛阿闍黎灌頂的，可不可為說續部？(4)修梵行的可否受祕密和智慧灌頂？(5)未得灌頂可否行密咒行？他回答說：「比這更多的問題菩提光都問過了，都載在《菩提道燈論》中。」在桑耶時，他曾翻閱該寺所收藏的梵文典籍，看到好多在印度已經失傳的孤本，他異常驚喜。他於是抄寫了《明顯中觀論》、《華嚴經》等寄回國。此後他一面講經弘法，一面與藏地譯師合作，翻譯了好多經論，最後回到聶塘。這時他體力已漸衰老，西元1054年陽曆十月十八日示寂於聶塘，壽七十二歲。

阿底峽生存的時代，印度佛教的主要宗派中觀和瑜伽都很發達。密教此時也早已興起。尊者駐錫的毗訖羅摩尸羅寺，就是兼弘顯密的道場。能上承顯密諸師的傳統，下啓中國西藏地區迦當派的端緒的，即是阿底峽。所謂迦當派的教義，即是把佛所說的經律論三藏都攝在三士道次第中。對於一切佛說都不棄捨，沒有一法不是成佛的順緣。這是阿底峽學說亦即迦當派教義的特色，同時也是中國西藏語系佛學主要特色之一。這裏把他的重要著譯列目於後：

(1)著作

①怛特羅部：《現觀分別論》、《獨勇成就法》、《金剛座金剛歌》、《吉祥集密世自在成就法》、《聖觀自在成就法》、《大威德遍照現觀》、《法界見歌》、《定資糧品》、《超世間七支儀軌》、《不動成就法》、《一

切如來三摩耶守護成就法》、《攝一切三摩耶論》。

②般若部：《般若波羅蜜多攝義燈》、《般若心經解》。

③中觀部：《入二諦論》、《一念優波提舍》、《中觀優波提舍》、《經集攝義》、《菩提道燈論》、《心要略攝》、《菩薩寶鬘論》、《顯示歸依論》、《成大乘道方便略錄》、《經義集優波提舍》、《業分別論》。

④經疏部：《業障清淨儀軌疏》。

⑵**譯籍**：頓毗波著《十眞性》，法稱祥著《現觀莊嚴論注釋難疏》，善觀自在稱著《金剛手成就法》、《大威德成就法》，聖天著《中觀破迷論》，淸辯著《中觀心要頌》、《中觀心要分別燃論》、《攝中觀義論》，德光著《菩薩地注》，世親著《攝大乘論釋》，淸辯著《異部分派解說》。

《丹珠爾》中有一函名爲《阿底峽小品集》，專收阿底峽自著的和阿底峽學說所依據的小品著作。但所收的書目都重見於其他各帙，這裏所開列的書目已包括其中的主要作品。（張建木）

〔參考資料〕 王輔仁《西藏佛教史略》；多羅那他《印度佛教史》；《青史》（《世界佛學名著譯叢》㊳）；《密宗教史》（《現代佛教學術叢刊》⑫）；江島惠教《中觀思想の展開》；壬生台舜編《龍樹教學の研究》；L. A. Waddell《The Buddhism of Tibet》；E. Schlagintweit《The Buddhism in Tibet》；E. Pander《Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu》；Giuseppe Tucci《The Religion of Tibet》。

阿育王（梵Aśoka，巴Asoka，藏Mya-ṅan-med）

音譯爲阿輸迦、阿輸柯、阿恕伽、阿戍笴、阿儵，意爲無憂；是西元前三世紀左右，君臨摩揭陀國，統一五天竺，護持佛教的一位英主。其祖乃開創孔雀王朝（Maurya）之旃陀羅笈多（Candra-gupta）。

阿育王從小性情粗暴，不爲父王喜愛；十六歲時，因異母兄修私摩（Susina）的讒言，而被派遣到德叉尸羅平亂。叛亂敉平後，又被派任鄔闍衍那的首長，於其赴任途中，路經卑提寫村，與長者女提韓相戀，生男摩哂陀，女僧伽密多。其後，聞父王駕崩，乃率軍直驅首府華氏城，殺修私摩，嗣登王位。據說其即位之初，驕奢逸樂，凶暴至極，濫殺羣臣，殘害手足。換言之，其前半生，可說極其殘忍暴虐，但當他皈依佛教後，却成爲一位博愛仁慈的君主。因此，有人稱其前半生爲旃陀（可畏）阿育王，後半生爲達磨（正法）阿育王。

有關阿育王皈依佛教的因緣，衆說紛紜。有說是修私摩之子泥瞿陀年僅七歲，出家修道，其儀容端正，令阿育王深悔己惡，遂受三歸五戒；有說王睹一比丘無辜入獄受苦，然其態度從容安詳，王遂翻然改悟皈依佛教；有說其即位第八年，兵征羯陵伽，戰況慘烈，死傷無數，追悔不已，遂入佛門。

阿育王皈依佛教後，不但接受目犍連子帝須的教化，以及命令摩哂陀、僧伽密多出家，並且隨著國家勢力的擴張，而建立了有史以來最大的佛教國。當時他的統治領域，除了北印度全土，大夏的半境，北至犍陀羅，南及案達羅，更及於雪山山麓與東部沿海地帶。綿亘數千里的大版圖，於其治理下，四海昇平。

阿育王在自己的版圖內，建了八萬四千寺塔；爲使信仰統一，嚴別邪正，他設置了「教法大官」的官職，掌理教團；召集四方耆宿，舉行般遮于瑟（無遮會），篩檢遺教之非違。且增闢道路，爲人畜建設醫院，鑿井，設休息所，從事種種社會事業。此外，於其即位後十二、三年左右，派遣傳道師到四方傳道。根據碑文第十三的記載，傳道師的足跡遍及敍利亞、巴勒斯坦、腓尼基、埃及、馬其頓、非洲北海岸的塞利尼、南印度的喬拉、案達羅，以及錫蘭、緬甸。

刻載阿育王事蹟的石柱碑文上，並沒有記下這些傳道師的姓名，但根據南傳佛教史料的記載：被派往北印度迦濕彌羅、健馱羅的是末闡提，往南印度摩醯娑慢陀羅國的是摩訶提婆

，往印度河西北婆那婆私國的是勒棄多，往旁遮普西部阿波蘭多伽國的是曇無德，往大夏地區臾那世界國的是摩訶勒棄多，往雪山附近的是末示摩，往金地國的是須那迦、鬱多羅，往錫蘭的是摩哂陀、僧伽密多。

阿育王在即位後第十七年，以目犍連子帝須爲上首，集一千比丘於首府華氏城的鷄園寺，舉行歷經九個月的第三次結集。即位後第二十年，巡禮佛誕生地嵐毗尼園，初轉法輪地鹿野苑，涅槃地拘尸那揭羅等聖地，以及舍利弗、目犍連、阿難、大迦葉的遺蹟，到處喜捨資財，極力供養禮拜。然而，很不幸的是，當他步入老年後，老景卻非常悲慘。由於王孫三波地籠絡臣僚，跋扈內外，阿育王的一切行動均受限制。當他自覺即將逝世，欲遣侍臣跋陀羅至鷄園寺爲他作最後供養時，竟無物可資布施，僅能以手中的半個菴沒羅果供僧。此時是阿育王即位後第三十七年。

關於阿育王的出世年代，雖有多說，但就碑文所載五王之名考證，此五王出現於西元前260至258年之間，由是可推定阿育王大概是西元前260年左右出世。根據北方所傳，阿育王是佛滅後一百年出世，與大天爲同一時代的人。然而若依南傳佛教所說，有二阿育王，一是佛滅一百年的迦羅阿育王（Kālāśoka），一是佛滅二百年的達磨阿育王。若再根據《善見律毗婆沙》的記載，阿育王即位後第十八年（即佛法傳入錫蘭時），是佛滅後二三六年。一般認爲這一年是西元前252年，因此，阿育王的在位，應是西元前271到233年之間。

◉附：周祥光〈阿育王及其石訓〉（摘錄）

阿育王之「正法」

阿育王所有石訓與柱銘中所著重者，即所謂「正法」（dharma）一事。在小石訓第三內所謂「正法」云云，實與佛陀遺教無異。其他石訓所刻倫理律則，或許阿育王依照佛陀遺敎而訂定者。

印度佛教習俗所傳阿育王曾歸依佛教而爲優婆塞（upasaka，即居士），同時亦是佛教之護法者。阿育王曾在華氏城建立阿育王伽藍（Asokārama）一座，並在其帝國各地所建佛教寺廟至少亦在八萬四千座左右。所有石訓與柱銘中，均益以證明阿育王歸依佛教之處。

若干石訓中曾提及佛陀爲世尊，又有一處載著佛教爲眞宗教。小石訓第一上，阿育王曾稱彼在勒刻一石訓以前，曾歸依佛教爲時兩年，與僧伽（sangha）之密切來往，亦達一載矣。又在小石訓第三內，阿育王不但述及彼歸依與尊敬佛教，同時亦述明彼曾精選若干佛教經典，爲僧尼居士研究之用。小石訓第一曾刻阿育王命令文武百官對於僧伽中有信旁門外道之僧尼等，應逐出教團之外。阿育王以此方法而使僧伽團結鞏固，南傳小乘佛教典籍中亦有記載。又石訓第八與柱銘第一、二兩處，曾述明阿育王遊訪釋迦牟尼佛誕生地——羅明臺及成道處——菩提伽耶以及金寂牟尼佛（Buddha Kanakamuni）之靈塔所建地方。伽爾尸（Kalsi）及塘里（Dhauli）之阿育王石訓旁雕有象之形狀，並說明一爲「最善之象」，一爲「白象」。又在其那（Girnar）石訓上所刻之象形雖因年久風雨剝蝕，不易見其全形，然旁所註「爲世人獲取幸福」等字樣，依然可見。印度古代藝術中常以象象徵佛陀也。

依據印度佛教所傳，阿育王之原名爲阿育兇王（Chandaśoka），因其殘殺九十九個親兄，可是後來阿育王又被人譽爲「阿育法王」（Dharmāśoka），因其所施親民德政所致也。惟此種情形，印度史學者認爲佛教徒爲了宣傳阿育王之歸依佛教，而出於僞造，不過阿育王之歸依佛教，却是千眞萬確之事實。雖然阿育王之殘殺其兄弟之事，雖非確實，但阿育王在其接位八年後（即登位後的九年）與羯陵伽王邦發生戰爭，殺人盈野，迄羯陵伽歸入版圖，阿育王則一改印度平常帝王之所爲，而成爲一個仁民愛物及社會與宗教的改革者。昔日不知有多少家禽動物宰殺，爲阿育王佐膳之需，今則祇限於兩隻鳥與一隻動物而已。昔日阿

育王常至四野狩獵，殘殺獸類不知凡幾，今則改狩獵爲朝拜佛教聖地，並藉朝山進香之便，而訪晤婆羅門與佛教高僧，並向人民宏揚正法，對於殘廢老弱之徒，給予食物。所有文武百官亦須按時巡遊各地，執行同樣任務。阿育王且訓誡其繼承者，不可以武力征服隣邦，應以仁民愛物之態度，取得隣邦人民眞誠歸附，才爲眞征服也。阿育王對於邊界人民發生違法亂紀之事，皆予赦免，並使彼等能按正法而生活。

誠然阿育王爲佛教之大護法，彼且使佛教本爲印度的一個宗教上支派，而成爲世界主要宗教之一。惟阿育王所諄諄教人之倫理正法（dharma），似與佛典中之所謂正法，有些微差別。如佛言人生最後之解脫爲涅槃，然阿育王之石訓中，對於涅槃（nirvana）一字，並未提及，祇言人生之最高目的爲進入天堂（svarga），或在來世獲得極樂生活。惟阿育王之與僧尼往來密切，且嫺熟佛經，此爲人所感爲驚異者。依照阿育王之論據，如人眞誠實行正法，或勸人實行正法，則死後升天，或在來世中享受極樂生活，爲一可能之事。阿育王的正法與《法句經》（Dharmapada）所述倫理教條，有相似之處，此一《法句經》據印度若干學者意見，當在佛教正式經典形成之前。假若《法句經》對於涅槃有提及之點，則阿育王之倫理正法，可以代表最早期佛教之形態。阿育王的倫理正法，我人是可以依照實行的，並非基於某種教條，形而上學，或宗教理論而訂定者。

阿育王明白彼之倫理正法，係由種種德行所構成者。此種德行包括我人所減少到最輕之罪行，而作善業，如慈悲、豪放、眞誠、溫良等。他若人品方正，自我克制，思想純正，歸依正法，而去除暴行、恚怒、貪癡等，皆爲人所頌揚者。至於孝順父母，聽從長輩老者之言，與朋友、親戚、婆羅門及佛教僧尼，能有信義，不殺生，崇尚節儉，關顧僕役，同情窮苦無靠之人，皆爲阿育王所特別提及而諄諄告誡我人者。阿育王亦述及，不論窮富，均須以此種德行向他人宏揚。阿育王將此德行，向一切帝國人民及居於帝國版圖以外之人民宣揚實行，彼相信人能實行此種德行，必能在今世或來世獲得幸福。彼亦明白如不努力以赴，亦難達到目的；故彼宣佈凡恐懼罪惡，而愛慕正法，同時又能自我檢討，順從長者，則必能臻此鵠的也。

我人可以看見阿育王所著重之德行，爲慈悲、虔敬、眞誠、同情，而斥責殘酷不敬，暴躁與虛僞。換言之，阿育王所最重視，莫如我人之清淨生活。次要者爲我人對他人之虔敬與寬宏大量。阿育王對於愛護動物，抑若保護其庶民然，彼常訓誡人民甚至下令禁止屠殺某種鳥類與動物，甚至包括水棲動物在內。彼限定宰殺某一種鳥與動物爲其佐膳之需。對於某種節日需殺生者，則命令禁止聚集。至於宗教上的節日，而不需殺生者，則當然可以舉行。在首都及宮廷中屠殺動物，亦行禁止。彼更組織皇族中人應將物件施捨給窮苦人民。小石訓第三曾述及阿育王下令官員對於迦羅婆基皇后（Charuvaki，即丁梵羅太子之母）所施捨之物，應予登記以備考查。依照印度習俗所傳，阿育王儘可能將食物施捨於僧伽及窮苦無告之人。

阿育王亦依照昔日帝王慣例，對於人民田間所生產者抽其全額六分之一，作爲國庫。當然人民自然受到皇室保護。可見阿育王在徵收實物之下，却屢次申明彼必使人民不但在今生獲得幸福，來生亦然。彼更宣佈一切庶民皆爲其兒女然。對於人民事務隨時隨地辦理之。阿育王雖屬佛教徒，對於他教亦不加以歧視。石訓第七曾說明彼對於各教派一律持以公平態度，並勸告各階層人民及宗教團體，應當彼此尊敬。彼反對各宗教徒稱己之長與道人之短，並下令不得有排斥他教之言辭。因此彼勸告帝國境內各階層人民和平相處。彼所常望者，各界人民應尊敬正法，奉行正法。石訓第六曾記載阿育王覺得尊敬各階層之人民，才能使人民奉

行正法及發揚各宗教之教理。彼對於婆羅門教徒及佛教僧尼一視同仁，至於辦理宗教事務之官員亦由各階層人民充任，負責人民福利工作。

阿育王的仁民愛物事蹟

阿育王之施政原則，完全與其所宣佈之倫理正法相吻合，他不但希望其自己臣民獲得幸福，即他國人民亦能達到同樣之目的。他視臣民如己之子女，因此，他視人類與動物無何相異之處，衆生一體之念，存於心中。

彼對於人類與動物患病者，設有醫療負施診施藥之責，並在全國各地遍種藥草，以備需用。道路兩旁栽種榕樹及檬菓樹，每隔半里鑿井一口，更設茶亭，以備行人渴時之飲用。在阿育王接位後二十六年中曾釋放囚犯二十五次。依照柱訓第四所記，阿育王對於各縣縣長處理司法案件凡公正審理判決予以賞賜，草菅人命者治以應得之罪。又石訓第十五曾述明凡司法官吏不可有恚怒、殘酷及急亂之心情，應具有忍耐、勤奮從事之美德。凡囚犯處決死刑時應延期三天執行。其用意在此三天之內，死囚之親友可以上書官員，請求免死，或提出新證據，乞求重審，或繳納罰金贖彼生命；否則其親友等亦得在此三日之內，作宗教之絕食祈禱，或給予禮物，使死囚來世得幸福。這些措施皆爲阿育王所孜孜從事者，蓋彼不但希望其臣民能在今生獲得幸福，同時，藉此宏揚正法，使我人來世亦得福樂。他主張人民能實行正法可上感天庭，與上帝相通。彼同時更將天堂地獄之情形，設計描繪出來，覽於大衆之前，使人民畏懼地獄之苦，即欲登天堂，享受極樂。

正法之宏揚

阿育王爲使全國人民奉行「正法」起見，曾將其有關「正法」勅令鐫刻於各地石柱或岩石上，委任「正法官」（dharmamahamatras）負宗教事務之責，並飭其各級官吏巡訪各地，探察民間疾苦，兼事宣揚「正法」。正法官不但對各階層人民宏揚正法，即對各宗教教徒，如婆羅門教徒、佛教徒、耆那教徒等亦然。阿育王本人及其官吏，凡遇有機會，即向人民宏揚正法，而各縣縣長既爲親民之官，所以向當地人民宣揚正法，爲其職責之一。阿育王曾派遣使節赴隣國宏揚「正法」。印度學者曾發現佛教曾傳至西亞，波斯人孟尼斯（Manes）於第三世紀時所創之「明暗教」（Manicheism。譯者註：此教以人體乃暗界（即惡）而靈魂乃明界（即善）之產物），甚受佛教教義之影響。佛教經典所傳阿育王曾遣使至錫蘭（Ceylon）與金地國（Suvarnabhumi）。

依照阿育王柱訓第六所載，彼用兩種方法，使人民奉行「正法」，一爲法律上的制止人民不准殺生，一爲獎勵人民日常生活與正法精神相協合。惟阿育王自己認爲獎勵一法較制止爲佳，於此可見宣傳之效力較立法爲有效也。

阿育王之宏揚正法，必能使此法能夠實行者，如正法不能實行，彼即停止宏揚。當其第一道勅令勒石以後，彼之膳廚中依然每日殘殺三種動物，此事自屬被人所批評，可是在阿育王下令禁止殺生之前，每日數千動物被殺於宮廷廚中者，今則減少爲三種動物，且在將來完全停止，此非阿育王有公正廉明實事求是之處不能爲也。

阿育王當然希望所有各宗教能奉行其「正法」，可是彼並無絲毫用意有害其他宗教之處。惟彼所著重者爲護生政策，反對人民利用宗教名義而殺生。（中略）

阿育王之偉大

阿育王智勇兼備，治國有方，不但爲印度歷史上的偉大帝王，實世界史中之偉大人物。阿育王是政治家、軍事家，同時是宗教哲學家，我人所謂「內聖外王」之業，彼可受之而無愧。阿育王之派遣正法官，宏揚佛法，使佛教原爲東印度之一小宗派，而成爲今日偉大宗教之一。彼對隣邦停止軍事進攻而採用和平容忍政策，並非在彼軍事上失敗之時，却在征服强國羯陵伽之後，實在值得我人敬佩。阿育王之公正和平政策，使後來數世帝王皆受其影響。

阿育王使文武百官成為宗教之宣教師，停止軍事侵略與攻擊，不理印度西北方之擾亂社會秩序之蠻族，而轉注意於「正法官」之生活情形；彼以其國富，用作慈善與宗教宏揚事業上，彼心願為一大同世界之理想家，不願為一求實利之政治家。這在阿育王前世帝王專以擴展疆土為能事者看來，此種政策，實難准許施行。阿育王之輕武備而重文事，使後來繼承之人，不易控制整個帝國，而使各省相繼變為獨立王國。摩揭陀在旃陀羅笈多時代，軍力强大，足以擊退西亞之王塞琉卡斯之强大隊伍，可是在阿育王繼承者之時，已不能阻止大夏之希臘王公之襲擊。大夏（Bactria）君主曾派兵滲透於北印度平原，而至華氏城。

〔參考資料〕《阿育王傳》；《阿育王經》；《阿育王息壞目因緣經》；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；Erich Frauwallner著．郭忠生譯〈佛教之部派暨阿育王派遣之佈教師〉（《諦觀》雜誌第五十五期）；早島鏡正《初期佛教と社會生活》；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》；Max Weber《The Religion of India》。

阿修羅（梵、巴asura，藏lha-ma-yin）

六道之一，十界之一。指以戰鬥為事之一類鬼類。又作阿素羅、阿須羅、阿素洛、阿索羅、阿須倫。意譯為非天、不端正、非善戲、非同類。又略稱修羅。阿修羅原為印度最古諸惡神之一，與帝釋天率領之天族對抗。在佛教，則與乾闥婆、緊那羅等同是天龍八部衆，守護釋尊。又與地獄、餓鬼、畜生、人、天形成六道世界，常與天衆戰鬥。

諸經中有關阿修羅的故事甚多，依《增一阿含經》卷三〈阿須倫品〉記載，阿須倫之形廣長八萬四千由旬，口縱廣千由旬，或化作十六萬八千由旬之身，往日月之前。當時之日月王見之而心懷恐怖，遂失去光明。因此，印度人相信，有日月蝕即是阿修羅犯日月的結果。

有關阿修羅的業因，諸經多說瞋、慢、疑三種。《佛為首迦長者說業報差別經》則列舉十種能令衆生得阿修羅報之業因：(1)身行微惡，(2)口行微惡，(3)意行微惡，(4)起憍慢，(5)起我慢，(6)起增上慢，(7)起大慢，(8)起邪慢，(9)起慢慢，(10)迴諸善根向修羅趣。

至於阿修羅所受的業報，《正法念處經》卷十八說有二種：(1)鬼道所攝，即魔身餓鬼，有神通力；(2)畜生所攝，此種阿修羅住在大海底須彌山側。《首楞嚴經》卷九，則依胎、卵、濕、化四生而分四種。《正法念處經》並謂有四大阿修羅王，統御諸部下與天衆戰鬥。即：

(1)羅睺阿修羅王，身量廣大，如須彌山王，遍身珠寶，放出大光明，欲見天女而以手障日月之光，令現日月蝕，又以如影、諸香、妙林、勝德等四淫女及十二那由他侍女為眷屬，且與之共相娛樂。壽命五千歲，以人間五百歲為一日一夜，少出多減，亦有中夭。

(2)勇健阿修羅王，威勢稍勝羅睺阿修羅，以人間六百歲為一日一夜，其壽六千歲，少出多減，命亦不定。

(3)華鬘阿修羅王，威勢更勝，以人間七百歲為一日一夜，壽命七千歲，有中夭。

(4)毗摩質多羅阿修羅王，威勢或眷屬數皆倍於前三王，不可稱計。

諸經論中，或別立阿修羅而說六趣，或單說五趣而以阿修羅為他趣所攝。如《大毗婆沙論》卷一七二載，有餘部立阿素洛為第六趣；《大智度論》卷三十謂六道復有善惡之別，善有上中下，即天、人、阿修羅，惡亦有上中下，即地獄、畜生、餓鬼道。此等乃立阿修羅為一趣之說。另外單說五趣者，如上述《正法念處經》卷十八說阿修羅為鬼道及畜生所攝。《佛地經論》卷六謂阿修羅種類不定，或為天，或為鬼，或傍生。《首楞嚴經》卷九又舉四種類：

(1)有修羅於鬼道以護法力成通入空，此係從卵而生，鬼趣所攝。

(2)若於天中降德貶墮，其所卜居隣於日月，此阿修羅從胎而出，人趣所攝。

⑶有阿修羅執持世界，力剛無畏，能與梵王及天帝釋四天爭權，此阿修羅係因變化而有，天趣所攝。

⑷另有一分下劣阿修羅，生於大海心，沈於水穴口，此係因濕氣而有，畜生所攝。

關於阿修羅的住處，諸經述及者甚多。《起世經》卷五〈阿修羅品〉敍述有四大阿修羅王住在須彌山四面海中，即：

⑴在須彌山之東，距山千由旬的大海下，有韓摩質多羅阿修羅王的住處，縱廣八萬由旬，有七重城壁，王的居城設摩婆帝宮城，縱廣一萬由旬，其中央有集會處，稱爲「七頭」。「七頭」的周圍有四座園林，王與諸小阿修羅輩於此園林遊戲。

⑵在須彌山的南面，過千由旬的大海水下，有踊躍阿修羅王的住處。

⑶須彌山北面千由旬的大海水下，有羅睺羅阿修羅王的住處。

⑷須彌山西面千由旬的大海水下，有奢婆羅阿修羅王的住處。

後三住處各縱廣八萬由旬，七重城壁等悉如韓摩質多羅的住處。

又，《大樓炭經》卷二〈阿須倫品〉，說阿修羅的住處有五所。即須彌山下深四十萬里（一萬由旬）有抄多尸利阿須倫的城郭，廣長各三三六萬里（八萬四千由旬），以七寶所作，有四門，一一門邊有一千阿須倫居止。又此城的東西南北四面各四萬里（千由旬）有城郭，南稱波陀呵，西稱波利，北稱羅呼（缺東王名），各有三百阿須倫居止。此外，《長阿含經》卷二十〈阿須倫品〉、《起世因本經》卷八、《正法念處經》等，亦皆曾述及阿修羅的住處。

另外，《大唐西域記》卷九記載摩揭陀國有一巖岫，印度人謂之爲「阿素洛宮」，其文云（大正51・920b）：

「往有好事者，深閑呪術，顧儔命侶十有四人，約契同志入此巖岫。行三四十里，廓然大明，乃見城邑臺觀，皆是金銀琉璃。是人至已，有諸少女佇立門側，歡喜迎接，甚加禮遇，於是漸進至內。城門有二婢使，各捧金盤，盛滿花香而來迎候，謂諸人曰：宜就池浴，塗冠香花已，而後可入。（中略）唯彼術士宜時速進，餘十三人遂即沐浴，既入池已，恍若有忘，乃坐稻田中。」

關於阿修羅的形像，亦有多說。《胎藏界七集》卷下列《伽陀經》，謂毗摩質多羅阿修羅王有九頭，頭上有千眼，口中出火，有九百九十手，唯有六腳，身形四倍於大須彌山。《觀音經義疏記》卷四載，阿修羅有千頭二千手、萬頭二萬手，或三頭六手，持不飲酒戒，男醜而女端正。胎藏界曼荼羅外金剛部院有二臂阿修羅像；《諸說不同記》載，其身赤色，右手執劍，左手握拳。《攝無礙經》及《補陀落海會軌》中載，阿修羅三面六臂，身青黑色。其六臂：第一手合掌，第二手各持火頗胝與水頗胝，左第三手持刀杖，右第三手持鈴。

然現存阿修羅像未必與上述所載之形像一致。敦煌莫高窟之第二四九窟（西魏時代，六世紀），繪有雙足岔開，立於大海之中的四臂像，後二手向上伸直，掌上置日月；另二手，左手置胸前，右手置腹前，上半身赤裸，身呈赤色。日本現存之作品中，以法隆寺五重塔初層塑像中之六臂阿修羅坐像最古，而以興福寺八部衆像中之六臂像（天平時代）最爲有名。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十八、卷二十一；《雜阿含經》卷四十；《法華經》卷一；新譯《華嚴經》卷一；《婆藪槃豆法師傳》；《慧苑音義》卷上。

阿特曼（梵ātman）

印度哲學名詞。關於其語源，有多種說法，並不一致。在印度最古的文獻《梨俱吠陀》中即曾出現此語，表示氣息、精神、我。進而被用爲表示人類生活機能之總體，或表其中心、本質。在《奧義書》時代，印度哲學盛說阿特曼與宇宙的第一原理「梵」同一，此語遂意味普遍我。此萬人之我的阿特曼，成爲世界之原理而創造宇宙，是普遍存在，表永遠不滅之

實在。若體認人類之眞髓阿特曼與宇宙之本體——「梵」，係一體不二，亦即自覺梵我一如，即是最高的認識。此即爲解脫之道。其後，阿特曼成爲印度哲學諸學派的根本研究課題。佛教强調無我思想，認爲並無實體之自我存在。以爲現實之我係由五蘊等多種要素和合而成，可見佛教所否定者，即爲此阿特曼。

〔參考資料〕 金倉圓照《インド哲學の自我思想》；中村元《原始佛教の思想》；宮本正尊編《大乘佛教の成立史的研究》。

阿逸多（梵Ajita，藏Mi-pham-pa）

爲佛弟子之一。又作阿氏多、阿恃多、阿嗜多、阿制多、阿迭多、阿夷哆。意譯作無勝、無能勝、無三毒。立志當來成爲蠰佉（Śaṅkha，螺）轉輪聖王者。《中阿含》卷十五〈轉輪王經〉云（大正1・524b）：「人壽八萬歲時，有王名螺，爲轉輪王，聰明智慧，有四種軍整御天下，由己自在如法法王成就七寶。」《阿羅漢具德經》云（大正2・832b）：「復有聲聞恆肅容儀，常懷歡喜，無能勝苾芻是。」

古來以阿逸多爲彌勒之字，然揆諸經義，當是另有其人。如《大毗婆沙論》卷一七八有載，阿氏多苾芻於「有」起意樂、起勝解、起欣慕、起希望、起尋求，故佛訶之；慈氏菩薩於「有」不起意樂乃至尋求，於利樂諸有情則起意樂乃至尋求，故佛讚之。此係以阿逸多與彌勒爲兩人，而且皆是佛陀時代受佛教化的弟子。

〔參考資料〕 《賢愚經》卷十二；《玄應音義》卷二十五；《慧苑音義》卷上；《慧琳音義》卷二十二；《彌勒經遊意》。

阿詣羅（梵Aṅgiras，藏Śes-ldan）

古印度仙人。又作鴦耆羅、鴦竭羅、鴦祇剌四、應疑羅娑等，意譯爲身汗液。因不從胎生，從汗液而生，故得此名。爲七大仙之一，十大仙之一，十鉢羅闍鉢底（prajāpati）之一。《中阿含》卷三十八〈鸚鵡經〉、卷四十〈頭那經〉，以及《大毗婆沙論》卷四十等，皆以此仙爲古仙人之一。

在密教中，此仙爲火天眷屬，五仙之一，位於胎藏界曼荼羅外金剛部之南方，火天之左。形像是右掌側豎，頭指、中指、無名指三指彎曲，臂拄於右膝上。左手握拳當臍，持蓮花，蓮上有瓶。面向右方，右膝豎立，兩腳交叉而坐。《攝無礙經》云（大正20・135a）：「阿詣羅仙，瘦羸赤肉色，執持蓮上瓶，身光焰圍遶，安住蓮花葉。」

〔參考資料〕 《大孔雀咒王經》卷下；《大日經疏》卷十六；《諸說不同記》卷八；《石山七集》卷下；《兩部曼荼羅義記》卷三。

阿僧祇（梵asaṃkhya，藏graṅ-med-pa）

印度數目之一，表極大或不可數之數。又作阿僧伽、阿僧企耶、阿僧、僧祇，意譯無數或無央數。《大智度論》卷四云（大正25・86c）：「天人中，能知算數者，極數不能知，是名一阿僧祇。」此詞多用於計量劫數，而量劫數時，有小阿僧祇劫與大阿僧祇劫兩種。《地持論》認爲前者指日月歲數之不可數，後者指大劫之不可數。

關於阿僧祇所指之數，《華嚴經探玄記》卷十五舉四說：(1)准於《俱舍論》，約小乘而言，數至六十重，稱爲一阿僧祇。(2)依《大智度論》卷九，數過十重已後名阿僧祇。即一一得二，二二得四，三三得九，十十得百，十百名千，十千名萬，千萬名億，千億名那由他，千萬那由他名頻婆，千萬頻婆名迦他，過迦他名阿僧祇。此係約始教而言。(3)依《大智度論》卷六引《華嚴經》〈阿僧祇品〉之文，還有百數至阿僧祇等，此約終教而言。(4)依〈阿僧祇品〉，百數是僧祇，從此初數爲單位，漸次累進至第十稱爲不可說轉，此爲數之極致，而前教的數之極致，乃是此中之初數。此約圓教而言。可知此門極廣。

上列第四所謂以一阿僧祇爲單位，漸次累

進至「不可說不可說」者，稱爲「十大數」。即(1)阿僧祇、(2)無量、(3)無邊、(4)無等、(5)不可數、(6)不可稱、(7)不可思、(8)不可量、(9)不可說、(10)不可說不可說。但因阿僧祇之計數頗有異說，因此所謂十大數之數亦無定論。

〔參考資料〕 新譯《華嚴經》卷四十五〈阿僧祇品〉；《方廣大莊嚴經》卷四；《俱舍論》卷十二〈分別世間品〉；《大毗婆沙論》卷一七七；《顯揚聖教論》卷二；真諦譯《攝大乘論》卷下；《玄應音義》卷二十三。

阿說示（梵Aśvajit、Aśvaka，巴Assaji，藏Rta-thul）

釋尊時佛教教團之五比丘之一。音譯又作阿濕縛氏多、阿濕婆恃、阿奢踰時、阿捨婆耆、阿說可、阿濕婆、跋智致、安陛、阿鞞、阿輸等。意譯作馬勝、馬星、馬師、調馬。《無量壽經》中記爲尊者正願。即與阿若憍陳如等同是佛最初的弟子，以威儀端正著稱。一日於王舍城街上乞食，舍利弗見其儀容端正，乃問其所從之師爲誰、師所行法如何，阿說示答以師事釋尊，所行法爲「諸法因生者，彼法隨因滅，因緣滅即道，大師說如是」。舍利弗因之而心眼開發，遂歸依佛陀，證得法眼淨。

據《大毗婆沙論》卷一二九所載，阿說示嘗在室羅筏城誓多林，不知四大種滅於何處，後入定至大梵天，問梵王，梵王亦不知，然矯亂作答云云。蓋此說成爲諂、誑二煩惱亦通於初禪之事例，而爲諸論所引用。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷三；《佛本行集經》卷二十五、卷三十四、卷四十八；《佛所行讚》卷三、卷四；《四分律》卷三十二、卷三十三。

阿閦佛（梵Akṣobhya-buddha，藏Saṅs-rgyas mi-ḥkhrugs-pa）

又譯不動如來。梵名Akṣobhya，漢譯有阿閦、阿閦鞞、無瞋恚、不動、無動等。這是出現在初期大乘經典中，主持東方淨土的佛陀。

阿閦佛在因地時，受到大目（或「廣目」）如來的啓發，乃發起「對衆生不起嗔恚」的誓願。「阿閦」一詞的梵文原意，就是不瞋恚的意思。引申爲對衆生恆起慈悲心，永不爲瞋恚所動。這種誓願，也是修習菩薩道者應有的共同心理基礎。阿閦佛的累劫修行，就是懷抱著這一根本誓願而從事六波羅蜜及斷三毒的修道過程。

阿閦佛在東方的阿比羅提（妙喜）世界的七寶樹下成佛，佛剎名曰「善快」。基於他的願力，這一佛剎之中沒有三惡道、一切人都行善事、淫怒癡之念甚薄、沒有邪說外道、衣食有芳香、住所皆七寶所成……。境界極其殊勝。

依《大寶積經》所說，往生妙喜世界的因緣有多種，但是，最根本的因緣則是「應學不動如來往昔行菩薩行，發弘誓心願生其國。」在國人甚爲熟諳的《維摩詰所說經》裏，曾經對阿閦佛有扼要的描述。該經中的維摩詰居士，就是從阿閦佛的妙喜世界轉來此土的。



阿閦佛

◉附：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章第一節（摘錄）

阿閦佛（Akṣobhya），是他方佛之一，在初期大乘佛法中，有極重要的地位。從阿閦佛的因位發願，及實現淨土的特徵，可以明白的看到了，釋尊時代一位聖者的形像。阿閦佛的本願與淨土，有什麼特色？據《阿閦佛國經》說：從前，東方有阿毗羅提（Abhirati，甚可愛樂的意思）國土，大目（或譯廣目）如來出世，說菩薩六波羅蜜。那時有一位比丘，願意修學菩薩行。大目如來對他說：「學諸菩薩道者甚亦難。所以者何？菩薩於一切人民、及蜎飛蠕動之類，不得有瞋恚。」這位比丘聽了

，當下就發眞實誓言說：「我從今以往，發無上正眞道意。（中略）當令無諛諂，所語至誠，所言無異。唯！天中天！我發是薩芸若意，審如是願爲無上正眞道者，若於一切人民、蜎飛蠕動之類，起是瞋恚，（中略）乃至成最正覺，我爲欺是諸佛世尊！」

這位比丘立下不起瞋恚的誓願，所以大家就「名之爲阿閦」，阿閦是無瞋恚、無忿怒的意思。也可解說爲：不爲瞋恚所動，所以或譯爲「不動」。阿閦菩薩所發的大願，當然還多，而不起瞋恚——於一切衆生起慈悲心，是菩薩道的根本願，所以立名爲阿閦。在阿閦菩薩的誓願中，有一項非常突出的誓願，是：「世間母人有諸惡露。我成最正覺時，我佛刹中母人有諸惡露者，我爲欺是諸佛世尊。」等到成佛時，「阿閦佛刹女人，妊身產時，身不疲極，意不念疲極，但念安隱。亦無有苦，其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是爲阿閦如來昔時願所致。」阿閦菩薩發願修行，以無瞋恚爲本，而注意到女人痛苦的解除。大乘佛法興起時，顯然不滿於女人所受的不幸、不平等。所以初期的大乘經，每發願來生脫離女身，或現生轉女成男。這似乎不滿女人的遭受，而引起了厭惡自卑感，然而阿閦菩薩的意願，卻大不相同。何必轉爲男人？只要解免女人身體及生產所有的苦痛，女人還是女人，在世間，論修證，有什麼不如男子呢！

阿閦菩薩的願行，與釋尊時代的鴦掘摩（Aṅguli-mala），非常類似。鴦掘摩本是一位好殺害人的惡賊，受到釋尊的感化，放下刀杖而出家，修證得阿羅漢果。因爲他曾經是惡賊，傷害很多人，所以出去乞食，每每被人咒罵，或加以傷害，可是他一點也不起瞋心。一次，鴦掘摩出去乞食，見到婦人難產的痛苦，生起了「有情實苦」的同情。回來告訴釋尊，釋尊要他去以眞實誓言，解除產婦的苦痛。如《中部》（八十六）〈鴦掘摩經〉說（《南傳》11上．139）：「婦人！我得聖生以來，不故意奪生類命。若是眞實語者，汝平安，得平安生產！」

鴦掘摩的眞實誓言——從佛法新生以來，不曾故意傷害衆生的生命。就這樣，妊婦得到了平安。這與阿閦菩薩的眞實誓願，「妊身產時，（中略）無有諸苦」，可說完全一致。鴦掘摩曾作偈說（《南傳》11上．141）：「我先殺害者，今稱不害者。我今名眞實，我不害於人。」

阿閦菩薩發願，從此名爲「阿閦」；鴦掘摩出家成聖，從此名爲「不害」。阿閦與不害（Ahiṁsa），梵語雖不同，而意義是相近的。捨去從前的名字，得一新名字，鴦掘摩與阿閦也是同樣的。阿閦的願行與淨土，是從不起一念瞋恚傷害心而來。釋尊的感化鴦掘摩，眞可說「放下屠刀，立地成佛」，這是佛教最著名的故事。佛使他不再起殘殺傷害心，又結合了用眞實誓言，救濟產難的故事，更加動人，傳布也更普遍。這是人間的普遍願望，而表現在鴦掘摩身上。這種人類的共同願望，深化而具體表現出來，就成爲大乘經中，阿閦菩薩與阿閦淨土的特徵。（中略）

阿閦佛土與阿彌陀佛土，爲初期大乘的東西二大淨土。一經傳布出來，必然要引起教界的反應，於是有更多的本生傳說出來。《賢劫經》說：過去，使衆無憂悅音王，護持無限量法音法師。無限量法音法師，是阿彌陀佛前身；使衆無憂悅音王，是阿閦佛的前身。這是阿彌陀爲師，而阿閦爲弟子了。《決定總持經》說：過去的月施國王，從辯積法師聽法。辯積是阿閦佛前身，月施是阿彌陀佛前身。這是阿閦爲師，阿彌陀爲弟子了。東西淨土的二佛，有相互爲師弟的關係。上面說到：《阿閦佛國經》說：當時阿閦菩薩，是從大目如來聽法而發願的。《阿彌陀經》說法藏比丘從世自在王佛發心，而《賢劫經》說：淨福報衆音王子，從無量德辯幢英變音法師聽法。淨福報衆音王子是阿彌陀佛前身，無量德辯幢英變音法師，是大目如來前身。阿彌陀佛也以大目如來爲師，與阿閦佛一樣。這一本生，是從互相爲師弟

的關係，進一步而達到了共同的根源。「大目」，唐譯《不動如來會》作「廣目」。大目或廣目的原語，雖沒有確定，但可推定為盧遮那。毗（vi）是「最高顯」的，盧遮（舍）那（Rocana）是「廣眼藏」的意思，廣眼就是廣目或大目。阿閦與阿彌陀，都出於大目，可說都是毗盧遮那所流出的。毗盧遮那如日輪的徧照，那末東方淨土的阿閦佛，象徵日出東方。阿閦住於無瞋恚心而不動，是菩提心。菩提心為本，起一切菩薩行，如日輪從東方升起，光照大地，能成辦一切事業。阿彌陀佛土如日落西方，彼土——那邊的光明無量。從日出到日沒，又從日沒到日出，所以阿閦佛與阿彌陀佛，有互為師弟的意義。二佛都出於大目如來，那是以釋尊究竟的佛德為本，方便設化，出現東西淨土。古代的本生話，是直覺到這些意義，而表示於本生話中的。

〔參考資料〕《法華經》卷三〈化城喻品〉；《維摩經略疏》卷五；《首楞嚴三昧經》卷上；《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》卷上；印順《淨土與禪》；望月信亨著·釋印海譯《淨土教概論》第四章；望月信亨《淨土教の起原及發達》；靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》。

阿盧那（梵aruṇa，藏skya-reṅ）

音譯又作阿樓那、阿留那。

㈠**直譯為「將曉」、「明相」**：指日出時，得見掌紋及地色之時。《四分律開宗記》卷三（末）（卍續66·809上）：「阿留那，此云明相。」又譯明星，如《虛空藏經》云（大正13·666a）：「初行菩薩，明星出時，從座而起向於明星說如是言，南無阿嘍那、南無阿嘍那，成就大悲，今者初出於閻浮提。」

㈡**譯為「赤色」**：《慧苑音義》卷上（大正54·441a）：「阿盧那花，此云日欲出時，紅赤之相；其花色似彼，故用彼名之；謂即紅蓮花。」該書卷下復謂（大正54·452b）：「阿盧那者，此云赤色；跋底者，有也，或云極也。謂此香極有赤色，堪以染緋，色甚鮮明，故因名耳也。」即有花名為阿盧那，或有香名為那盧那者，皆因其色紅赤，故名之阿盧那。

又，在印度，名為阿盧那的植物有下列四種：(1)學名Rubia manjith，用為藥品，樹皮可作染料；(2)學名Convolvulus turpc-thum，可製成特效的下劑藥；(3)草名，半赤半黑，其果實如豆粒大小；(4)樹名，學名Colocynth。

〔參考資料〕《翻譯名義集》卷三。

阿諾德（Edwin Arnold；1832～1904）

將佛教介紹給近代歐洲人的英國文學家。1832年生於肯特（Kent）。1852年，以詩作《巴爾薩斯的節日》（Feast of Belshazzar），獲「紐德基特」獎（Newdigate）。1854年，畢業於牛津大學。曾任伯明罕英王愛德華六世學校副校長、印度波拿（Poona）地區梵語學校校長。1861年，任《每日電信》報主筆，負責撰寫文藝批評。

阿諾德的著述頗豐，撰有《亞洲之光》、《印度田園詩》、《信仰的珍珠》、《印度詩》、《再訪印度》、《世界之光》等書。譯有《薄伽梵歌》，並編著《土耳其文法》。其中《亞洲之光》對歐美佛教影響頗鉅。出版後，佛教乃廣為歐美人士所知曉。全書內容敘述佛陀一生的故事，詩篇清新、優美，深受東西方人士所喜愛。泰國國王嘗頒贈白象勳章予阿諾德，以表彰其對佛教的貢獻。此外，錫蘭·達摩波羅閱讀該書後亦深受感動，遂組織「摩訶菩提協會」以從事復興佛教的事業。

〔參考資料〕鄭金德《歐美的佛教》；W. Peiris著·梅迺文譯《西洋佛教學者傳》；E. Miner《The Japanese Tradition in British and American Literature》。

阿濕波（梵Aśvinau，藏Tha-skar-dag）

雙子神名。係指日天（Sūrya）與天女所化牝馬阿濕毗膩（Aśvinī）所生的孿生子。在印度神話中，阿濕波為擬人化的曙光，乘著馬或鳥所駕之金色車，而為黎明神（Uṣas）的前

驅。印歐系神話中，以其為最古的神格之一。歐洲語族的神話中，阿濕波則以各種姿態出現。又，《梨俱吠陀》中，亦有關於此神的記載。此外，據《佛所行讚》卷二〈入苦行林品〉載，釋尊將入仙人處時，諸梵志見其端嚴相，八婆藪天、二阿濕波，乃至日月天子等皆曾驚喜相告。

阿闍梨（梵ācārya，巴ācariya，藏slob-dpon）

音譯又作阿祇梨、阿祇利、阿舍梨、阿遮梨耶、阿遮利耶。意譯為軌範、正行、應可行、教授、傳授。其意義猶如一般所謂之「師範」。小乘佛教指匡正弟子行為，堪為師範的高僧為阿闍梨；大乘圓頓戒則稱文殊為羯磨阿闍梨、彌勒為教授阿闍梨。密教雖也有以大日如來或諸佛菩薩為阿闍梨的情形，但狹義之阿闍梨則指灌頂及傳法灌頂的導師。

關於阿闍梨的類別，《五分律》卷十六說有五種阿闍梨。即出家、羯磨、教授、受經、依止。其中，「依止阿闍梨」係戒臘勝人十夏者，餘四阿闍梨僅勝五夏即可。另據慧苑《新華嚴經音義》卷二所述，五種阿闍梨係羯磨、威儀、依止、受經、十戒。而《業疏》卷三列六種阿闍梨：剃髮、出家、受經、教授、羯磨、依止。此外，西域另有所謂君持闍梨。君持即賢瓶。若依施護譯《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》卷七云（大正18·508c）：「灌頂有三種，如此教中說，彼賢瓶灌頂，斯名為第一。」則君持闍梨應指密教的灌頂阿闍梨。

據《大日經》〈具緣品〉所述，阿闍梨應具備十三德。即：發菩提心、妙慧慈悲、兼得眾藝、善巧修行般若波羅蜜、通達三乘、善解真言實義、知眾生心、信諸佛菩薩、得傳教灌頂、其性調柔離我執、於真言行善得決定、究習瑜伽、住勇健菩提心。又據《大日經疏》之意，即使已具足此十三德，若未受灌頂亦不得名為阿闍梨。

日本之阿闍梨雖首見於《日本書紀》，但在日本被視為傳授真言祕法之職名，則始於師資相承的真言、天台兩密教體系的御願寺、定額寺之勅置阿闍梨。其後，私寺亦設此職。

〔參考資料〕 《四分律開宗記》卷七；《續高僧傳》卷二；《大日經》〈具緣品〉；《大日經》卷五〈阿闍梨真實智品〉；《四分律》卷三十九；《四分律行事鈔》卷上之三；《四分律行事鈔資持記》卷上三之三；《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷三之二；《四分律疏飾宗義記》卷七（末）；《南海寄歸內法傳》卷三；《玄應音義》卷八；《慧琳音義》卷五十九、卷六十五；《希麟音義》卷四；《受菩薩戒儀》；《釋氏要覽》卷上。

阿離耶（梵ārya，巴arya、ariya，藏ḥphags-pa）

又作阿離野、阿黎耶、阿梨阿、阿哩夜、阿略、阿夷。意譯聖、聖者、賢者、尊者、出苦者或遠惡。

此詞係對通曉諦理者之尊稱。如《龍樹菩薩勸誡王頌》稱龍樹云：「阿離耶那伽曷樹那菩提薩埵。」又，稱友於梵文《俱舍釋論》中，載有Aryājñatakauṇḍinya（聖阿若憍陳如）、Ārya-mahākāśyapa（聖摩訶迦葉）等名，皆冠有「阿離耶」之梵文Ārya。此外，師子賢之梵文《八千頌般若釋論》亦記有Ārya-nāgārjuna（聖龍樹）、Āryāsaṅga（聖無著）等敬稱。

經典中，亦多冠此語於經名之首者，如宋·施護所譯之《聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真實圓義陀羅尼經》；此外，梵文及西藏譯大藏經中，似此者亦有不少。

〔參考資料〕 《慧琳音義》卷四十二；《四分律疏飾宗義記》卷十（本）；《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷三。

阿羅漢（梵arhat，巴arahanta，藏dgra-bcom-pa）

聲聞四果之一，如來十號之一。指斷盡一切煩惱而得盡智，值得受世人供養的聖者。後世多用來指稱聲聞弟子之證得第四果位者而

言。又作阿盧漢、阿羅訶、阿羅呵、阿囉呵、阿黎呵或遏囉曷帝，譯作應、應供、應眞等。《俱舍論》卷二十四云（大正29·126b）：

「不還者進斷色界及無色界修所斷惑。從斷初定一品爲初，至斷有頂八品爲後，應知轉名阿羅漢向。即此所說阿羅漢向中斷有頂惑，第九無間道亦說名爲金剛喩定，一切隨眠皆能破故，先已破故不破一切，實有能破一切功能。諸能斷惑無間道中，此定相應最爲勝故。（中略）此定旣能斷有頂地第九品惑，能引此惑盡得俱行盡智令起。金剛喩定是斷惑中最後無間道，所生盡智是斷惑中最後解脫道。由此解脫道與諸漏盡得最初俱生故名盡智。如是盡智至已生時便成無學阿羅漢果。已得無學應果法故，爲得別果所應修學此無有，故得無學名。」

即謂於阿羅漢向斷色無色界修所斷惑，最後入金剛喩定而斷盡有頂地第九品惑時，盡智生即成無學阿羅漢果。又阿羅漢不僅限於聲聞，獨覺及佛亦可稱爲阿羅漢。如《成唯識論》卷三云（大正31·13a）：「阿羅漢者，通攝三乘無學果位。」

關於阿羅漢的語義，《大毗婆沙論》卷九十四云（大正27·487b）：「答應受世間勝供養，故名阿羅漢，謂世無有淸淨命緣非阿羅漢所應受者。復次阿羅者謂一切煩惱，漢名能害，用利慧刀害煩惱賊令無餘，故名阿羅漢。復次羅漢名生，阿是無義，以無生故名阿羅漢，彼於諸界諸趣諸生生死法中不復生故。復次漢名一切惡不善法，言阿羅者是遠離義，遠離諸惡不善法，故名阿羅漢。」

又依《大智度論》卷二所述，阿羅呵有殺賊、不生、應受供養三義。按arhan一語是語根arh（義爲「堪受」或「得作某事」）附上at而成arhat的單數主格，依據此義，故解作應供。然《俱舍論》卷二十四云（大正29·126c）：「此唯應作他事故，諸有染者所應供故，依此義立阿羅漢名。」又，《大乘義章》卷二十（末）以四義解阿羅呵：(1)佛應斷一切惡法，故名應。(2)如來應證寂滅涅槃，故名應。(3)如來應化一切衆生，故名應。(4)如來斷盡諸過，福田淸淨，應受物供，故名應供。《成唯識論述記》卷三（末）亦云（大正43·341b）：「阿羅漢者，此正云應。應者，契當之義。應斷煩惱、應受供故、應不復受分段生故。若但言應即通三義，故言如來應不言應供，若著供字唯得一義，便失二義。」

此三說皆解阿羅漢爲「應」義，而「應供」不過是其中之一義而已。至於《大毗婆沙論》等謂阿羅漢有殺賊或不生等義，可能是就俗語解釋而來。在印度俗語中，r通常分解爲ri，故arhan得轉作arihan，而arihan又可分解爲二：ari有「賊」或「敵」之義，han有「斬」之義。故arihan可解釋爲「殺賊」。又有解arhat爲aruhat，蓋aruhat乃由語根ruh（義作「生」）附上a，則有否定之意，亦即有「不生」之義。

依《雜阿毗曇心論》卷五、《俱舍論》卷五及卷二十五，有部將阿羅漢分爲六種。(1)退法阿羅漢：即遇有阻逆即易退失所得的阿羅漢。(2)思法阿羅漢：由於恐懼退失果位而常思自殺者。(3)護法阿羅漢：於所得果位恆加警惕而不致退墮者。(4)住法阿羅漢：不須提防退失，但亦不增進，而安住於果位者。(5)堪達法阿羅漢：更勤修練以求升進者。(6)不動法阿羅漢：已至頂位，不再退墮者。此六種乃依阿羅漢種性之利鈍所作的分別。前五者又稱「時解脫」，屬鈍根。第六又稱「不時解脫」，屬利根。

《中阿含》卷三十〈福田經〉、《甘露味論》卷上、《成實論》卷一〈分別賢聖品〉等，則於上列六種阿羅漢，另加慧解脫（由智慧之力斷除煩惱而得解脫）、俱解脫（定慧二障皆除）、無疑解脫（斷定慧二障，且通達一切文義而得四無礙），而成九種，稱爲九無學。《三法度論》卷中將阿羅漢分爲利根、鈍根、中根三種，又於利根中立住法、升進法、不動法三種，於鈍根分出退法、念法、護法三種，於中根分出慧解脫、具解脫、不具解脫三種。

◉附一：印順《成佛之道》第四章（摘錄）

頌文：「斷惑究竟者，名曰阿羅漢，畢故不造新，生死更無緣。」

解說：體見正法而斷了見惑的聖者，知見是絕對的正確了。但在一切境界上，愛染的力量還很强。所以可能進修停頓，或者再生人天，忘失本來。不過修惑是自然萎縮（如拔了根，樹皮會乾枯一樣），聖道的潛力一定會現起，一定會再向前進的。在這再進修中，無論是行住坐臥、衣食語默、毀譽得失、衰老病患、待人接物，在這一切境界上，能提起正念，時時照顧，不斷熏修，這能使愛染爲本的修惑，漸漸銷融淨盡。這是二果以來都是如此的。

證得初果或二果、三果，現生不斷進修；或是阿那含（三果）死後，生到上界，聖道現前，到了「斷惑究竟」淨盡的時候，就證第四果，「名」爲「阿羅漢」。阿羅漢也是梵語，譯義是「應」。意思說：這是眞正應受人天供養的聖者。或譯爲『無生』、『殺賊』，是說：到此階位，殺盡了一切煩惱賊，不會再有生死的生起了。總之，這是斷盡煩惱，斷盡生死的極果。所斷的煩惱，論師說是色無色界的修斷煩惱。佛在經中，總是說：『五順上分結斷，得阿羅漢。』五順上分結是：色貪、無色貪、掉舉、慢、無明。色貪、無色貪，是色界與無色界的貪染。掉舉、慢、無明，也應該是二界不同的。但修惑以染愛爲本，所以特約二界而分別爲二類。這五結，是使衆生生於上界的，現在也斷了，就斷盡了繫縛三界的一切煩惱。煩惱既斷盡了，那依煩惱潤生而感果的「故」業——從前以我見爲中心而造的業力，已經完「畢」而不再有效。又「不」會再「造新」業，所以未來的「生死」苦果，「更無」生起的因「緣」了。所以阿羅漢現有的生死身，到了壽命盡時，就『前蘊滅，後蘊更不生』，而入於不生不滅的無餘涅槃。——聲聞乘的進修，以此爲最究竟的果位。

頌文：「此或慧解脫，或是俱解脫，六通及三明，世間上福田。」

解說：經中說到阿羅漢，有六種、九種等分別，現在說二大類：「此」阿羅漢，「或」是「慧解脫」的，「或是俱解脫」的。俱解脫，就是定與慧都解脫的。要知道，定與慧，都有煩惱障蔽他，所以不能現起；如能現起，就從這些障礙而得解脫。經中時常說到：『離無明故，慧得解脫；離貪愛故，心（定）得解脫。』這是說：依慧力的證入法性，無明等障得解脫。以定的寂靜力，使貪愛等障解脫。如世間的外道們，也能離欲界煩惱（欲愛等）得初禪，離初禪煩惱得二禪……離四禪煩惱（色界煩惱——色愛等盡），得無色界的空無邊處定——離無所有處煩惱，得非想非非想定，但不能離非非想處煩惱，所以不脫生死。在佛弟子的修證上，如約少分說，都可說有這定與慧的解脫。如依未到定或七依定而發無漏慧的，斷見道所斷惑，都可說有此二義。但如約全分來說，就大大不同。如修到阿羅漢的，以慧力斷盡無明爲本——我見爲本的一切煩惱，那是不消說的，大家都是一樣的。如依定力的修得自在來說，就不同。如依未到定或初禪而得阿羅漢的，就於初禪或二禪以上的定障，不得解脫。就使能得四禪八定，也還不能徹底解脫定障。如能得滅盡定的阿羅漢，無論是慧是定，都得到了究竟解脫。約得到定慧的全分離障說，稱爲俱解脫阿羅漢。如慧證究竟而不得滅盡定，就稱爲慧解脫阿羅漢。生死苦果，依慧證法性而得解脫，所以定力不得究竟，也沒有關係。阿羅漢的定力，是淺深不等的，所以可分好幾類的。

俱解脫阿羅漢，不消說是能得「六通及三明」功德的。慧解脫的羅漢，凡能得四根本禪的，都能修發三明、六通。六通是：神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏盡通。神境通能變多爲一，變一爲多，隱顯自在，山河石壁都不能障礙他。入水，入地，還能凌空來去，手摸日月等。天眼通能見粗的又見細的，見近的又見遠的，見明處又見闇處，見表面又見裡面，尤其是能見衆生的業色，知道來生

是生天或落惡趣等。天耳通能近處遠處，聽到種種聲音。能聽了人類的不同方言，連天與鳥獸的語聲，也都能明了。他心通能知道他衆生心中所想念的。宿命通能知衆生前生的往因，作什麼業，從那裡來。漏盡通能知煩惱的解脫情形，知煩惱已否徹底斷盡。六通中的漏盡通，是一切阿羅漢所必有的。其餘的五通，要看修定的情形而定。這五通，不但佛弟子可以修發，外道也有能得五通的。雖然說六通無礙，但所知所見的也有廣狹不同，惟佛才能究竟。六通的前五通，是通於外道的，但三明是阿羅漢（三乘無學）所專有的。三明是：天眼明、宿命明、漏盡明。這就是天眼、宿命、漏盡三通，但在阿羅漢身上，徹底究竟，所以又稱爲明。天眼明是能知未來的；宿命明是能知過去的。漏盡明以外，特別說這二通爲明，就是對於三世業果明了的重視。阿羅漢有這樣的殊勝功德，所以是「世間」的上「上福田」，應受人天的恭敬供養。

頌文：「明淨恒不動，如日處晴空；一切世間行，不染如蓮華。」

解說：再舉兩個譬喻，來讚嘆阿羅漢的功德。

⑴證得阿羅漢果的聖者，智慧斷盡了煩惱，所以是「明」而又「淨」。在觸對一切境界時，可以「恒不動」來說明。阿羅漢的功德，有『六恒住』。在見色聞聲等六境起用時，恒常是：『不苦不樂，捨心住正念正智』，這就是不動。在觸對六境時，或是合意的，或是不合意的，但不會因此而起貪起瞋。一切利譽得失，在聖者的心境上，是不受外境所轉動，『不能妨礙心解脫慧解脫』。俗語所說的『八風吹不動』，就是阿羅漢的境界。這如經上說：『六入處常對，不能動其心，心常住堅固，諦觀法生滅。』經中曾有雲散日現的比喻：凡夫，如烏雲密布，完全遮蔽了太陽。證初果時，如烏雲的忽然散開，露出了太陽一樣。但烏雲太多，還在忽而遮蔽忽而顯現的變動中。雲漸漸淡了、散了，到末後，浮雲淨盡。阿羅漢的極明極淨，正「如日」光朗照，「處」在萬里無雲的「晴空」中一樣。

⑵證得阿羅漢的聖者，無論定力的淺深怎樣，在沒有捨報以前，總是生活在世間。一樣的吃飯、穿衣、來去；一樣的遊化人間，待人接物。他的身體，他的環境，還是世間的有漏法，還是無常苦不淨的。然而，阿羅漢生活在這世間中，却不受雜染的環境所熏變。所以他在「一切世間行」中，清淨「不染，如蓮花」一樣。

◉附二：木村泰賢著．歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第三篇第五章（摘錄）

夫後之阿毗達磨，以爲羅漢位爲極其高貴之物，殆爲常人所不能驟然企及者。雖然，據吾人所知，原始時代之羅漢位，決非似此高不可攀，其獲得此位者，須有極其艱辛之努力與克己，然既已得之，則決非如後來所擬議，雖屬肉體，亦爲超人之義。羅漢者，要爲開發心地，自明智言，則爲祛去對於吾人存在意義之一切疑念。自情意言，則不外指解放小欲望之自己。所謂自覺之當體，若以之配合於四果言，預流果者，要爲於四諦教所起「誠然如此」智的碻信之位，基此碻信，進行於制伏情意方面之過程，即爲一來與不還，最後結果，則爲由於自身之內部，湧出解放的自覺者，名阿羅漢，此即原始之義也。不寧唯是，此種經過，不必限於依次推進，其因於機根與熱心，而得超越解脫者，亦屬不少。今試舉四五例觀之，如佛陀最初教化之憍陳如（Kondañña）等五比丘之成羅漢，相傳僅歸佛後五日。目乾連亦僅歸佛後五日，舍利弗則歸佛後十五日。夫彼等不待論於歸佛以前，已積有修行，故一歸於佛陀，即成羅漢，要不過所謂畫龍點睛者耳。雖然，此外別無素養，而得急遽成羅漢者，亦不乏人。例如長者之子耶舍（Yasa）之成羅漢，祇歸佛後七日。又有不甚聞名之妙香（Sugandha）之成羅漢，祇歸佛後七日。又比丘尼如差摩尼（Sama）亦祇八日。善生女

（Sujāta）則見佛聞法，即得羅漢，歸家後得夫許可出家，遂得解脫。由此觀之，修行之進程，不必逐漸經過一切階級，實屬無疑。其間所謂見道與修道，斷八十八使之見惑，八十一品之思惑後方成羅漢云者，乃膠執之行法，恐得果羅漢之自身亦所弗知，故四果雖爲有階級之物，然依據原始佛教，要爲說明漸進者之進程，與以便誘引而設之大概標準，非如學校之年級制度，必須拘拘於此也。

是故雖爲羅漢，亦不限於長老耆宿，有老年尚不得成羅漢。而其中之青年少女，反早已達於此境界者，似此亦屬不少。例如爲僧伽典座（廚司）有名之達婆末羅（Dabbamalla）十六歲已成羅漢。跋陀羅（Bhadda）亦於極幼時出家，未幾即成羅漢，此爲歌詠中所自白（aññā）者。尤有如迦寂耶（Saṅkicca）者，相傳七歲出家，即於剃髮時，得成羅漢。此外例證尚多。綜之，凡斯傳說，其全部是否與事實之眞相相符，固猶有研究之餘地，然大要謂有年歲極輕之羅漢，則究不容疑。後代註釋家雖謂此爲前世已積有修行，其結果於今世成熟，然事實上固可謂爲羅漢者，不關於出家年歲之長短，與年齡之老幼，要多因於眞摯之程度，與根機爲如何耳。

然則羅漢之特徵爲何，自法相言，雖有種種，但如前述，要爲心境之開朗，即大悟之自覺，乃其最屬主要者。是故得羅漢果者，固爲繼續不斷之眞摯修養之結果，及其至也，概得謂爲依於爆發而然，即此至少亦爲內部伴隨於開朗，與更生之自覺。故得羅漢之遲速，一依於此爆發的自覺之遲速。而此爆發，又依存於修行之眞摯，且常須俟有一種機會爲導火線，苟不遇良好機會，就令內部有充分爆發之準備，如永久不得導火線，則終止於學地者，亦屬不少。試就多數佛弟子之悟道誌所言者考之，固爲饒有興味，然今以無暇及此，惟姑舉二三例而已。

阿難雖侍座於佛陀二十五年，然於佛之生前，竟不能得此種機會。相傳以第一次結集，不能參加，引爲慚憾，某夜起離僧牀，經行露地至曉，疲勞已極，欲再就牀，當其足已離地，頭未落枕之頃，忽霍然大悟，即成羅漢。後世雖說此爲離於行住坐臥之四威儀，而得開悟，實即不過於此時，導火線之機會適至耳。又佛弟子有優陟（Uttiya）者，初以戒行未全，難得解脫，嗣由佛陀教以「清淨其初」（tvaṁ adiṁ visodhahīti），即授與公案，當用功最力之時，忽罹疾病，然以努力眞摯，遂得開悟。更如師子比丘尼（Siha）者，因爲情欲所厄，七年空過，終難成道，緣茲悲憤，將欲自縊，當其一心結繫繩端之時，遂得大悟，而自白其欣悅。此外於顚地時而悟者，負傷而悟者，因獲心所愛悅之飲食衣服而得解脫者。例證甚多，今皆從略。最後若就佛陀之先例言之，其六年間之苦行雖非捷徑，實爲內部爆發藥之準備期，然若僅此，則導火線之機會尚不易至，故捨去之。而調補身體，端拱靜坐，專迴向於精神方面，此所以誘起古今來未曾有之大爆發也。即以轉心與身體之安靜兩事爲導火線，故佛陀之得以成道，仍爲不可不待有一種機會也。

要之，任爲何等機會——概爲極其眞摯之時——均爲修行最後之效果所表現。如所謂「得自由」、「煩惱滅盡」、「得不死」、「接於久遠」等，均爲自覺所表現者是也。又如短期間而爲羅漢之人，恐係由於其眞純之心，絕對依憑佛陀與其教之結果，爰急速而得此爆發的自覺，至其中由於多年之修養，漸次進至其境界，不隨伴於特別之大自覺。以至其域者，固亦有其人，但伴隨於爆發的自覺者，實十中八九，且此爲成羅漢之自覺的特徵亦不容辯。佛陀之所以爲大教主，即在示弟子輩，以自行於內部製造貯備其爆發藥之方法，同時窺見導火線之機會。又極敏捷，適應其根機，而種種提撕之，使能及早爆發，如所謂他心通者，殆即指窺見此根基之敏捷爲主。佛陀舉示種種道行之德目與觀念法，如前所述，亦不外用爲適應種種之根機，而爲其爆發之製造法，暨對此

爲導火用之公案耳。

如上，對於羅漢果之見解倘屬不誤，則羅漢云者，畢竟如禪宗一派所言，不外爲開悟人之義，是故禪宗始終所陳述之開悟，自外表言，仍爲横眼豎鼻者，決非謂與其他不爲羅漢之佛弟子有特別之殊異，以羅漢於外表亦爲超人者，實爲誤於表徵其內部自由之記事，決非契於歷史的事實之考察法，不寧唯是。自內部言之，雖同謂爲經過自覺之爆發，然其間事實上，嘗有淺深大小之差，亦不容諱。是故凡得羅漢位者，苟僅爲肉體，則仍當依於基此之執著，一時再呈退轉之狀，要亦不可不容認。蓋雖爲聖者，苟非志行極其堅卓之人，往往不免於所謂著魔，此乃古今東西宗教史所告吾人者。迨後法相問題中之所謂羅漢是否退轉，寖至成爲各派間之問題，亦實權輿於此種事實，但據吾人所見，則以認爲亦有退轉者，似屬至當。夫已得一次大爆發，與全未開悟之人有別，其恢復亦較易，自不待言，然偶於某時處，一時回歸於如凡夫之狀態者固亦有之，尤其爆發較淺之人，乃爲當然之事實。厥後大衆部門徒主張所謂五事說，至釀爲教團之爭議。其中之四事，爲關於羅漢者，即如其所說：(1)雖爲羅漢，睡眠中亦漏出精液。(2)羅漢亦有不知之事。(3)羅漢亦有關於自覺之疑。(4)須依於他之證明，方注意於自己爲羅漢。惟上座部門徒，則以此種主張汚蠖羅漢之神聖，極端反對。據吾人所見，法相問題姑置勿論，若以之爲事實問題觀之，寧謂此項主張，實爲契於歷史的羅漢之事實。蓋爲羅漢者若有肉體，則生理現象之遺精亦當有之。所謂開悟者，畢竟不外爲安心立命之自覺。自知識言，尚有未知之事件，亦何待言。又爲羅漢者之通例，雖謂基於自覺，然若爲鈍根之漸進者，用須依於其他上位者之證明，始生爲羅漢之自覺，亦屬不誤。上座部門徒之反對者，僅以上上羅漢爲標準，可謂過事拘泥羅漢之形式資格，缺乏洞察現前事實之明智，此所以羅漢悟後之修行，甚屬切要者。由實際言，自佛子以及諸大弟子等，原不以一度爆發爲滿足，故其後仍繼續修行不怠。蓋爆發的自覺，畢竟以通過眞正聖者之關門爲止，因欲以之爲眞正常住不斷之自受用三昧，固須更從事一段二段三段之工夫，故同稱爲開悟之佛弟子之羅漢，亦有大小種種之類別（迨後分爲堪達、退法等種種羅漢之類別）。此雖由於其人之個性與根機，然實多依存於其悟後，有無修行之存心，此實當弗忘者。又凡於幼年時代開悟之男女，其後聲譽不彰，與踪跡不詳者較多，殆亦以聞道太早，反有害於大成也。

由此以譚，吾人所主張之意義，決不以成就羅漢爲容易之業，蓋已屢屢言之，其至於此者，概須有非常之努力與熱心，即屬極下品之羅漢，於其內部生活，亦當謂曾與絕對的生命大靈光相接，爲體驗更生自覺之人也。況爲上位羅漢，其境界之崇高，終非未經體驗者所能想像。但於讚歎之餘，遂以彼等爲超越人類，奉之若神明，以爲迥非吾人所能企及，則亦顯非歷史的事實，此所以特一陳其人類性也。

◉附三：巴宙〈論巴利佛典中的阿羅漢〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑩）

誰可以做阿羅漢？

當佛陀在世的時候，人們的善根深厚，一經佛之指點即能看破塵緣，專心修學，直詣果位。其大弟子們如迦葉、阿難等獲得了「阿羅漢」果位當然是毫無問題，連爲惡多端的大盜鴦掘魔（Aṅgulimālya）——彼未被佛開化以前，他想完成一串用一〇八個手指做成的花圈來戴在他的頸上，以表示他的勇敢與殘酷。他已有了一〇七個手指，只缺少一個，於是他向釋迦佛身上打算盤，來完成其一〇八之數。很幸運的是他被佛感化，出家修道而證得聖果——也可以成「阿羅漢」。換言之，當時成阿羅漢的人很多，差不多有「人皆可以爲堯舜」的趨勢。爲了這樣，一位有希臘血統而在北印度建國的彌蘭王（King Milinda）詢問那先比丘（Nāgasena）：是否在家居士有成阿羅漢的可能？後者作了肯定的答覆。但有一個條

件，那即是，當居士成阿羅漢那一天，如果他不當天出家，他即有去世的危險。對於居士成阿羅漢的事，在早期的巴利佛典裏，是未見記載。且在家居士多俗務牽累，如欲完全脫離塵垢，在事實上是不可能。這樣說來，能證阿羅漢果的人，大多是來自出家僧團了。

但是，自從佛陀去世之後，佛典中記載成「阿羅漢」的事，日見其少。這不獨是印度爲然，連號稱爲保持原始清淨上座部佛教的錫蘭也好像是沒有多大例外。不過據錫蘭佛教史如《大史》（Mahāvaṁsa）與《島史》（Dipa-vamsa）的記載，他們認爲第一位將佛教傳至錫蘭的大德摩醯陀尊者（Mahinda，他是印度阿育王的兒子）確是一位阿羅漢。他感化了當時的錫蘭國王天愛善見帝須（Devānaṁ Piya Tissa）及全國上下去皈依佛教，及樹立僧伽。至於今日錫蘭仍爲西南亞南傳佛教的重鎮。在錫蘭Mehintala地方有他坐禪的石窟及其他遺蹟，每年善男信女絡繹於途往該地朝拜以誌敬仰。

此外於五世紀之初，中國法顯大師曾朝禮師子國（錫蘭）。在他的《佛國記》，或《高僧法顯傳》裏，他記載了兩則與阿羅漢有關的事，今摘錄於下：「城南七里有一精舍名摩訶毗可羅（Mahāvihara），有三千僧住。有一高德沙門戒行清潔，國人咸疑是羅漢。臨終之時王來省視，依法集僧而問：『比丘得道耶？』其便以實答言：『是羅漢。』既終，王即按經律以羅漢法葬之。於精舍東四五里集好大薪，縱廣可高三丈餘，高亦近爾（中略）法顯至，不及其生存，唯見葬。」這可見在五世紀之初，錫蘭仍有比丘證得阿羅漢果。其第二項爲：「無畏精舍東四十里有一山，山中有精舍支提，有三千僧，僧中有一大德沙門名達摩瞿提（Dharmakirti），其國人民皆共宗仰，住一石室中四十許年，常行慈心，能感蛇鼠，使同止一室而不相害。」這裏法顯雖然未明白指出他是一位阿羅漢，但觀其道行高深，雖不中不遠矣。

從五世紀初至於今日已快近一千五百年了，各種記載中從未談及有人成阿羅漢之事，是不是因爲時當「末法」，人欲橫流，人們大多數是既少善根，復多惡見，其舉止思維，在在皆違背聖教。在如此情況之下，若不墮地獄已算幸事，那能有機會去成「阿羅漢」。

阿羅漢與菩薩

上來已略將巴利佛典所涉及阿羅漢之各方面加以申述，我們知道一位阿羅漢是「諸惡不作，衆善奉行」，外修身而內修心，淑世化人，爲社會樹立良好道德楷模的「善人」。他遠離城市，隱居森林，過著清淨淡泊的生活，朝夕凝心禪寂，希求最高果位而證「涅槃」。釋迦牟尼佛本人實可稱爲此「阿羅漢」理想的代表者。後來大乘佛教興起，「菩薩」之救世思想遂遮掩了「阿羅漢」的美德。此在佛教發展史上或許爲應有的過程，無可厚非。但如只有「菩薩」思想而無「阿羅漢」之美德與梵行爲之作基礎，那正好像在空中去建築樓閣，毫無根據，其成功應不可能。若能將此兩項理想合而爲一，以「阿羅漢」道以修己，用「菩薩行」以救世救人，我們相信這應是釋迦佛建立佛教的根本思想。處今日世界思潮轉變之際，一切皆趨於科學化、理智化，「菩薩」與「羅漢」思想如人之左右手，去一不可，若相攜而行則互有助益。古時之「呵責小乘」之談，應已成過去。因此，我人甚希望一般注意佛學發展的人們，應將佛教的教義加以重新認識，重新估計，不要標榜門戶，入主出奴，也不要對某一時期、某一地域或某一宗派的佛教加以歧視，應以平正公允的態度，擇取其長而發揚之。這樣，則佛教前途及學術前途是會有無限光明的。

上來已略將「阿羅漢」之各方面加以解釋，讀者或許對此名詞有了較深一層的認識。同時我們知道去成「阿羅漢」實等於證「涅槃」，那並不是一件很容易的事。但孟子說：「人皆可以爲堯舜」，去試一試又何妨！

◉附四：藤田宏達著．依觀節譯〈在家阿羅漢論〉（摘譯自《結城教授頌壽紀念佛教思想史論集》）

大乘佛教的特色之一，是認爲在家人與出家人同樣可以實現佛教的究極理想。亦即大乘佛教認爲菩薩雖有出家與在家之別，出家菩薩且較在家菩薩殊勝，但是就證得無上菩提而言，兩者並無差別。然而，在部派佛教中，對於在家人是否能與出家人同證，大都持否定的看法。

據巴利上座部《論事》所載，部派佛教中有北道派（Uttarāpathaka）以長者子耶舍等三人證解脫之事例，而主張「在家者可得阿羅漢」。然對此論點，巴利上座部以《中部》第七十一經〈Tevijja-vacchagotta-suttanta〉難之。在該經中，佛云：「在家者不斷在家結縛，身壞命終，無苦之滅。」又，巴利《彌蘭陀王問經》載有「在家而達阿羅漢者有二道，一爲即日出家，一爲即日入般涅槃。」而有部《大毗婆沙論》卷四十六載：(1)在家者若不出家，不得阿羅漢；(2)在家者縱使先證阿羅漢，於其後亦必須出家。

此外，《佛所行讚》第九章〈王子之探求〉（Kumārānveṣaṇa），亦經由悉達多太子之口而謂在家者不可能獲得解脫，概言之，部派佛教是不同意此一論點的。此中，值得注意的是，前引巴利上座部雖引《中部》第七十一經以駁斥北道派的論點；然而對其所引事例卻避而不論。因此，可以說基本上巴利上座部還是承認北道派所引之事例。

若對原始佛教經典加以檢索，當可發現若干支持在家阿羅漢論之經說。茲試揭數則如次：

(1)巴利《增支部》六．一一九至一二〇，揭示二十一名在家人。此二十一人成就六法（即對佛法僧不壞之淨信、聖戒、聖智、聖解脫）。

(2)《中阿含》卷三十八佛告鸚鵡摩納都題子云（大正1．667a）：「若有在家及出家學道，行正行者必得善解，則知如法。」與此類似的經教，佛亦曾爲比丘述說。此載於《雜阿含》卷二十八第七五一經。此中之「正行」大抵可視爲解脫或趣向解脫之道。據此可知，佛爲出家衆所說者亦可爲在家衆說，兩者在行正行上並無差別。又，與此上所引《中阿含》相當的經文，爲《中部》第九十九經〈Subha-sutta〉；與《雜阿含》相當的經文爲《相應部》四十五．二十四。

(3)《雜阿含》卷三十四第九四六經，婆蹉白佛言（大正2．247a）：

「瞿曇！若沙門瞿曇成等正覺，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷（中略）服習五欲，不得如是功德者，則不滿足。以沙門瞿曇成等正覺，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷修諸梵行，及優婆塞、優婆夷服習五欲而成就爾所功德故，則爲滿足。瞿曇！今當說譬。佛告婆蹉，隨意所說。婆蹉白佛，如天大雨水流隨下，瞿曇法律亦復如是。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若男若女，悉皆隨流，向於涅槃，浚輸涅槃。」

此中，不僅謂在家、出家同得成就，且謂出家、在家修諸梵行，趣向涅槃。與此經說相當的有《中部》第七十三經〈Mahavaccha-gotta-suttanta〉、《別譯雜阿含》第一九八經。

(4)《雜阿含》卷四十一第一一二二經（大正2．298b）：「彼聖弟子已能捨離有身顧念，樂涅槃者，歎善隨喜，如是難提，彼聖弟子先後次第教誡教授，令得不起涅槃，猶如比丘百歲壽命，解脫涅槃。」此段經文係佛爲釋氏難提所說。與此相當的記載，於《相應部》五十五．五十四中亦可見及。

按原始經典中，對在家人的基本教說，雖是施論、戒論、生天論，卻不能認爲爲在家人所說者僅止於此。而且一般而言，對出家者與在家者的教說雖有差別，但絕不能說對出家者的教說，絕不可能不爲在家者宣示。可以說在佛教之本來教說之前，在家與出家者是平等的。

又，一般以在家人縱使證果，亦以第三果

爲限，絕不能得第四阿羅漢果；然而此四沙門果說，應是成立於原始經典發達之後，故不能以此代表原始佛教之本來立場。此外，原始經典縱然一再强調在家衆係享受諸欲者，謂居家生活多穢，爲結縛所覆，然而幾乎不見有明說在家者不能得涅槃的經文。前引巴利上座部所引《中部》第七十一經並無與之相當之漢譯，或許係巴利上座部所增補。因此，可以說原始佛教並未否定在家者可證涅槃解脫，而此一立場直至大乘佛教才被明確化。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十八；《善見律毗婆沙》卷四；《雜阿毗曇心論》卷二；《法華義記》卷一；《法華經文句》卷一（上）；《法華義疏》卷一；窺基《阿彌陀經疏》；《成唯識論》卷三；《法蘊足論》卷二；道端良秀《羅漢信仰史》；早島鏡正《初期佛教と社會生活》；Narada《The Buddha and His Teaching》。

阿蘭若（梵araṇya，巴arañña，藏dgon-pa）

比丘的住處。又作阿練若、阿蘭那、阿蘭拏、阿練茹、阿蘭攘，略稱蘭若、練若。意譯無諍、無諍聲、無諍行、空寂，或最閑處，爲森林、原野、沙磧等之義。即距離村落或城市一拘盧舍乃至半拘盧舍處。由於離聚落不遠，僧衆、信徒往來不困難，又因不近村，故最適宜修梵行。《大日經疏》卷三云（大正39・616a）：「阿練若，名爲意樂處，謂空寂，行者所樂之處。或獨一無侶，或二三人，於寺外造限量小房，或施主爲造，或但居樹下空地，皆是也。」

《有部毗奈耶》卷二十四云（大正23・756c）：「在阿蘭若住處者，去村五百弓，有一拘盧舍名阿蘭若處。」拘盧舍（krośa）譯曰「聲」或「鳴喚」。指牛之鳴喚聲或鼓聲可聽聞之距離。然而，由於土地有平地或山地等之別，音響所達之距離有異，故一拘盧舍之長度並不一致。《俱舍論光記》卷十三載，「阿」言無，「練若」名喧雜。《玄應音義》卷二十三謂：「阿，此云無。練若，有兩義。一曰聲，謂無人聲及無鼓譟等聲；二曰斫，謂無斫伐等諠鬧。雖言去聚落一俱盧舍爲阿練若處，亦須離斫伐處也。」

又《慧苑音義》卷上認爲阿蘭若有三種：(1)達磨阿蘭若（dharmāraṇya，諸法本來湛寂），(2)摩登伽阿蘭若（mātaṅgāraṇya，即墳場），(3)檀陀迦阿蘭若（dandakāraṇya，指沙磧處）。至後世，阿蘭若一語與梵刹、精舍等詞混用，被用作寺院的別稱。

〔參考資料〕《薩婆多毗尼毗婆沙》卷五；《大毗婆沙論》卷一三六；《十住毗婆沙論》卷十六；《大乘義章》卷十五；《慧琳音義》卷二、卷五。

阿比羅提(梵abhirati，藏mṅon-par dgaḥ-ba)

阿閦佛之淨土名。又作阿維羅提。意譯妙喜、妙樂、甚樂、歡喜。「阿比」（abhi），爲無比或殊勝之義；「羅提」（rati），係自「喜」（ram）之義轉來之語。依《阿閦佛國經》卷上〈發意受慧品〉所述，東方過去千佛刹，有阿比羅提世界，大目如來住其土說法。其時有阿閦菩薩就大目如來受記，後成佛，現在阿比羅提世界。

《阿閦佛國經》〈善快品〉述及此世界之功德莊嚴，其地平正，無山陵溪谷等，足踏地面則陷下，舉足則又還復如故。有樹木，常生花實，人民皆從樹取五色衣被著之。國中無三惡道，人則無惡色者、醜者，亦無淫怒癡、及牢獄拘閉之事，或衆邪異道，且無風寒氣三病。人所食之物，隨所念而自然現前。起臥之處，係以七寶爲交露精舍，七寶爲床。女人之德則如天女，無有女人之過，妊身產時安穩無苦。國中無王，唯有法王阿閦如來佛。亦無日月光明照明，而有阿閦如來之光明常照三千大千世界。

〔參考資料〕《大寶積經》卷十九〈佛剎功德莊嚴品〉；《悲華經》卷四；《道行般若經》卷六〈怛竭優婆夷品〉；《維摩經》卷下〈見阿閦佛品〉；《法華經》卷三；窺基《阿彌陀經疏》；《翻梵語》卷八；印順《淨土與禪》。

阿王老藏（1601～1687）

清代喇嘛僧。燕京西山人。俗姓賈。幼稟超穎。十歲時，由父母送至崇國寺爲沙彌。年十八，即受具足戒。參遊講肆，遍聆奧機。順治十年（1653），應詔入都。十六年上主五台，總理番漢經典。於舊時所譯，多所訂正。康熙十年（1671）年逾七十，退居頤養。日以禪誦課心，長坐不卧。二十二年秋，聖祖幸臨五台山，御書題賜，號爲「清涼老人」。二十六年二月晦日集衆，告以十日當去，誡衆勉力修持，勿令墜失。且囑葬禮勿沿世習，唯供齋濟貧是要。至三月九日，端坐而化。享年八十七。

◉**附：〈清涼老人阿王老藏塔銘（節錄）〉**（摘錄自張羽新《清政府與喇嘛教》）

皇清大喇嘛清涼老人，法諱阿王老藏，俗姓賈氏，燕京之西山人也。甫十齡，父母送崇國寺爲沙彌，十八受具。老人幼稟超穎，度越衆流。習學韋陀典，兼究瑜伽教。青蓮舌本，謝腥腐於所生；黃梅慧根，悟眞如於獨覺。禮爍迦千變之座，覺智莚之頻開。參金剛四句之元，證眞空於不壞。自此，番漢經書，一目俱了。參遊講肆，遍聆奧機。至於三密護身，壇儀悉練。五部印契，宣導咸推。未幾，父母、本師相次謝世，哀毀薦度，並獲上生。順治癸巳，西天上士，赴詔入都。老人與同壇五人，攝齋受戒。上士忽諦視曰：「此中有一五台主人。」衆皆惘然莫測所謂。洎順治己亥，老人果以兼通番漢膺選，乘傳上主五台，總理番漢事務，食俸台邑。洵哉，上士先覺之言，非偶然也。自老人涖止茲山，乳寶重流，荊條復茂。建道場以報國，捐俸入以施貧。食堂駢集，覺路洪開。經藏缺而必補，供設凋而備修。生平不設衣鉢，飄然無所繫戀。以慈濟爲心，以清勤爲行。以空諸所有爲正觀，以一切平等爲應緣。乘五衍之軾而拯溺逝川，開八正之門以大庇交喪。內翰繆彤中，行李嘉猷，假道台嶽，一見皈依。玉帶山門之鎭，雲天瓶水之吟，今古一揆，夫豈漫爾。比歲赴覲闕廷，欽承天問，妙諦微幾，協皇情而嘆賞不置。殊禮異數，膺特眷而錫賚有加。迨康熙辛亥，年逾七十，退居頤養。日以禪誦課心，長坐不卧。業華嚴千部，繙大藏一週。經功迴向，上福九重，德願弘深，下普萬姓災憂，雲漢露跣而禱切蒼穹雨足，郊原唄誦，而慶交黎庶。癸亥秋，聖駕幸山，御筆題賜爲『清涼老人』。宸藻流輝，焜耀千古。老人涖山二十八載，蔭法雲於眞際，火宅晨涼。曜慧日於康衢，重昏夜曉。宗風丕振，祖庭用光。座下法嗣，雲礽不替。老人於丁卯二月示寂。至晦日，集衆告以大限，十日當去。遺誡徒衆勉力修持，勿令墜失。且囑喪禮毋得沿襲世俗，惟供齋濟貧是要。屆期，中夜索浴，口誦佛號不絕，端坐而化。蓋三月朔九日也。老人生於明萬曆辛丑三月二十二日，寂於康熙丁卯三月初九日。春秋八十七，僧臘六十九。蒙聖恩賜金修營喪事。於四月二十七日發龕闍維，卜塔於鳳林谷。是日，設闔山齋，濟貧四千餘人。會送者，緇素鱗集，悲林谷。爲之銘曰：台峯有融兮緊維師之功兮。師來台峯，浴象躍龍。師去台峯，噎鐸淒鍾。台峯不騫兮，師也不沒。台之峯、鳳之谷，秋月與明兮春山與綠。

賜進士第、戶部左侍郎、加一級蔣弘道撰文。

〔參考資料〕 印光《重刻清涼山志》。

阿奴波村（梵Anupriyā，巴Anupiya）

古印度之地名。又作阿㝹夷土、阿奴夷、阿㝹、阿蔴風。意譯「小」。爲阿奴拉之聚落，位於阿奴摩河（Anomā）沿岸。釋尊在阿奴摩河畔落髮，往阿奴毗耶村捺樹林（Ambavana）止住七日之後，復往王舍城（Rājagaha）。據《法句經註》（Dhammapada aṭṭhakatha）卷一所述，釋尊成道後歸迦毗羅衛國，未久即離國而至此捺樹林止住。當時曾有跋提（Bhaddiya）、阿㝹樓陀（Anuruddha）、阿難陀（Ananda）、婆咎（Bhagu）、

金毗羅（Kinbita）、提婆達多（Devadatta）、優波離（Upali）等七人在此出家。

〔參考資料〕《五分律》卷三；《四分律》卷四。

阿奴律陀（梵Anawrahta，巴Anuruddha）

緬甸蒲甘王朝（Pagan）的創建者。與莽應龍（Bayinnaung；1551～1581在位）、阿瑙帕雅（Alaungpaya；1752～1760在位），被稱爲緬甸「三大民族英雄」。又由於其對佛教的大力護持而被尊稱爲「緬甸的阿育王」。他是混修恭驃（Kunhsaw Kyaunghpyu）之子，即位後，首先統一羣雄割據的局面，先後征服了南部的打端（Thaton）、西部若開族（Akyab）的阿拉干王國，並與北方的南詔國維持和平均勢，爲蒲甘王朝奠定了二四三年（1044～1287）的基業。當時王朝的領域，北起八莫（Bhamo），南濱大海，東部統領撣族諸部，西臨北阿拉干，爲緬甸最早統一的王國。

除了擴張領土之外，阿奴律陀也開鑿運河、振興農業，使緬甸成爲米糧之國。此外，其文化、宗教上的革新，更是緬甸史上前所未有的。由於打端得楞族高僧阿羅漢（Arhan）的影響，阿奴律陀熱忱護持佛法，定佛教爲國教，尊阿羅漢爲國師，使上座部佛教盛行全國；更爲「三藏」及「佛舍利」征伐打端，攜回各種經典及文物，並迎請打端戒律莊嚴的上座部僧侶及工藝家。

其後，阿奴律陀又依阿羅漢的建議，派遣僧團前往錫蘭，迎請錫蘭佛教完備的三藏，與打端的巴利三藏對照校訂，重新抄寫一部新的三藏。更興建莊嚴宏偉的「三藏經樓」（Tripiṭaka Library）供奉各種藏經。此外，阿奴律陀也在各地興建佛塔佛寺、塑造佛像。蒲甘著名的「瑞大光佛塔」（Shwezigon Pagoda）即是此時（1059年）開始興建的，到三十年後康吉達王（Kyanzittha）時代才告完工。在文化方面，阿奴律陀以蒙文及驃文爲基礎，創造了緬甸文字。

凡此種種，不僅開創了蒲甘王朝興盛的局面，也使它成爲南傳佛教文化的中心。阿奴律陀在位三十四年去世，由太子修羅（Sawlu）繼位。

〔參考資料〕淨海《南傳佛教史》第二篇第二章〈蒲甘王朝時期的佛教〉；G. E. Harvey《History of Burma》。

阿吒力教

雲南大理白族的佛教信仰。係與雜密頗爲近似的佛教支系。「阿吒力」即「阿闍梨」一詞之另譯。又譯爲阿拶哩、阿折里耶等，意指「軌範」、「導師」，故又稱「師僧」或「軌範師」，白族語則稱之爲「師主薄」。在白族之宗教信仰中，阿吒力是可娶妻生子的祭師，採子孫相襲制。

西元八、九世紀，密教盛行於印度南方，當時即有阿吒力前往大理傳布密教。南詔保和十六年（839），阿吒力贊陀崛多抵達南詔。勸豐佑封其爲國師，並以女弟妻之。此後，阿吒力即藉南詔上層統治階級的政治權力和金錢布施，大修佛寺，塑佛像，吸收白族信徒。密教因而蓬勃發展，而阿吒力也成爲南詔、大理的歷代國師。

南詔中期以後，王室成員具歸依佛法，百姓亦多虔敬三寶。在蒙世隆統治南詔時，曾建大寺八百，謂之蘭若；小寺三千，謂之伽藍。寺宇遍於雲南境中，百姓皆以佛教爲首務。此外，隆舜嘗以黃金八百兩，鑄文殊、普賢二像，供於崇聖寺。南詔之後，大長和國王鄭實嗣鑄佛萬尊，爲殺害南詔王室八百人而懺悔。大理國段思平得國後，也歲歲建寺，鑄佛逾萬尊。段氏皇帝曾有不少出家爲僧者。大理國之官員，上至相國，小至小吏，無一不是選自佛教徒。

元滅大理之後，阿吒力在白族上層社會之勢力漸次減弱，但在農村依然盛行。阿吒力曾號召各族人民，反抗元、明統治者，因此，明太祖曾禁止傳教。後又取消禁令，並設阿吒力

僧綱司管理宗教事務。明成祖又嘗敕令大理之北湯天地方之阿吒力至北京爲其祈福消災；但至淸代康熙時，又取消阿吒力僧綱司的設置。

阿吒力的主要工作是爲人禳災祈福、驅邪治鬼、主持念佛會及喪葬儀式。作爲「壇主」之阿吒力，自淸·康熙之時起，須由縣僧正司爲其上奏，取法名。若無合法身份，則不能爲民衆做法事。現今阿吒力教已告沒落，世襲之阿吒力多已轉業爲農。念經則成爲世代相傳的副業。

〔參考資料〕 藍吉富編《雲南大理佛教論文集》。

阿地瞿多（梵Atikūṭa）

漢譯無極高，中印度人，深通五明、三藏。因欲宣揚佛法，攜帶很多梵本從中印度來華，於唐·永徽三年（652）正月到長安。他來華的時間在玄奘遊學印度歸來之後。這時大唐國威遠振，國內佛法興盛，印度高僧陸續前來，阿地瞿多也是應時而來的一人。他到長安以後，唐高宗（李治）很重視，特下勅安置在大慈恩寺。這時玄奘正在慈恩寺翻譯《俱舍論》和《集論》。後來沙門大乘琮等十六人、英公徐勣、鄂公尉遲敬德等十二人，又請阿地瞿多到慧日寺的浮圖院建立「陀羅尼普集會壇」。沙門玄楷等遂力請阿地瞿多翻譯他的「法本」。於是他就在慧日寺中從《金剛大道場經》中撮要抄譯，集成《陀羅尼集經》十二卷，由沙門玄楷筆受。同時有中印度大菩提寺僧阿難律木義師、迦葉師等在經行寺（與慧日寺同街）譯出《功德天法》（阿地瞿多參譯），也編在《陀羅尼集經》第十卷中，未另流通。又本經第三卷所收《般若無盡藏陀羅尼》，文末註明爲伐喇耶思蠅伽法師所譯，也未單行。阿地瞿多這次關於祕密經典的傳譯也影響了同時的玄奘譯經的品類。就在《陀羅尼集經》譯出的同一年（654）九月，玄奘在譯完《俱舍論》和《順正理論》之後，也連續地翻譯了很多種陀羅尼；從經文的內容看，似乎都屬於《金剛大道場經》的同一個系統。

阿地瞿多譯經以後的蹤迹無考。他的受法弟子當時有玄楷、大乘琮等人，以後傳承情況也不明。到唐·貞元二十年（804）台州國淸寺惟象傳阿地瞿多法系的「大佛頂大契曼荼羅行事」於日本·最澄。次年五月五日，最澄又在明州開元寺法華院從靈光受「軍荼利菩薩壇法」，又從鄮縣檀那行者江祕受「普集會壇」並「如意輪壇」等法。靈光和江祕也屬阿地瞿多的法系。這一法系以後即在日本台密一派中代代傳習。（郭元興）

阿字五轉

密教用以表示行者開顯菩提心之次第的用語。即印度悉曇字之「阿」字，依音韻上有a（阿）、ā（長阿）、aṃ（暗）、aḥ（惡）四種轉化，合此四點而作aṃḥ（噁）字，爲大日之種子，以此總別五點配於發心、修行、菩提、涅槃、方便究竟等五德，以說明行者修行的階段，此稱阿字五轉。《大日經疏》卷十四云（大正39·722c）：「又此阿有五種，阿、阿（長）、暗、噁、噁（長）。（中略）如從阿字一字即來生四字，謂阿是菩提心，阿（長）是行，暗是成菩提，噁是大寂涅槃，噁（長）是方便。」

《大日經》以阿字爲本有淨菩提心之體，以此義配合阿字字音的轉化，而將行者開顯菩提心之次數衍爲五種。就中，發菩提心稱爲發心；修三密之行稱爲修行；修行圓滿而獲得自證之果德，稱爲證菩提；以果德圓滿而證入不生不滅之理體，稱爲入涅槃；具足自證化他之萬德，隨機而利物，到達三平等之位，稱爲方便究竟。

此五轉可統論《大日經》一經之大意，而《大日經》之大意不出因、根、究竟三句，因此古來多以此三句配合五轉，謂發心爲因，中間三項爲根，最後之方便爲究竟。或以發心爲因，修行爲根，後三者爲入於佛果之心，此係屬佛果究竟之義。

〔參考資料〕 《大日經》卷一〈具緣品〉；《三

種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》；《佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界祕密三身佛果三種悉地真言儀軌》；《大日經疏》卷十二、卷二十；《祕藏記》；《祕藏記私本鈔》卷四；《五輪九字明祕密釋》。

阿伽陀藥（梵agada）

阿伽陀，又作阿揭陀、阿竭陀。意譯無價、無病、普去。亦稱不死藥或丸藥。據《慧苑音義》卷上所載，服此藥者，身中諸病普皆除去，故稱普去。又服此藥後，更無有病，故亦稱無病。《慧琳音義》卷二十五亦云（大正54・468c）：「阿云普，竭陀云去，言服此藥普去衆疾。又，阿言者無，竭陀云價，謂此藥功高，價直無量。」關於此藥之製法，《陀羅尼集經》卷八云（大正18・854b）：「取囉娑善那，人莧菜根，各取二兩，粳米泔汁及蜜共和爲丸訖，誦前心呪二十一遍，分爲小丸，大如梧子，如法服之，其病即差。此名阿伽陀藥。」

《不空羂索神變眞言經》中，有〈蓮華頂阿伽陀藥品〉、〈普遍輪轉王阿伽陀藥品〉、〈廣大明王阿伽陀藥品〉、〈神變阿伽陀藥品〉等諸品，皆說阿伽陀是眞言加持的靈藥，並述及其藥味、藥法及德益。此外，經論中常以此藥之靈效比喻法之妙益。如新譯《華嚴經》卷十三〈菩薩問明品〉云（大正10・67c）：「如阿揭陀藥，能療一切毒，佛福田如是，滅諸煩惱患。」

〔參考資料〕《玄應音義》卷二十三；《翻梵語》卷十；《翻譯名義集》卷三。

阿尾奢法

眞言祕法之一。是請求天神下降，遍入人之肢體，使其人說出未來吉凶成敗的法術。猶如民間信仰中，藉扶乩、靈媒所行之法術。阿尾奢，梵名aveśa，音譯又作阿毗舍、阿尾捨、阿尾舍、阿尾賒，爲「遍入」之義。

《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》云（大正21・329b）：「若欲知未來事者，當簡擇四五童男或童女，可年七八歲，身上無瘢痕黶記，聰慧靈利，先令一七日服素食或三日食。（中略）沐浴，遍身塗香，著淨衣，口含龍腦豆蔻。持誦者面向東坐，身前以白檀香塗一小壇，可一肘量，令童女等立於壇上，散花於童女前，置一閼伽爐，取安息香，以大印眞言加持七遍，燒令童女熏手，又取赤花加持七遍，安童女掌中，便以手掩面，則持誦者結大印。（中略）誦眞言。（中略）則彼童女戰動，當知聖者入身。（中略）必速應驗，問未來善惡一切災祥。」又，《蘇婆呼童子請問經》卷中，稱此法爲「鉢私那」，其文云（大正18・728a）：「若念誦人問下鉢私那者，應當如是法請召，所謂手指或銅鏡及清水橫刀燈焰寶等，虛空尊像童子眞珠火聚石等，於如是處，鉢私那下者，請召來已，當即自說天上人間，及過去未來現在，超越三世善惡等事，一一具說。」《宋高僧傳》卷一載，金剛智三藏曾在宮中呪縛二個七歲的女童，而由冥界中招回公主的靈魂。此外，由《元亨釋書》中，可知日本無動寺的相應法師曾在宮中修阿比舍法咒縛二童子，而園城寺的行尊也曾在宮中修此法。

〔參考資料〕《瑜祇經》卷下；《不動使者陀羅尼祕密法》；《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌》。

阿私陀仙（梵Asita）

㈠又作阿私多、阿私哆、阿私咤、阿斯陀、阿私、阿夷。意譯不白、無比、端嚴。係中印度迦毗羅衛國之仙人。《太子瑞應本起經》卷上云（大正3・474a）：「吾國有道人，名阿夷。年百餘歲，耆舊多識，明曉相法。」初爲師子頰王之臣屬，後辭官出家，具足五通，常自在出入三十三天集會之處所。後聞悉達太子（佛陀）誕生，遂與侍者那羅陀至淨飯王宮，爲太子占相，預言其將成佛。又悲歎已老，無法躬逢太子成道而垂淚，乃令那羅陀出家修行，以待太子成佛。

㈡係於過去世爲釋尊說《法華經》之仙人。釋尊於過去因位爲王時，廣向四方求法，

謂（大正9·34c）：「誰有大法者，若爲我解說，身當爲奴僕。」時，有阿私仙來白於王，言（大正9·34c）：「我有大乘，名妙法華經；若不違我，當爲宣說。」王聞仙言，心生大喜悅。相傳此仙人乃提婆達多的前身。

〔參考資料〕 (一)《佛本行集經》卷七～卷十；《佛所行讚》卷一；《修行本起經》卷上。(二)《法華經》卷四〈提婆達多品〉；《法華經玄贊》卷九（本）。

阿旺曲培（藏Ngag dbang chos 'phel；1760～1839）

藏傳佛教格魯派僧。生於前藏麻爾江之帕崩噶熱地方。父名阿熱鄔金森塔，母名唐森譯仁。十二歲出家，入哲蚌寺爲僧。依夏魯堪布噶久洛桑班覺爲師，入閣芒札倉經院。十五歲時，在藏巴·耶喜班覺座前受沙彌戒。二十五歲時，在第八世達賴尊前受具足戒。後爲俱舍班覆誦師，在榮增·耶喜堅贊與隆多喇嘛等尊前，得到諸多教導。三十三歲時獲得拉然巴之稱號。六十二歲時任甘丹色赤。在位約七年餘，至七十歲卸任。此後在札什倫布寺及三大寺等寺院講經說法，傳授戒律及灌頂。八十歲示寂。其主要弟子有功德林達扎活佛及噶欽·格勒堅贊等人。

阿旺洛桑（藏Ngag dbang blo bzang；1719～1795）

藏傳佛教格魯派僧。又稱隆多喇嘛，或隆覩喇嘛。生於多康昌都地區之溫普。父名旺綳，母名綳吉。七歲入昌都寺爲僧。至十七歲，從父學習寫誦。二十歲時在理塘寺學習內明與因明，歷時三載。二十四歲到拉薩，在色拉寺的切巴札倉求學，依止第七世達賴與第六世班禪等十三位上師。一生從事說法、辯經、著述。弟子有嘉木樣協巴·恭却晉美旺布等多人。著有《隆多喇嘛全書》三十一帙。內容主要爲對顯、密及大小五明諸類名詞之註釋。相傳他因久住在聶塘隆多的藏巴·嘉熱耶喜多杰的修行岩洞之中，故被稱爲隆多喇嘛。

阿波陀那（梵Avadāna，巴Apadāna）

原始經典之一種體裁。在十二部經中，位列第七。譯爲譬喻，或出曜。指經典中以通行於世間的淺顯譬喻、寓言，詮顯深遠甚妙教理的部分。《大智度論》卷三十三云（大正25·307b）：「與世間相似，柔輭淺語，如中阿含中長阿波陀那經，長阿含中大阿波陀那。」

別譯《阿含經》中，有《阿育王譬喻經》、《雜譬喻經》等屬於阿波陀那的經典。而現存的梵典中，也有《Aśokavadāna》、《Divyāvadāna》、《Avadānaśataka》等譬喻類的經典。

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第八章第五節（摘錄）

「阿波陀那」，一般都譯爲「譬喻」，是「十二分教」的一分；被推爲分教的一分，應該是遲於「九分教」的。但立「九分教」的部派，如銅鍱部（Tamra-śātiyaḥ）的《小部》中，有〈阿波陀那〉；大衆部（Mahāsāṃghikāḥ）所傳的《雜藏》中，也有「本行」。這可見立「九分教」，或立「十二分教」，雖部派間有所不同，而各派的聖典，有稱爲「阿波陀那」的部類，却是一致的。

在佛教中，「阿波陀那」爲通俗而流行極廣的部類。對於北方佛教的開展，有著深遠廣大的影響。源遠流長，所以情形極爲複雜。譯爲「譬喻」的原語，有三：(1)Apadāna，Avadana，音譯爲阿波陀那、阿婆陀那等；義譯爲譬喻、證喻、本起等。巴梨《小部》的〈譬喻〉（Apadāna）與此相合。(2)Aupamya，《法華經》九分教中的「譬喻」，是使用此語的。Aupamya，是一般的譬喻，爲《阿含經》以來所常用。如蘆束喻、火宅喻、化城喻，都是這類的譬喻。(3)Dṛṣṭānta，也譯爲譬喻，是因明中譬喻支的喻；譬喻師（Dārṣṭntika）由此語得名。然分教中的「譬喻」——「阿波陀那」，一向是以Apadāna，Avadāna爲主的。「譬喻」是什麼？「譬喻」的本義是什麼

，近代學者，或研究字義，或從現存的「譬喻」部類而分別其性質，而提出種種有意義的解說。我以為：「譬喻」的廣大流行，性質複雜，是三類「譬喻」的結合，應用於通俗教化的結果。（中略）

「阿波陀那」——經師的本義，應為偉大的，光輝的事蹟。律師所傳的「阿波陀那」，從事蹟而說明善惡的業緣；善惡業緣，為（過去）事蹟的一部分，總名「阿波陀那」。從「律藏」所傳，《小部》所傳，《大智度論》所引述，「阿波陀那」只是現事與宿因。在佛教的通俗弘化時，引「阿波陀那」為事證，於是與比況（Aupmaya）相近，相合。西元三世紀，「阿波陀那」已被譯為「譬喻」了。西元二、三世紀，譬喻師（Dārṣṭntika）脫離說一切有部，而獨立盛行起來。這是以廣說「譬喻」（Dṛṣṭanta）得名，而譬喻更通俗化的。「阿波陀那」、「阿波摩耶」，在實際應用中，與Dṛṣṭanta相結合。傳說譬喻大師鳩摩羅羅陀（Kumaralata），造《顯了論》、《日出論》，都是「為令曉悟所立義宗，廣引多門比例開示」。「阿波陀那」，被想起了赫赫光輝的意思，而被解為「有比況說，隱義明了」了。「阿波陀那」被解說為「譬喻」，是通俗弘化所引起的。論到原始的意義，應以聖賢的光輝事蹟為是。

〔參考資料〕 印順《初期大乘佛教之起源與開展》；《平川彰著作集》第六冊。

阿育王寺

位於浙江寧波市東面的阿育王山上。相傳印度阿育王為供養釋迦佛舍利，造八萬四千塔，分置於南贍部洲各地。其中，中國原設有十九塔，後唯存一塔，係慧達（原名劉薩訶）於西晉・太康二年（281）掘得。該塔非金玉銅鐵，又非岩石，呈紫黑色。塔身呈四方形，四面各刻有薩埵王子變、捨眼變、出腦變、救鴿變等佛本生故事。塔中有懸鐘，佛舍利即供於鐘內。慧達遂建精舍供奉該塔，此即阿育王寺的由來。

東晉安帝義熙元年（405），敕建塔及禪室，令眾僧來住。劉宋・元嘉十二年（435），罽賓國僧曇摩蜜多復建寺塔，稱廣利寺。梁・普通三年（522），武帝時復加修建，賜號阿育王寺。宋・大中祥符元年（1008），賜額廣利禪寺，乃成十方禪院。英宗治平三年（1066），雲門宗僧大覺懷璉來住，大舉宗風。此後，臨濟宗僧大慧宗杲、無示介諶、佛照德光、無準師範、虛堂智愚等相繼來住，此寺遂成為臨濟宗道場，寺譽隆盛。元・至元二十三年（1286），世祖敕令重建堂宇。明・洪武元年（1368），約之崇裕復興之；洪武十五年，改名育王寺，為天下禪宗五山之第五位。其後，萬曆、崇禎、清・康熙年間屢有重修，迄至今日。

全寺建築規模宏大，佔地八萬平方公尺。現有鐘樓、山門、天王殿、大雄寶殿、舍利殿、大佛殿、藏經樓等，均為清代以來所建。寺尤因藏有一粒釋迦牟尼的真身舍利（頂骨）而聞名。此外，寺內有兩塔，一在山上，俗稱上塔；一在山下，俗稱下塔。上塔已殘，下塔重建於元・至正二十五年（1365），為寺內最古的建築之一。寺內另存有宸奎閣碑（宋・蘇東坡題）、妙喜泉銘、唐阿育王寺常住田碑等文物。

〔參考資料〕 《法苑珠林》卷十三、卷三十一；《梁高僧傳》卷十三；《釋氏稽古略》卷四。

阿育王塔

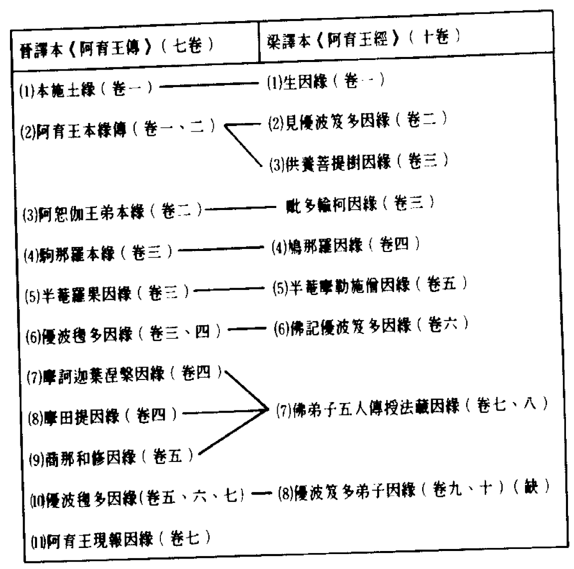
指阿育王所建之諸塔。阿育王皈依佛教之後，大興佛事，廣建寺塔，奉安舍利，供養僧眾。《雜阿含經》卷二十三、《阿育王傳》卷一、《阿育王經》卷一、《大唐西域記》等皆曾述及有關阿育王造塔的事蹟。此中，《高僧法顯傳》謂阿育王欲悉數取回根本八塔中的佛舍利，然遭龍族妨害，未取得置於藍摩國塔者。其餘七塔所收者，則細分至各地，立塔安置之。關於其所建的塔數，一說八萬四千（係

取八萬四千法門的寓意），一說一千二百，其數皆未必可信。然而阿育王之懷有興教愛法的至情而建立甚多寺塔，當是事實。然此等諸塔，經風霜變易而悉數湮沒，今幾無存。印度山崎（Sanchī）古塔，似是其中之一，但未能確定。此外，依《大唐西域記》及《高僧法顯傳》所記，玄奘、法顯等旅行彼地時，嘗目擊爲數不少阿育王所建的窣堵婆。

又，古來亦有阿育王塔留存於中國及日本的傳說。《廣弘明集》卷十五、《法苑珠林》卷十八、《唐大和上東征傳》等皆載有育王塔的建造，並列舉其名，數目不等。然阿育王的領土並未及於中國，故其所建之塔當不可能留存於中土。日本方面，《元亨釋書》卷十一載，近江蒲生郡石塔寺即阿育王八萬四千舍利塔之一。然此恐係吳越王錢弘俶所造塔之訛傳。蓋依《佛祖統紀》卷四十三所載，宋・建隆元年（960）左右，吳越王錢弘俶仰慕阿育王造塔事蹟，乃以金銀精鋼造八萬四千塔，中藏寶篋印心呪經，以散布於宇內。當時，日僧日延至中國，曾將其中數塔攜回日本。後世以爲係阿育王所建之塔，或許即爲日延所攜回者。

阿育王經

十卷。梁代僧伽婆羅（古代扶南國來中國僧人）譯。是記述印度阿育王崇護佛法的事蹟，以及摩訶迦葉乃至優波毱多等異世五師傳持法藏等因緣始末的史籍。收在《大正藏》第五十册。它和西晉・安法欽所譯的《阿育王傳》七卷同本異譯。此經全文總分九品，即貫串以上史蹟分述爲九個因緣。但經的原始目錄上漏列了第三卷中的「毗多輸柯因緣」一目，而只列作八品。其內容順序與晉譯本《阿育王傳》大體一致，僅叙述上稍有出入和譯語上有些差異。現只對照兩譯的品目開合作表如右：



晉譯本《阿育王傳》（七卷）	梁譯本《阿育王經》（十卷）
(1)本施土緣（卷一）	(1)生因緣（卷一）
(2)阿育王本緣傳（卷一、二）	(2)見優波笈多因緣（卷二）
	(3)供養菩提樹因緣（卷三）
(3)阿恕伽王弟本緣（卷二）	毗多輸柯因緣（卷三）
(4)駒那羅本緣（卷三）	(4)鳩那羅因緣（卷四）
(5)半菴羅果因緣（卷三）	(5)半菴摩勒施僧因緣（卷五）
(6)優波毱多因緣（卷三、四）	(6)佛記優波笈多因緣（卷六）
(7)摩訶迦葉涅槃因緣（卷四）	(7)佛弟子五人傳授法藏因緣（卷七、八）
(8)摩田提因緣（卷四）	
(9)商那和修因緣（卷五）	
(10)優波毱多因緣（卷五、六、七）	(8)優波笈多弟子因緣（卷九、十）（缺）
(11)阿育王現報因緣（卷七）	

兩譯的比較：在佛教歷史記載上，此經至優波毱多得郗徵柯而付法入滅即告終卷，晉譯本則尚有其以後的三惡王出世與阿育王現報因緣等事。在世代的序列上，關於阿育王的前代系統，此經則簡單地叙列旃那羅笈多、頻頭莎羅、阿輸柯三世，晉譯本則詳列有從頻婆娑羅到阿恕伽的十二世；對於阿育王的後代，此經叙列鳩那羅、三波地、毗梨訶鉢底、毗梨沙斯那、弗沙跋摩、弗沙蜜多羅六世，晉譯本則只列駒那羅、貳摩提（一作貳摩留）、耆呵提、弗舍摩、弗舍蜜多五世等。以上是兩譯的顯著差異，但其根源則似同出一本。由於此經的原本，是梁・天監二年（503）由扶南國（今柬埔寨）高僧曼陀羅自本國齎來，即爲當時南海流傳之本，而晉譯本則係太康二年至光熙元年間（281～306）安息國（伊朗一帶）高僧安法欽所譯，可能是西域流傳之本。在以上不同時間地點輾轉傳誦或抄寫中，就可能產生有種種差異之點，但這對於阿育王時代佛教的研究，是有可互相參考的價值的。

關於此經的梵文原本，如經後附記（大正50・170a）：「從阿育王因緣乃至優波笈多入涅槃，外國凡三千一百偈，偈三十二字。」由此可想見此經的篇幅。在譯文中，此經比晉譯本較多保存了原來的偈頌形式，而晉譯本則多改作散文。（高觀如）

◉附：印順〈佛滅紀年抉擇談〉（摘錄自《妙雲集》下編⑨）

阿育王傳的內容

(一)本傳的組織概說　《阿育王傳》，西晉惠帝時（290～306）的安法欽譯，凡五卷（或分七卷），十一品。異譯現存二本：

(1)劉宋・元嘉中（435～453）求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯，名《無憂王經》。《出三藏記》作一卷，缺本。其實，被誤編於《雜阿含經》中，即二十三、二十五——兩卷；不分品。

(2)梁・天監中（506～518），僧伽婆羅（Saṅghapala）譯，名《阿育王經》，凡十卷，八品。此外，有《大阿育王經》，已經佚失。現存梵文《Divyāvadana》第二十六到二十九章，與此相合。依西藏多氏《印度佛教史》說：殑世彌陀羅跋陀羅（Kṣemendrabhadra）所編的《付法傳》，關於阿育王部分，依據七種譬喻——「阿育王譬喻」、「阿育王教化譬喻」、「阿育王龍調伏譬喻」、「法塔譬喻」、「法會譬喻」、「黃金獻供譬喻」、「鳩那羅（Kuṇala）王子譬喻」。關於付法部分，從阿難（Ananda）到善見（Sudarśana），都有譬喻。

比對漢譯的三種譯本，彼此有增減處。《阿育王傳》在印度，是有不同誦本的。宋譯最簡：阿育王部分，沒有王弟與王子因緣。付法傳承部分，但略說授優波毱多記，與法滅的故事。晉譯與梁譯，大體相同；但梁譯缺法滅的故事，晉譯又獨多「阿育王現報因緣」。（中略）

比對本傳的三譯不同，可論斷爲：晉譯的《阿育王傳》，除〈阿育王現報因緣品〉，其他的內容與結構，都是本傳的原有部分。梁譯沒有法滅故事，然「未來三賊國王」的傳說，見於佛記優波笈多因緣。宋譯沒有諸師相承部分，然佛記優波掘多，即諸師相承的發端，也已存在。沒有王子王弟因緣，然育王不傳位王子，傳位於王孫，與晉譯、梁譯都相合。大概的說：宋譯以育王護法事業爲重心，所以有所節略。

晉譯的〈阿育王現報因緣品〉，是宋、梁二譯所沒有的。這實在是另一種「阿育王譬喻集」，安法欽譯出而附編於本傳的。這不但因爲宋、梁二譯沒有，更由於內容與本傳不一致，如龍王譬喻，請賓頭盧譬喻。這雖非本傳固有的內容，然傳說也還是極早的，西元前後已存在了。

(二)本傳對於後代的影響　以阿育王、優波毱多爲中心而編纂的本傳，成爲大陸佛教公認的史實。阿育王與優波毱多，出於佛滅百餘年，也是衆所共知的傳說。本傳的影響，非常廣大，今舉一切有部的《大毗婆沙論》，大衆末系的《分別功德論》，譬喻者馬鳴（Aśvaghoṣa）的《大莊嚴經論》，大乘中觀者龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》，以見影響的一斑。

《大毗婆沙論》，編纂於西元二世紀中。所叙因緣與本傳一致的，有補沙友——弗沙蜜多羅毀法緣（卷一二五）；商諾迦入滅緣（卷十六）；迦葉入滅緣（卷一三五）；優波笈多降魔化佛緣（卷一三五）；拘睒彌法滅緣（卷一八三）。

《分別功德論》，爲大衆部末派的論典。與本論一致的，有善覺比丘誤入地獄緣；王弟修伽跖路七日作王緣（卷二）。

馬鳴的《大莊嚴論》，也是二世紀的作品。引用本傳的，有育王施半庵摩勒果緣（卷五）；優婆毱多降魔化佛緣（卷九）。馬鳴引用〈阿育王現報因緣品〉的，有大臣耶賒賣人頭緣（卷三）；育王宮女撥幕聽法緣（卷五）；比丘口有香氣緣（卷十）；夫婦自賣布施緣（卷十五）。

龍樹的《大智度論》，是西元三世紀的作品，也曾引用本論。如王弟韋陀輸七日作王緣（卷二十）；阿輸迦宿生施土緣（卷十二、卷三十二）；如來遊化北天竺緣（卷九）；迦葉入滅緣（卷三）等。現報因緣中的比丘口有香氣緣，也見於《智論》。

本傳爲大陸佛教的早期傳說，爲聲聞佛教

、大乘佛教界的共同採用，極爲明顯。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷十一；《大唐內典錄》卷四；《古今譯經圖紀》卷四；《開元釋教錄》卷六。

阿陀那識（梵 ādāna，藏 len-paḥi-rnam-par śes-pa）

印度瑜伽行派及我國法相宗用語。舊譯家譯爲「無解」，係第七識；新譯家譯爲「執持」，是第八識。茲將新舊譯家所說略述如次。

(1)**舊譯家所說**：《十地論》卷八（大正26·170c）：「云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顚倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫。」《佛性論》卷三（大正31·801c）：「心者即六識心，意者阿陀那識，識者阿梨耶識。」陳譯《攝大乘論》卷一雖以阿陁那爲阿梨耶之別名，但世親在釋「有染汚意，與四煩惱恒相應」之論文時，說（大正31·158a）：「此欲釋阿陀那識。」因此，《佛性論》、《十地論》係以阿梨耶、阿陁那爲別識，而世親之《攝論》係以阿陁那爲與四煩惱相應之識。也就是地論師、攝論師等舊譯家諸師，係以阿陀那爲第七識。淨影慧遠《大乘義章》卷三（末）云（大正44·524b）：「識者，乃是神知之別名也。隨義分別，識乃無量，今據一門且論八種。八名是何？一者眼識，二者耳識，三者鼻識，四者舌識，五者身識，六者意識，七者阿陀那識，八阿梨耶識。八中前六，隨根受名，後之二種，就體立稱。」又謂，阿陀那，此方正翻名爲「無解」，體是無明癡闇心故；隨義傍翻，差別有八。①無明識：體是根本無明地故。②名業識：依無明心不覺妄念忽然動故。③名轉識：依前業識，心相漸麁，轉取外相，分別取故。④名現識：所起妄境，應現自心，如明鏡中現色相故。⑤名智識：於前現識所現境中，分別染淨違順法故，此乃昏妄分別名智，非是明解脫爲智也。⑥名相續識：妄境牽心，心隨境界，攀緣不斷，復能住持善惡業果，不斷絕故。⑦名妄識：總前六種非眞實故。⑧名執識：執取我故，又執一切虛妄相故。此即將《起信論》三細六麁等九相中的五相及根本無明，配屬第七識，而將第八阿梨耶識視爲眞淨之識。

又，天台大師也將阿陁那識，配於第七識。如《法華玄義》卷五（下）謂，菴摩羅識即眞性軌，阿梨耶識即觀照軌，阿陁那識即資成軌。《法華釋籤》卷十二釋爲（大正33·899a）：「言庵摩羅是第九，本理無染以對眞性。阿梨耶是第八無沒無明，無明之性即是智性，故對般若。末那識即是第七，執持藏識所持諸法，即此執持名爲資成，以助藏識持諸法故。」《維摩經玄疏》卷五，亦釋類通三識，即（大正38·553a）：「㈠波陀那識即六識，㈡阿陀那識即七識，㈢阿梨耶識即八識也。眞性解脫即阿梨耶識，實慧解脫即七識，方便解脫即六識。」

(2)**新譯家所說**：玄奘慈恩以後的新譯家，將阿陁那譯爲「執持」，乃第八識之別名。係賴耶三相中的因相；三位中的相續執持位。《成唯識論》卷三就第八識舉出七種異名，其第二即名阿陁那，執持種子及諸色根令不壞。此係依據《解深密經》所說。該經〈心意識相品〉云（大正16·692b）：「此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受藏隱同安危義故。亦名爲心，何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。（中略）阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演，一切種子如瀑流，恐彼分別執爲我。」《成唯識論》卷三云（大正31·14c）：「以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名阿陀那。無性有情不能窮底，故說甚深，趣寂種姓不能通達，故名甚細，是一切法眞實種子。緣繫便生轉識波浪，恒無間斷猶如瀑流，凡即無性，愚即趣寂，恐彼於此起分別執，墮諸惡趣，障生聖道，故我世尊不爲開演，唯第八識有如是相。」

◉附一：定賓《四分律疏飾宗義記》卷三（本）（摘錄）

第九淨識者，眞諦三藏說有九識，即當《密嚴經》云心者八種或復有九也。眞諦云六識如常，第七阿陀那識，此云執識，以是惑性常有執故。唐・三藏云阿陀那者，此云執持，執持諸法種子故，及是第八之異名。眞諦謬釋也。其第七識應名末那，此翻爲意也，眞諦又云第八名阿梨耶識，第九名阿摩羅識。唐・三藏云：此翻無垢，亦是第八之異名也。成佛之時轉第八識，以成無垢，無別第九。廣如《唯識》、《攝大乘》等，唐朝已來並偏執此艮由不尋一性宗故也。其第七識，蓋是眞諦誦文之妄，可如前破。眞諦所譯，多是誦出無梵本故。其第九識，如《密嚴經》下卷云：如來淸淨藏，亦名無垢智，故知不謬也。

◉附二：印順《攝大乘論講記》第二章第一節（摘錄）

《攝大乘論》：「何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。」

《講記》：引了《解深密經》來建立本識的異名阿陀那識，阿陀那的意義，也得解釋一下，所以論中復問：「何緣此識亦復說名阿陀那識？」「執受一切有色根故，一切自體取所依故」：阿陀那在本論的解釋上，有此執受色根和執取自體的兩個意義。

⑴執受色根義：「有色諸根」，就是眼耳鼻舌身的五色根。色根就是色根，爲什麼叫有色根呢？因爲根有二類：①有色的五根，②無色的意根；爲了簡別無色的意根，所以說有色。欲色界有情的生命活動，是由過去的業力所招感，特別在這五根上表現出來；（但生命的存在，不單是色根）。這生理機構的五根，所以能活潑潑地生存著，在一期壽命中繼續存在著，並且能引起覺受，都是「由此」阿陀那識在「執受」（執持）它，使之「無有失壞」；它才能「盡壽隨」本識的存在而「轉」起。如阿陀那不執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩壞，成爲無生機的死屍。怎知道有它在執持呢？平常有知覺的活人，它的認識作用就是前六識，在悶絕熟睡等時候，這前六識要暫時宣告停頓，不起作用。但生命還是存在，身體是好好的，還有微細的精神覺受，與死人不同。這維持生存的微細精神作用，就是阿陀那識。所以說：阿陀那識和執受有著特深的關係。

⑵執持自體義：相續，是前一生命與後一生命的連接，這生命相續的主體，是阿陀那識；因此，它又名相續識。父精母血會合的時候，這相續的阿陀那識托之而起，所謂「三事和合」，這就是一期生命的開始，所以叫做結生。在這「相續正結生時」，前一生命結束，後一生命繼續結生的當兒，在母胎中有「羯邏藍」就是父母精血的和合體；阿陀那攝「取彼生」命體，與彼和合，這就是有情一期生命的開始了。不但結生相續時如此，在一期生命中，也沒有一剎那不「執受」這名色「自體」的。因爲阿陀那中攝受一期自體的薰習，直到命終；所以也就攝受這一期的名色自體。

附論：阿陀那，眞諦譯爲「無解」，玄奘譯爲「執持」。《成唯識論》以執持、執受、執取三義解釋它，《唯識述記》更嚴密的分析三義的界線。其實未必盡然，如《唯識述記》說結生相續是執取義，但在本論則說結生相續是執受義。阿陀那，應簡單的譯作「取」，像十二緣起中的取，五取蘊的取，煩惱通名爲取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。取是攝取其它屬於自己，所以有攝它爲自體，與執取不失（持）的意思。因作用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同的名字。這阿陀那，在經論裏看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命，使有情成爲靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，它與生命論有關。

〔參考資料〕《深密解脫經》卷一；《瑜伽師地

論》卷七十六；《成唯識論述記》卷三（末）、卷四（本）；《慧琳音義》卷五十一；《翻譯名義集》卷六；《成唯識論同學鈔》卷三之四；《唯識思想論集》一（《現代佛教學術叢刊》㉕）。

阿毗達磨（梵abhidharma，巴abhidhamma）

通常係指部派佛教三藏中之論藏。然亦指論藏中所含之義理。此語原是對「達磨」（法）的稱歎之詞，進而演變爲針對佛法所作的探究，或指在探究之後所得的理解，進而指此探究所得的理論體系（論書）爲阿毗達磨。

按，abhidharma一詞，舊譯家音譯作阿毗曇（略稱毗曇），意譯爲「無比法」。意指此無漏智在世間無有可與之比擬者。新譯家音譯爲阿毗達磨，意譯爲「對法」。「對」者謂對觀、對向。「對法」即指無漏智對觀四諦之理，而對向涅槃果。《玄應音義》卷十七云：「阿毗曇，或言阿毗達磨，或云阿鼻達磨，皆梵音轉也。此譯云勝法，或言無比法，以詮慧故；或云向法，以因向果故；或名對法，以智對境故。」

在原始佛教經典《增支部》及《律藏》中，有「阿毗達磨，阿毗毗奈耶」（abhidhamma abhivinaya）的結合語。據印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》所述，阿毗（abhi），有稱讚的意義，故此結合語起初只是稱歎「法」與「律」而已。亦即阿毗達磨的原始意義，應是對於法之稱歎。部派佛教中，大衆部以「佛所說經皆是了義」，所以泛稱九部經爲阿毗達磨。但說一切有部則以契經有了義與不了義的分別，因此，須要從一切經中分別抉出一類究竟的深法，稱之爲「阿毗達磨」（可稱可讚的深法）。從而《大毗婆沙論》認爲經中所說阿毗達磨的內容，是「無漏慧」、「空無法及如實覺」、「滅盡（定）退及如實覺」、「寂滅及如實覺」、「諸見趣及如實覺」、「一切法性及如實覺」，所以該書卷一作總結說（大正27・3b）：「阿毗達磨勝義自性，唯無漏慧。」

後來，阿毗達磨不斷地發展，阿毗達磨的內容日漸豐富，阿毗達磨之含義遂趨複雜化。諸論師乃約阿毗之義理而作種種解釋。如銅鍱部覺音的《善見律毗婆沙》，約五義釋阿毗，即(1)意，是增上義（阿毗達磨即增上法，以下準之）；(2)識，是特性（自相）義；(3)讚歎，是尊敬義；(4)斷截，是區別義；(5)長，是超勝義。《大毗婆沙論》中廣引各部各論之說，其中毗婆沙師說八義（抉擇法、覺察法、現觀法、盡法、淨法、顯發法、無違法、伏法），世友（Vasumitra）說六義（抉擇法、覺了法、現觀法、證法、修習法、數數法），脇尊者（Pārśva）說四義（決斷慧、究竟慧、不謬慧、勝義慧）。綜合此等意義，阿毗達磨是直觀的、現證的，爲徹證甚深法（緣起、法性、寂滅等）之無漏慧。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》附錄〈阿毗達磨泛論〉（摘錄）

阿毗達磨與小乘派別之關係

佛典三藏，阿毗達磨居其一。究其製作淵源，頗有異論。或謂出於佛說，與經律同，如舊時上座部一切有部等小乘，以及與有部相關之大乘，皆主此說。或謂非是佛說，但後人造，如小乘中後起之經量部，以及今人考證，皆主此說。二者異諍，平心論之，各有未當。蓋云阿毗達磨藏，內容至爲繁複，有以標釋研尋詳解法義爲阿毗達磨者：此實應名鄔波第鑠（後亦謂爲摩呾理迦），即有佛說者在；又有以研究經文宣暢宗要爲阿毗達磨者，此實應名摩呾理迦，多是佛弟子說；又有以抉擇法門分別法相爲阿毗達磨者，此乃純粹阿毗達磨，唯是弟子所出。後人等視三者爲一類，而概稱之曰阿毗達磨，如說盡出佛說，或說盡非佛說，皆無當矣。

以阿毗達磨爲類名與經律二藏對稱，事實晚出。阿毗達磨本意爲對法，乃對教法解釋之一種法門，佛在世時，弟子間盛爲應用，佛亦從而獎勵之，其形式則或法數分類，或諸門解

析，漸成定式，但未有一類論書統名阿毗達磨也。後來小乘分派，解經各別，或重視論書爲教證，勢陵經律。於是論書地位特殊，有合佛說佛弟子說統爲一藏者，即謂之阿毗達磨。其事殆在阿育王時代與那先比丘時代之間，當佛滅後一百餘年至於五百年也。阿毗達磨藏之獨立既本於小乘之分派，故其製作種類與派別極有關係。今言大略，凡有二端可見焉。

其一，小乘各派非即各有阿毗達磨也。舊傳小乘分裂爲十八部，其後屢有分合，如北方大衆部末派與餘部合爲分別論者，南方大衆部末派又裂爲案達羅各派，至於後來更成四大宗之對峙，如謂每派各有阿毗達磨，就現存典籍觀之，太形不足，反勘事理，則各派間如大衆部等，本不認佛說有不了義經，經說既詳，解經之阿毗達磨無關輕重，其籍自鮮。又正量等部晚出，即共用一種阿毗達磨，少分異解而大體無所改作。以是小乘派別雖繁，而阿毗達磨種類當寥寥可數。

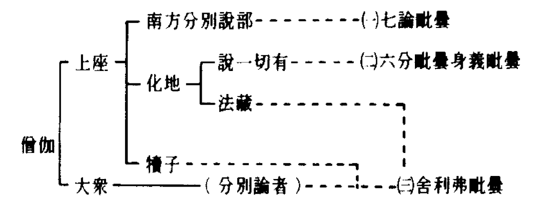
其二，小乘阿毗達磨即只有數大類也。此其實際，可由《大智度論》得之。《智論》詮理繁廣，大小乘最初之交涉歷歷皆見。論第二卷，謂解佛語之籍有四：一爲身義毗曇，身謂《發智論》，義謂《大毗婆沙》；二爲六分毗曇，即六足，謂《品類》等六論；三爲《舍利弗毗曇》，傳是佛時舍利弗所作，四爲蜫勒，傳是佛時大迦旃延所作。此段文末又云有三類毗曇，勘宋元明三藏，皆以身義及六分爲第一類，舍利弗爲第二類，蜫勒爲第三類。但麗藏本意云，前三種爲三類，第四蜫勒廣比諸事以類相從非阿毗曇。今考《智論》第十八卷云，入三種法門觀察佛語，一蜫勒門，二毗曇門，三空門。此以蜫勒與毗曇並舉，又說以隨相等門爲蜫勒，解諸法義爲毗曇，兩者差別顯然，則麗藏本之說當也。

由是龍樹時代流行之小乘阿毗達磨只此三類，身義毗曇與六分，同是一切有部所宗，可無待論。此外，以《舍利弗毗曇》並舉爲言，極可注意。其本初傳我國，譯者道標序之曰：此論於先出阿毗曇，雖文言融通，而旨格各異。又道安序《八犍度論》亦云：佛以身子五法爲大阿毗曇也，佛涅槃後迦旃延以十二部經浩博難究，撰其大法爲一部八犍度云。乃至吉藏《三論玄義》亦說毗曇六類：一佛說，二舍利弗論，三迦旃延論，皆視《舍利弗毗曇》與有部本論地位相當者，此究爲小乘何部所宗耶？《智論》卷二謂犢子道人等誦之，則宗此論者有犢子部可知，但著「等」字，即不止此一部。《宗輪論述記》中卷，舊解云正量等四部釋舍利弗阿毗達磨，可知四部亦宗此論也。又《四分律》五十四卷云，第一次結集毗曇爲有難無難繫相應作處五分。釋律之《毗尼母經》亦云，毗曇爲有問無問攝相應處所五類。此均與《舍利弗毗曇》之品目（問非問攝相應緒分）大同。《四分律》是法藏部（一說法上部）所傳，則知法藏部亦宗此論也。又現存譯本《舍利弗毗曇》立義，如無中有（論卷八）、心性本淨（論卷二十七）、九無爲（論同上）等，皆與婆沙時代分別論者之說相近，而多處說無我、五道等，皆與犢子宗義相違，故此譯本非犢子所傳，或即出於分別論者也。分別論者爲大衆部等末流合成，則此數部亦宗此論也。由此言之，除有部另有一類毗曇而外，所餘各部殆皆用《舍利弗毗曇》，龍樹以二類並舉，豈無故歟。

但在其時，南方錫蘭上座分別說部實另有一類毗曇，即《法聚》、《分別》、《界說》、《雙對》、《發趣》、《人施設》、《論事》之七論。此與印度本土學說關係較疏，故龍樹未言及。至與印度本土各類毗曇相較，在昔以爲僅有名目相似而內容無涉，近年屢經學者考證，知其間脈絡仍相貫通。舉要言之，則南方七論中較古之《分別論》等，組織形式即與《舍利弗毗曇》大同，解釋法相章門亦合。更以《舍利弗毗曇》與六分毗曇相較，又有一分相似，因知《舍利弗毗曇》實爲南北阿毗達磨開合之樞機，必其結構最古，而後兩方阿毗達磨因以改造，乃各呈異觀。今細勘之，其間固

有相貫者矣。

如上所說，小乘阿毗達磨至少有三大類可以斷定，有部毗曇爲一類，舍利弗毗曇爲一類，南方七論又爲一類也。所屬派別源流，今以一表明之。



〔參考資料〕 印順《印度佛教思想史》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》；《南傳大藏經解題》（《世界佛學名著譯叢》㉔）；《部派佛教與阿毗達磨》（《現代佛教學術叢刊》㊺）；《木村泰賢全集》第四冊；三枝充悳《インド佛教思想史》；渡邊楳雄《有部阿毗達磨の研究》；佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》。

阿娑縛抄

二二八卷。日本天台宗僧承澄撰。收在《大正藏》圖像部第九册。係天台密教諸流派所傳的教相、事相之集大成，約收錄百幅密教圖像。書名「阿娑縛」三字，出自《大日經疏》卷十四。「阿」即佛部，「娑」是蓮華部，「縛」爲金剛部的種子。以此三字表示全部事相。作者承澄，從建長三年（1251）起，經十數年，依經典儀軌及口傳記錄，記錄台密各種作法，附加各種尊像之圖解，乃成本書。與東密（眞言宗）的《覺禪鈔》，同是有關密教之事相研究的要典。

承澄另撰《阿娑縛抄明匠等略傳》三卷，略述印度、中國、日本三國的高僧事蹟。但所收錄人物以日本僧衆爲多，爲日本佛教史著述之先驅。書中所引用之書目，不少已經散佚，因此其書所具之佛教史料價值甚高。此書收在《大日本佛教全書》卷四十一。

阿部肇一（1928～　　）

日本佛教學者。專攻中國佛教史。1956年東京文理科大學大學院修業期滿，任職於駒澤大學文學部。以《中國禪宗史之研究》獲文學博士。1977年以來，在駒澤大學文學部講授佛教學史。主要著作有《中國禪宗史的研究——南宗禪形成之後的政治社會史的考察》、《中國禪宗史之研究》等書。前者在台灣有關世謙之譯本。

阿鼻地獄

又稱無間地獄。爲八熱地獄之一。阿鼻，梵名avīci，西藏名mnar-med-pa。又譯阿鼻旨、阿鼻至、阿毗脂、阿毗至、阿毗。意譯爲無間。《觀佛三昧海經》卷五〈觀佛心品〉云（大正15‧668b）：「云何名阿鼻地獄？阿言無，鼻言遮；阿言無，鼻言救；阿言無間，鼻言無動；阿言極熱，鼻言極惱；阿言不閑，鼻言不住。不閑不住，名阿鼻地獄。阿言大火，鼻言猛熱，猛火入心，名阿鼻地獄。」此地獄乃八熱地獄中苦惱最甚者，犯五逆罪及謗法者，即墮此極苦最惡的大地獄。

依《大樓炭經》卷二〈泥梨品〉所述，罪人墮此阿鼻地獄者，眼但見惡色，耳但聞惡聲，口所食但得惡味，鼻所聞唯是惡臭，意所念唯是惡法，且有火焰自東、西、南、北、上、下等六面而來，燒炙於人。彈指之間無有樂，故又稱阿鼻摩訶。又，《翻譯名義集》卷二舉出五無間之說，即：(1)趣果無間，捨身生報故；(2)受苦無間，中無樂故；(3)時無間，定一劫故；(4)命無間，中不絕故；(5)形無間，如阿鼻之相，縱廣八萬由旬，一人或多人，皆遍滿故。

此外，《觀佛三昧海經》〈觀佛心品〉又述及（大正15‧668c）：「阿鼻地獄縱廣正等八千由旬，七重鐵城，七層鐵網。下十八隔，周匝七重，皆是刀林。（中略）一一隔間有八萬四千鐵蟒大蛇，吐毒吐火。（中略）此城苦事八萬億千，苦中苦者集在此城。五百億蟲，蟲八萬四千嘴，嘴頭火流如雨而下，滿阿鼻城。此蟲下時，阿鼻猛火其焰大熾，赤光火焰

照八萬四千由旬。」依此，阿鼻地獄又稱八萬地獄。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十九〈地獄品〉；《起世經》卷四；《起世因本經》卷二；《大般涅槃經》卷十一、卷十九；《大智度論》卷十六；《立世阿毗曇論》卷二；《瑜伽師地論》卷四；《玄應音義》卷六、卷二十四。

阿摩勒樹（梵āmala、āmlikā、āmlīkā、amla-phala，巴āmalaka）

果樹名。阿摩勒，又作阿末羅、阿摩羅、菴摩羅、菴摩洛迦、菴摩勒迦。此種果樹相當於餘甘子，學名Tamarindus indica，枝葉似合歡木，果實形似胡桃，其味酸，而汁液味美，果根可作藥用，多產於印度熱帶地方、馬來羣島及中國。《善見律毗婆沙》卷一云（大正24・680a）：「有雪山鬼神獻藥果，名阿摩勒呵羅勒。此果色如黃金，香味希有。」《玄應音義》卷二十一云：「阿末羅，舊言菴磨羅果，亦作阿摩勒果。其葉似小棗，花亦白小，果如胡桃，其味酸而且甜，可入藥分，經中言如觀掌中者也。」

阿摩勒其音近「菴沒羅」，就漢譯經論中的對音而言，甚難辨別。有認爲此二者係不同的植物，如《大樓炭經》卷一〈閻浮品〉、《起世經》卷一〈閻浮洲品〉，並舉阿摩勒與菴婆羅，〈大唐西域記〉卷二別記阿末羅與菴沒羅，《有部毗奈耶雜事》卷二的註，則明記菴摩洛迦與菴沒羅完全不同。

〔參考資料〕《維摩經》卷上；《大般涅槃經》卷十三；《阿育王傳》卷三；《四分律》卷四十二；《慧琳音義》卷十三、卷二十六、卷二十八。

阿摩羅識（梵amala-vijñāna，藏dri-ma-med-paḥi rnam-par śespa）

音譯又作阿末羅、菴摩羅，意爲白淨、無垢、清淨。舊譯家以此識爲第九識，新譯家認爲它是第八識的淨分。茲略述新舊譯家對此識的看法如下：

(1)**攝論家**：地論家以第八識爲眞實，故無需別立第九識，而攝論家以第八識爲虛妄，以第九識（阿摩羅）爲眞實。如嘉祥《中論疏》卷七（本）所說（大正42・104c）：「舊地論師以七識爲虛妄，八識爲眞實；攝大乘師以八識爲妄，九識爲眞實。」

《攝論》以第八爲妄識而說眞如隨緣，若不立第九識，則妄識將依何而生？又，妄識至佛果時不得不滅，若無第九識，何以說明佛果？此乃立第九識之理由。然眞諦譯《攝大乘論》未揭此說，故不詳其是否爲眞諦所立。如自同爲眞諦所譯《顯識論》、《決定藏論》皆立第九識看來，眞諦應有此意。

然地論家中的淨影慧遠，也立九識說，如《大乘義章》卷三（末）說（大正44・530c）：「亦得說九，故楞伽經總品中云八九種識，如水中之波，（中略）眞妄分別以說九種。妄中分七，謂六事識變與妄識。眞中分二，謂阿摩羅及阿梨耶。」

又，天台家也立九識。《法華玄義》卷五（下）說（大正33・744b）：「菴摩羅識即眞性軌，阿黎耶識即觀照軌，阿陀那識即資成軌。」據《法華釋籤》卷十二所述，菴摩羅識即第九識，以本理無染，故對應眞性；阿梨耶識即第八識，是無沒、無明。無明之性即是智性，故對應般若。末那識即第七，執持藏識所持諸法，即此執持名爲資成。蓋此九識說係基於《攝大乘論》而立。如陳譯《攝論》卷中說（大正31・121a）：

「法有三種，㈠染污分、㈡清淨分、㈢染污清淨分。依何義說此三分，於依他性中分別性爲染污分，眞實性爲清淨分，依他性爲染污清淨分，依如此義故說三分，於此義中以何爲譬，以金藏土爲譬，譬如於金藏土中，見有三法，㈠地界㈡金㈢土。於地界中土非有而顯現，金實有不顯現，此土若以火燒鍊，土則不現金相自現。此地界土顯現時，由虛妄相顯現，金顯現時由眞實相顯現，是故地界有二分。如此本識未爲無分別智火所燒鍊時，此識由虛妄分

別性顯現，不由眞實性顯現。若爲無分別智火所燒鍊時，此識由成就眞實性顯現，不由虛妄分別性顯現。是故虛妄分別性識即依他性有二分。」

此外，眞言宗亦立九識說，而以九識配五智；第九阿摩羅識係配屬法界體性智。

(2)唯識家：新譯家的唯識家唯建立八識，而不立九識說。但由於《入楞伽經》卷九所說（大正16・565b）：「依諸邪念法，是故有識生，八九種種識，如水中諸波。」則顯然也是九識說，因此彼等極力加以會通。如《義林章》卷一說（大正45・261b）：「或因果合說九，楞伽第九頌云，八九種種識，如水中諸波，依無相論、同性經中，若取眞如爲第九者，眞俗合說故。今取淨位第八本識以爲第九。染淨本識各別說故。如來功德莊嚴經云如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。此中既言無垢識與圓鏡智俱。第九復名阿末羅識，故知第八識染淨別說以爲九也。」

又，《唯識述記》卷一（本）說（大正43・239a）：「楞伽經中兼說識性。或以第八染淨別開，故言九識。非是依他識體有九，亦非體類別有九識。」此即以①識之性爲第九，②淨位的第八識爲第九，主張九識即八識。二義之中，第二義爲唯識家之正義。亦即八識家係暫將與大圓鏡智相應的淨位第八識，稱爲第九識。

〔參考資料〕《金剛三昧經》；《大佛頂首楞嚴經》卷四；《止觀輔行傳弘決》卷三之一；《金剛三昧論》卷中；《四分律疏》卷一（末）；《瑜伽論記》卷一（上）；《成唯識論同學鈔》卷一之五；黃懺華《中國佛教史》第二章。

阿耨達池（梵Anavatapta，巴Anotatta、Anavatatta，藏Ma-dros-pa）

印度古代相傳之閻浮洲四大河的發源地。又作阿那達池、阿那婆答多池、阿那婆踏多池、阿那跋達多池，或作阿耨池。意譯爲無熱惱池、無熱池、清涼池。依《大毗婆沙論》卷五、《俱舍論》卷十一等所述，此池位於大雪山（Himālaya）之北，香醉山（Candhamādana）之南，名爲無熱惱，周圍有八百里，以金、銀、琉璃、頗梨等四寶裝飾岸邊，池中金沙彌漫，清波皎鏡。有八地菩薩以願力化成龍王，潛居其中，出清冷之水，以供給贍部洲。即從池東面銀牛之口出恆河（Gaṅgā），從南面金象之口出信度河（Sindhu），從西面琉璃馬之口出縛芻河（Vakṣa），從北面頗胝師子之口出徙多河（Śītā），各繞池一匝而入海。

上述四河分流的傳說，基督教的《創世記》中亦有類似情節，謂從伊甸園中四河分流。據近世民族學者所說，這是太古時代雅利安人未分東西以前，同住在帕米爾高原時產生的傳說。依此，則阿耨達池或位於中國所謂的葱嶺山上。有學者主張位於喜馬拉雅山的恒河之水源即是，或指在西藏的瑪那沙羅瓦爾（Manasarowar）湖。相傳阿育王曾託其子摩哂陀攜帶貴重物品贈與錫蘭王，其中包括阿耨達池水，由此可知印度自古對此池即甚尊崇。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十八；《大樓炭經》卷一；《起世經》卷一；《四分律》卷三十三；《善見律毗婆沙》卷一、卷二；《大毗婆沙論》卷一三三；《大智度論》卷三、卷七；《玄應音義》卷二十二。

阿賴耶識（梵ālaya-vijñāna、藏kun-gshi rnam-par-śes-pa）

瑜伽行派所說的根本心。音譯又作阿梨耶識或阿黎耶識，意譯爲藏識、宅識等。向來的小乘部派佛教只建立眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識；瑜伽行派卻認爲在此六識的深處，有不斷地生死輪迴、經常都有持續活動的根本性的心，並稱之爲阿賴耶識。而最先提到此阿賴耶識的是《解深密經》。

關於ālaya一詞，原指貯藏物品的倉庫或藏；詳細地說，有(1)潛藏、(2)貯藏、(3)執著三意。依照此三意，阿賴耶識有如下三種特質：

(1)潛藏於身體中的阿賴耶識：此識被認爲潛藏於身體中，是以生理方式維持身體的根源性

的心。它存在於身體的每個部位；不管睡覺或覺醒，都在心的深處持續活動。

⑵**貯藏所有種子的阿賴耶識**：阿賴耶識又名爲一切種子識；被認爲是種子（受表層性的身、口、意三業的影響而成）所停留的場所。過去的業變成種子在阿賴耶識中受薰習。蓋被種植的種子在阿賴耶識中成長發展，其後遇緣而成爲新的業並發芽，接著此業又會再種植新的種子。由於表層性的心（現行識）與深層性的心（阿賴耶識）的相互因果且有機性的關係而持續存在的情形，被稱爲阿賴耶識緣起說。而瑜伽行派又從「一切均由阿賴耶識所作」的立場，主張唯識說。阿賴耶識，不僅一方面產生眼識乃至末那識七識，同時也產生身體與自然界（器世間），並持續任持之。

⑶**作爲執著對象的阿賴耶識**：瑜伽行派在阿賴耶識之外同時又建立了一深層性的心，即稱爲「末那識」的自我執著心。而此深層性的自我執著心的對象又是阿賴耶識。阿賴耶識是刹那生滅的，絕不是常一主宰性的我（阿特曼）。然而從阿賴耶識產生的末那識，卻將生出自己的阿賴耶識，誤解其爲我、自我、常一主宰的我，而加以執著。

阿賴耶識（藏識）其後又被分爲能藏、所藏、執藏三方面來研究。「能藏」是指收藏種子，「所藏」是指收藏諸法所薰習的種子，「執藏」是就被末那識執著而言。阿賴耶識的異名，除一切種子識之外，又有異熟識、阿陀那識、無垢識等，而無垢識（阿末羅識）是指沒有污染、無垢清淨的阿賴耶識。從阿賴耶識中去除所有污染的種子，使阿賴耶識轉化成極其清淨、沒有污染的大圓鏡智，這是瑜伽行派的究終目的。

◉附：霍韜晦〈唯識五義〉（摘錄）

阿賴耶識的梵文是ālayavijñāna，亦譯阿黎耶識、無沒識、藏識、宅識。阿賴耶（ālaya）原意是執著（由字頭ā連結表示「執著」意義的語根√lī演變而成），或指所執的對象。原始經典說「衆生愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶，即難悟入緣起之理」（Majjhima-nikāya, I, P. 一六七），又說「如來說非阿賴耶法，衆生恭敬攝耳，住求解心」（Aṅguttara-nikāya, Ⅱ, P. 一三一，無著《攝大乘論》即引此義以建立所知依），則阿賴耶之本義可以想見。但原始經典中，有時又以阿賴耶爲棲息之處、住處、貯藏處、家宅，這可能是從執著之義引申而來，因爲住處可代表思想的歸宿。

其次，識的意義是指主體（按：心意識都是主體觀念）。原始佛教雖主無我，但不能不在經驗的層面說明主體的活動，亦不能不交代生命的來源。由分解前者，於是產生認知能力的六識；由說明後者，於是產生十二因緣的識支。這些都可以說是主體觀念的表明，不過這兩個「識」字的用法，原始佛教未予綜合整理而已。部派佛教以後，對主體觀念作深一步研究，發覺在生命流轉的過程中，必須建立統一主體，否則無以交代記憶的保持問題、業果的承擔問題，自我的責任問題；換言之，在道德的公平原則之下，必須設定自我的延續，作業者與果報者的統一，這也就是「業」的觀念的要求。然而，由於佛教說無我，使這種統一有相當的困難。爲了解消業與無我的觀念的衝突，同時總要建立起主體觀念以解答各方面的問題，於是部派佛教提出了種種設想，例如說一切有部提出「命根」觀念，但「命根」祇能說明生物性的自我，由出生而至於死，而不能及於人格、認知的活動。犢子部進一步提出「非即非離蘊我」，亦稱爲「勝義補特伽羅」，認爲這樣的一個補特伽羅（pudgala，人我），既不同於五蘊，亦不離開五蘊，但必須假定它的存在，纔能解釋輪迴。化地部則索性以「窮生死蘊」說明，肯定有這樣的一個輪迴主體，遍歷輪迴而不變。另一方面，亦有一些學派從心識的觀念下手，認爲在經驗心識（表面心）之下，尙有一種微細心識活動，這就是分別論者的細心說、上座部的有分識（bhavaṅga，

「分」是因義，即生命輪迴三界之因）說，及大衆部的根本識說。同時連帶到知識的累積、記憶的保持、業力的傳遞等問題，於是又有無表色、無表業、不失壞（avipranaśa）、隨眠、種子等觀念產生以作中介。總之，部派佛教爲了說明輪迴，不能不在無我的觀念下成立一個特殊的主體觀念及連結前因後果的媒介概念，以解決輪迴主體及業力相續的問題。

唯識學派興起，這兩個問題得到統一處理。唯識學派首先提出阿賴耶識的觀念作爲輪迴主體，又用種子學說來交代業力相續，但阿賴耶識與種子並非爲不同的存在，而是一整體。阿賴耶識是總名，它的內容就是種子，捨種子外，阿賴耶識並無內容，所以阿賴耶識別名種子識，它攝持一切種子。種子一方面是未來諸法生起的根據，一方面又是過去經驗活動薰生的結果，無論來者、去者都以阿賴耶識爲集散過轉之地。所以阿賴耶識的重要功能是貯存，以使過去的經驗活動（業）不散失；唯識宗將之定名爲阿賴耶，正是取其作庫藏之義。《解深密經》則提出阿陀那識（ādānāvijnava）的名稱來解釋阿賴耶，因爲阿陀那（ādāna）的意思是執持，它能執持種子及有根身（個體生命）。這就進一步點出阿賴耶識不但是一個過轉之地，而且是一個主體。所以在後世發展出阿賴耶識的三個意義中：能藏、所藏、執藏，以執藏義爲主（《成唯識論》解執藏爲「有情執爲自內我」，《述記》更註明此是第七識之對象。如此解執藏，已離第八識的作用言。疑有誤。餘二義見下）。

以上，可以說是沿輪迴問題、行爲問題、因果問題、生命現象問題所建立起來的阿賴耶識的主體觀念，基本上是形上學及倫理學的進路。但是，阿賴耶識的提出尚有另一條思路，這就是主客的關係問題。從認知立場考察，唯識宗發現不能有離認知主體而獨立外在的境，一切存在作爲對象看，都是主體所提供，於是產生識轉化說，把一切存在都理解爲識中種子所現行的表相，祇有表相纔是眞實的存在（vijñaptimatnatā，唯表），這就把部派佛教中的實在論觀點去除，然後再在這一前提下，解釋表相的來源，把表相收歸阿賴耶識。換言之，唯識宗是經過知識論的考察，然後提出它的唯心宇宙論。這也就是《攝大乘論》所說的「所知依」的意義。

根據唯識的宇宙論，阿賴耶識之所以能作爲一切法生起的根據，是因爲它攝持一切種子，待緣展現，這也就是阿賴耶識的因相（此即能藏義）。然而阿賴耶識面對前生的活動，它是一個承受者，扣緊此義，阿賴耶識亦有果相（此即所藏義）。因相名種子識，果相名異熟識，都是同一結構，祇是對象不同（剋就其自身言，即是阿賴耶識之自相）。若再進一步分解，則阿賴耶識的因相包括兩類種子，負責生起兩類現象：一是個體生命（執受表相，即有根身），二是「客觀」世界（處表相，即器世界）。簡言之，也就是我、法。但是，若將我、法視爲果報形式，受前生的業所決定，則這兩部份合起來便是總報，因爲這兩部份都是從阿賴耶識轉出。阿賴耶識是異熟識，它所攝持的在現世起現行的種子受前生的業牽引，即就這種酬報關係言便是異熟。以總報爲依，前六識再起認知、感受活動，便產生前六識的表相，這就是別報，亦名異熟生（即從異熟識生起）；總報則名爲眞異熟。合總、別兩報即爲異熟果。這種總別關係，也就是《唯識三十頌》中所說的異熟轉化和表境轉化，加上思量轉化，便把一切主體活動和對象世界的存在都統括其中，而成爲賴耶緣起說。

最後是有關阿賴耶識的轉捨問題。論理阿賴耶識既是一切法的所依，無始時來受煩惱污染，便是一有漏性的存在，應至煩惱滅盡纔能捨染得淨，成爲無漏的第八識（智），生起無漏的佛境界。但是，世親認爲修行者到第七地，煩惱障斷，衆生不再執阿賴耶識爲自我，此時便可以把阿賴耶識的名目捨棄，於是他把阿賴耶識的轉捨定在第七地，即阿羅漢位。

〔參考資料〕《入楞伽經》卷二、卷七；《決定

藏論》卷上；《法華經玄義》卷五（下）；《中觀論疏》卷七（本）；印順《唯識學探源》；《如來藏思想》（《世界佛學名著譯叢》⑱）；《唯識思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㉕、㉖）；宇井伯壽《佛教汎論》、《印度哲學史》、《瑜伽論研究》；平川彰《大乘佛教の教理と教團》；金子大榮《佛教概論》；勝呂信靜《唯識學派的緣起思想》；Yamakami Sogen《Systems of Buddhistic Thought》。

阿踰陀國（梵Ayodhyā、Ajodhya，巴Ayojjhā，藏Hthab-med）

中印度古國之一。又作阿踰闍國、阿踰遮國、阿毗陀國、阿毗闍國。意譯爲難勝國、不可戰國等。位於今印度中部的歐德（Oudh），或指恒河（Ganges）南岸的發提普（Fatehpur）。此地被認爲是憍薩羅（Kosala）國歷代的王城，但都城事蹟不明。一說與沙枳多（Saketa）是同一地方。

從佛陀時代開始，此地與佛教的因緣即頗深厚。相傳佛曾在此說法。又據《婆藪槃豆法師傳》及《大唐西域記》所載，四世紀時，笈多王朝的超日王、新日王均以此地爲首都。無著、世親亦曾在此弘化。

◉附：《大唐西域記》卷五（摘錄）

阿踰陀國，周五千餘里。國大都城，周二十餘里。穀稼豐盛，華果繁茂，氣序和暢，風俗善順。好營福，勤學藝。伽藍百有餘所，僧徒三千餘人。大乘、小乘，兼攻習學。天祠十所，異道寡少。大城中有故伽藍，是伐蘇畔度菩薩，（唐言世親，舊曰婆藪盤豆，譯曰天親，訛謬也。）數十年中，於此製作大小乘諸異論。其側故基，是世親菩薩爲諸國王、四方俊彥、沙門、婆羅門等講義說法堂也。

城北四五里，臨殑伽河岸大伽藍中，有窣堵波，高二百餘尺，無憂王之所建也，是如來爲天人衆於此三月說諸妙法。其側窣堵波，過去四佛座及經行遺蹟之所。伽藍西四五里，有如來髮爪窣堵波。髮爪窣堵波北伽藍餘址，昔經部室利邏多（唐言勝受）論師，於此製造經部《毗婆沙論》。城西南五六里大菴沒羅林中，有故伽藍。是阿僧伽（唐言無著）菩薩，請益導凡之處。無著菩薩夜昇天宮，於慈氏菩薩所，受《瑜伽師地論》、《莊嚴大乘經論》、《中邊分別論》等，晝爲大衆講宣妙理。菴沒羅林西北百餘步，有如來髮爪窣堵波。其側故基，是世親菩薩從覩史多天下見無著菩薩處。

阿輸迦樹（梵aśoka，巴asoka）

荳科植物。又作阿輸柯樹、阿叔迦樹。意譯作無憂樹。學名Jonesia asoka。樹幹直立，其葉似槐，花紅色，極鮮艷。多分布於喜馬拉雅山、錫蘭、馬來半島等地。相傳釋尊於此種樹下誕生。《過去現在因果經》卷一云（大正3・625a）：「夫人見彼園中有一大樹，名曰無憂，花色香鮮，枝葉分布極爲茂盛，即舉右手，欲牽摘之，菩薩漸漸從右脇出。」

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷三十二；《大智度論》卷十；《大唐西域記》卷六；《翻梵語》卷九；《翻譯名義集》卷三。

阿彌陀佛（梵Amita-buddha，藏Dpag-tu-med、Dpag-yas）

意譯爲無量光，或無量壽佛。爲西方極樂世界的教主。他以觀世音、大勢至兩大菩薩爲脇侍，在極樂淨土實踐教化、接引衆生的偉大悲願。這是我國佛教界最熟稔的如來。

依據《無量壽經》所載，阿彌陀佛在成道以前，原是一位國王，由於受到世自在佛的啓示，乃發起求無上道的願心而出家。在修行期間，曾發出四十八大願，誓願建立一個莊嚴的極樂世界，以救渡一切念佛名號的衆生。其中有三個大願是：「設我得佛，十方衆生至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五逆、毀謗正法。」「設我得佛，十方衆生發菩提心、修諸功德，至心發願欲生我國。臨壽終時，假令不與大衆圍遶現其人前者，不取正覺。」「設我得佛，十方衆生聞我名號


阿彌陀佛

，繫念我國，植衆德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。」

基於這些深宏的誓願，因此，在他成佛之後，任何人只要具足信願行、如法念佛，則一定會得到他的接引，而往生至眞至善至美的淨土佛國。

阿彌陀佛的悲願至廣，慈心極深，其念佛法門又至爲易行，因此在中日等國，信仰彌陀法門的衆生爲數極多。「家有阿彌陀、戶戶觀世音」的諺語，正是彌陀信仰普遍流傳的最佳說明。

◉附一：〈阿彌陀佛〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

阿彌陀佛，西方極樂世界的敎主。據梵本所載，阿彌陀佛的梵文有兩種。其一，阿彌陀婆（Amitābha），譯爲無量光。Amitābha係由形容詞的amita（無量的）與女性名詞ābhā（光）結合而成。此中，amita的mi，語根爲ma，意爲「量」；在mi之後加上接尾語ta，則成爲形容詞，意爲「有限量的」；又在mita之前，加上有「無」或「不」語意的接頭語a，而成amita（無量）一詞。又「ābhā」是在bhā（光耀）的語根上，加上有「近」的意思的接頭語ā，其詞性屬女性名詞。但此處不是指無量的光明，而是當作有無量光明的佛的名號，因此，將語根的母音的語尾ā縮成短音，而成男性名詞。其二，阿彌陀庾斯（Amitāyus），譯爲無量壽。Amitāyus係由形容詞amita與中性名詞āyus（壽命）合成。據說āyus的語根是具有呼吸之義的「an」，然而有人認爲āy的語根是ay（行），其後加上接尾語us，而成有「壽命」之義的中性名詞。羅什在譯《阿彌陀經》時，對此二者並不加以區別，都稱之爲阿彌陀。

據《無量壽經》所述，於過去久遠劫中，世自在王佛出世時，有一國王聞佛說法發無上道心，棄國出家，號爲法藏。其後，彼法藏比丘於世自在王前，攝取二百一十億諸佛妙土的清淨行，發四十八大願。其中第十八願是根本願。其願文曰：「設我得佛，十方衆生至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」法藏比丘發此願已，一向專志莊嚴淨土，其佛土距此十萬億剎，名爲安樂。

關於阿彌陀佛的成佛，袾宏在《阿彌陀經疏鈔》卷三舉出八種：

(1)《法華經》載大通智勝如來時有十六王子出家，其第九王子於西方成佛，號爲阿彌陀。

(2)《悲華經》載無量劫前有轉輪王，名爲無諍念。彼於西方世界作佛，號爲阿彌陀，國名安樂。

(3)《大乘方等總持經》載無垢焰稱起王如來時，有淨命比丘總持十四億部經典，隨衆生意樂廣爲說法。彼淨命比丘，即今之阿彌陀。

(4)《賢劫經》載雲雷吼如來時，有一王子名爲淨福報衆音，曾供養彼雲雷吼如來。彼淨福報衆音王子，即今之阿彌陀。

(5)《賢劫經》又載金龍決光佛時，有一法師名爲無限量寶音行，力弘經法。彼時之法師，即今之阿彌陀。

(6)《觀佛三昧經》卷九載空王佛時，有四比丘得念佛三昧，其第三比丘，即今之阿彌陀佛。

(7)《如幻三摩地無量印法門經》載獅子遊戲金光如來時，有一國王名爲勝威，尊重供養彼佛，修禪定行。彼勝威王，即今之阿彌陀。

(8)《一向出生菩薩經》載阿彌陀佛往昔爲太子時，聞此念佛微妙法門，精進奉持。

關於阿彌陀佛的成佛因緣，除前文所舉者之外，經典中尚有多說。按，阿彌陀佛並未見於小乘經典中，然在其餘大乘經典中，則屢有載及。

又，阿彌陀佛乃一切大乘經典所通說，故

大乘諸宗無不言及，然其見解未必一致。總的說來，大抵可分爲兩類。其一，以理性爲主的唯心彌陀，已心淨土。其二，以事相爲主，指方立相，立界外淨土，現在說法的彌陀。茲略述各宗所說如下：

⑴**法相宗**：《唯識論》卷十說自性身、受用身、變化身等三身。自性身唯理，身土不分，故彌陀與諸佛應無分別。受用身分自受用、他受用。阿彌陀佛是他受用報身。但地前菩薩及凡夫二乘所見的彌陀是變化身，地上菩薩所見是他受用報身。亦即初地菩薩所見的彌陀佛，是坐於百寶蓮台座上，如《觀無量壽經》上所說的六十萬億那由他佛身。二地所見，係千葉蓮台座上的佛身，由佛的後得無漏智所變，爲十地菩薩而現，其所居淨土，係淨居色究竟天。

如是，現一實身，凡聖不同見，應機而現種種身，是因衆生福力不同，而產生佛身麁妙之別。亦即能化的彌陀隨所化根機示現佛身；所化的有情以彌陀所現佛身爲增上緣，凡聖各各隨智識福力淺深厚薄變現佛身，故所見佛身有麁妙之別。三賢的菩薩、二乘凡夫之類見化身小佛身；四善根菩薩見化身大佛身；初地以上的菩薩見坐大寶蓮台、具無限妙相好的他受用身。此大盧舍那身是彌陀對地上菩薩所示現的佛身。以此佛身爲增上緣，地上菩薩依各自之心識變現相好圓滿的廣大能化佛身而觀。因此，菩薩進至初地時，地前所見的劣佛身潛隱，殊勝微妙的佛身顯現。但地上菩薩非不能見地前所見佛身，地上菩薩欲見佛變化身亦能得見。因此，地上菩薩以他受用報身爲正所見，兼見變化身。

⑵**三論宗**：此宗亦談三種佛身，即①正法法身，②修成法身，③應化身。正法法身就是實相法身，又名理法身、自性身、法佛。修成法身就是自受用報身，又名智法身、報佛、內應身。應化身是他受用身與化身所合併，都是起利他之化用，故合爲一身。此化他之用，由本法身而起，非正酬報因位的佛身。若此佛身別開爲二身時，就他受用身而言，是殊妙廣大的佛身，又名外應身，是化度地上菩薩的佛身。又就化身而言，是丈六等的麁身形，又名變化身；此係爲化地前菩薩及二乘凡夫所現的佛身。

此三身中，正法佛是理法身，爲修證之理，故不生不滅而常住。修成佛是智法身，爲能證之智。因爲是冥契所證之理的能證之智，故智法身亦是常住。《大智度論》說，薩婆若是實法，非生滅。薩婆若譯爲一切智，一切智就是佛智，是常住不滅的實法。應化佛係法身應所化根機而現起的化他悲用，故爲生滅無常之形相。初二身乃理智之本體，非化他之佛身，故無說法。應化身係由本體而現起的化他佛身，有色聲，有宣說法門的悲用，故能對所化有情說法。

⑶**華嚴宗**：據智儼的《孔目章》卷四〈往生章〉所述，阿彌陀佛國，一乘三乘不同。若依一乘，阿彌陀佛土屬世界海攝，此係近引初機成信故。教境眞實，佛國圓融、不可說故。若依三乘，西方淨土是實報處。通成四土，即法性土、事淨土、實報土、化淨土。化是報化，非化身之化。如是，係以西方淨土攝屬於世界海，以阿彌陀佛爲蓮華藏莊嚴世界主，也就是以阿彌陀佛爲毗盧遮那的同體。

華嚴宗分佛土爲二，一爲國土海，一爲世界海。國土海是不可說之果分，世界海是因分可說之土。此世界海有三類，一是蓮華藏莊嚴世界海，二是十重世界海，三是無量雜類世界。若配於三生成佛，第三是見聞生之土，第二是解行生之土，第一是證入生之淨土。蓮華藏界既是證入生之淨土，故與不可說果分同其體。故《五教章》卷三說（大正45・498b）：「一蓮華藏莊嚴世界海具足主伴，通因陀羅等，當是十佛等境界。」西方淨土攝於此主伴具足的蓮華藏海，阿彌陀佛與十身具足的毗盧遮那同體。

⑷**天台宗**：此宗認爲佛必具足三身，土是四土橫豎一處。故彌陀之安養，雖難定何身何土

，然皆爲具縛凡夫生處。有晝夜六時之別，飯食經行之義，有聲聞緣覺，佛亦說三乘法。是故判彌陀淨土爲應身應土。而《大乘同性經》所說的於淨土中成佛者，皆是報佛，是就斷無明的人所見而言，非同居土的凡夫所見。《觀經》第九觀所說的彌陀身量有六十萬億那由他恒河沙由旬，是爲達圓敎第七信位的人而特別顯現的佛身。《大智度論》說西方世界出於三界，故西方世界不攝屬於三界。又就彼佛土而言，彼土雖有三界但無四惡趣。

然此彌陀淨土與諸佛同居土又有不同。彌陀淨土橫具四土，故修圓妙觀而生彼者通惑雖未盡，其身常拜實報身，得居實報土，此與生於諸佛同居土後，斷通惑，轉果報方住上土不同。諸佛同居土雖具四土，悉是豎四土，斷惑，轉報然後能入上三土。其有橫之義，但只是暫時依佛之加被力而見。故極樂上品的生死，通惑尚有，與常時見報佛，住報土者大異其趣。

又依智旭《梵網經玄義》及《小經要解》所述，四土橫豎之義俱約斷惑而說。所謂豎，是出同居土後入方便土，出方便土後入實報土等。橫則不移當處，自感見方便、實報、寂光等三土。諸佛四土中的寂光土等上三土雖有橫之義，但於同居淨土中，大體有豎義無橫義，唯極樂同居橫具四土。此係十方世界未曾有之處，全性起修之因緣唯彌陀有之。華嚴之祕藏、法華之極意唯在執持名號的念佛法門。其他如帶業往生，即得不退之說，如彌陀同居土、最勝無比之說，頗能發揮天台、四明的微意。

⑸禪宗：禪宗以直指人心，見性成佛爲宗旨，以佛心傳心，只修行心地，自分覺知。故不見一物名爲見道，不行一物名爲行道。唯守本來面目，顯自己本分，不拘泥善惡因果之差別，安住無住空寂之心，若至無念無想，本來眞性頓顯，稱爲成佛。其本有圓成本來面目，人人具足的佛性一理，名爲無量壽。即心即佛之宗義，心外不見佛。《六祖壇經》說（大正48・352a）：「凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。」寶誌和尚以爲，智者知心作佛，愚人慶往西方。但若偏於此，失其不可得，亦非禪意。因此，宗頤禪師作二十六行頌指讚西方。

⑹淨土宗：曇鸞在《往生論註》中以二種法身論述彌陀佛身。二種法身是法性法身、方便法身。法性法身是如如之理，是無相法身，是略門。方便法身是正直，是救濟一切衆生的大悲無不相法身，是廣門。無相法身相即無不相法身，無不相法身成無相法身。故二法身，異而不分。此係廣略相入的佛身，故統以「法」之名。所以如此，是因清淨願心所莊嚴之身，其清淨義，是在眞實智慧無爲法身，爲淨因所莊嚴的淨果，完成眞實智慧的無爲法身。所以，彌陀佛身是由清淨願心（四十八願）所莊嚴的廣略相入之清淨佛身，即二種法身。道綽在《安樂集》中說彌陀是報佛，極樂寶莊嚴國是報土，並說《觀音授記經》的彌陀入滅說，是在示現報身五相之一的隱沒相。而化身的彌陀是《鼓音聲經》所說的淸泰國之彌陀，西方淨土的彌陀絕對是報身佛。善導更以酬行、酬願二義來論述「報」，並且以《大品般若》〈涅槃非化品〉的涅槃如化非化說，會通《觀音授記經》的彌陀入滅說。即涅槃性空如化，爲新發意菩薩說非如化，是爲了避免新發意菩薩產生驚怖。彌陀的入滅不入滅說同此。不入滅說如非化說，入滅說如如化說。如化不妨涅槃義，入滅說豈能害報之義。

◉附二：〈十二光佛〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

十二光佛，爲讚歎阿彌陀佛光明德用的十二種稱號。即無量光佛、無邊光佛、無礙光佛、無對光佛、燄王光佛、淸淨光佛、歡喜光佛、智慧光佛、不斷光佛、難思光佛、無稱光佛、超日月光佛；語出《無量壽經》卷上。

依《無量壽經連義述文贊》卷中之解釋，佛光不能計數故名無量；無緣不照故名無邊；無有人法能障故名無礙；非諸菩薩所及故名無

對；光明自在而無更上者故名燄王；由佛無貪善根而現，亦能除衆生貪濁之心故名清淨；從佛無瞋善根而生，能除衆生瞋恚惑心故名歡喜；光從佛無癡善根心起，復除衆生無明品心故名智慧；佛之常光恒爲照益故名不斷；光非諸二乘等所測度故名難思；光亦非餘乘等所堪說故名無稱；佛光日夜恆照不同娑婆二曜故名超日月。

除上述十二光佛之通稱外，其它譯本及梵文在名稱、數目上又有不同的說法。如《大阿彌陀經》卷上及《平等覺經》卷一中，僅有光明讚歎語而不列佛名。《大乘無量壽莊嚴經》卷中、《大寶積經》卷十七〈無量壽如來會〉、梵文《無量壽經》等，則各舉十三光、十四光、二十光之名，明示佛光之德相。

又，《大佛頂首楞嚴經》、《九品往生阿彌陀三摩地集陀羅尼經》中，則以十二光佛爲十二如來之別號，然此均是由《無量壽經》而來的一種轉說，屬後世之思想。

◉附三：〈阿彌陀三十七號〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

阿彌陀三十七號，指阿彌陀的三十七種德號。即無量光、眞實明、無邊光、平等覺、無礙光、難思議、無對光、畢竟依、光炎王、大應供、清淨光、歡喜光、大安慰、智慧光、不斷光、難思光、無稱光、超日月光、無等等、廣大會、大心海、無上尊、平等力、大心力、無稱佛、婆伽婆、講堂、清淨大攝受、不可思議尊、道場樹、眞無量、清淨樂、本願功德聚、清淨勳、功德藏、無極尊、南無不可思議光等三十七種。此係日僧親鸞於《淨土和讚》之初，依《讚阿彌陀偈》而列出者。其中，無量光、無邊光、無礙光、無對光、光炎王、清淨光、歡喜光、智慧光、不斷光、難思光、無稱光、超日月光等十二種德號，稱爲十二光，阿彌陀由於有此光明，故有此德號。

◉附四：〈阿彌陀三尊〉（編譯組）

阿彌陀三尊，指阿彌陀佛及其脇侍觀世音及大勢至。如《觀無量壽經》說（大正12・342c）：「無量壽佛住立空中，觀世音、大勢至是二大士侍立左右，光明熾盛不可具見，百千閻浮檀金色不得爲比。」

關於脇侍菩薩的方位，一般以觀音在佛的左方，勢至在佛的右方。但在梵文《法華經》〈普門品〉的頌文中，觀音在彌陀佛的右方或左方。《十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌》卷中及《阿唎多羅陀羅尼阿嚕力經》，說右方是觀音，左方是勢至。《大陀羅尼集經》卷二說佛的右方是十一面觀音，左方是大勢至。而《觀無量壽經》及《不空羂索神變眞言經》卷五說佛之左邊有一大蓮華，觀音坐於其上，佛右邊的蓮華上坐大勢至菩薩。這是因爲觀音爲悲之代表，即下化衆生之義，故置於左方；勢至代表智，意爲上求菩提，故安於右方。

關於二脇侍的形像，觀音的寶冠中有化佛，勢至的寶冠中有寶瓶。自中古以來，一般是作觀音兩手持蓮台，勢至合掌。

◉附五：〈阿彌陀大咒〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

阿彌陀大咒，指阿彌陀佛的陀羅尼（dharaṇı）。出自《無量壽儀軌》。也稱爲無量壽佛根本陀羅尼、阿彌陀如來根本陀羅尼或十甘露咒。爲眞言宗三陀羅尼（阿彌陀大咒、寶篋印陀羅尼、尊勝陀羅尼）之一。

茲列漢字音譯的阿彌陀大咒於後：「曩謨、阿囉怛曩、怛羅夜耶、娜謨、阿哩野、彌多婆野、怛佗櫱跢夜、阿囉喝帝、三藐三菩馱耶、怛爾也他、唵、阿蜜㗚帝、阿蜜哩妒、納婆吠、阿蜜㗚多、三婆吠、阿蜜哩多、伽囉吠、阿蜜㗚多、悉帝、阿蜜㗚多、帝際、阿蜜㗚多、尾訖磷帝、阿蜜㗚多、尾伽磷多、誐彌寧、阿蜜㗚多、誐誐曩、吉底伽齡、阿蜜㗚多、㘉弩、尾娑婆齡、薩嚩囉佗、娑馱寧、薩嚩、羯羅磨、訖禮捨、訖灑盈、迦齡娑婆訶。」

此咒之羅馬字讀音如次：

Namo ratnatrayaya namaḥ āryāmitabhāya tathāgatāya arhate saṁyaksaṁbuddhāya tadyatha oṁ amṛite amṛitodbhave amṛita-sambhave amṛitagarbhe amṛitasiddhe amṛi-tateje amṛitavihṛiṁte amṛitavihṛiṁtagamine amṛitagaganakirttikare(?)amṛitaduṁdubhi-svare sarvarthasadhane sarvakarmakrama-śaskṣayaṅkare(?)svaha.

此咒自古即常被音譯，如唐・不空譯《無量壽如來觀行供養儀軌》、唐・阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷二、唐・菩提流志譯《文殊師利法寶藏陀羅尼經》、唐・實叉難陀譯《甘露陀羅尼咒》、失譯《阿彌陀佛說咒》等，亦皆載之。然其所載咒文長短不同。今所舉之咒，中有十句阿蜜㗚多（amṛta，意爲甘露），故稱之爲「十甘露眞言」。

依《無量壽如來觀行供養儀軌》所載，誦此阿彌陀咒一遍，即滅十惡四重五無間，一切罪障皆悉消滅。若有苾芻苾芻尼犯根本罪，誦七遍已，即時得還戒品。誦滿一萬遍，則獲得不廢忘菩提心三摩地，菩提心顯現於身中，皎潔圓明猶如淨月，臨命終時，見無量壽如來及無量俱胝菩薩衆來迎，即生極樂世界上品上生，證菩薩位。

◉附六：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十一章第一節（摘錄）

從大本《阿彌陀經》來看，阿彌陀佛淨土，在初期大乘的淨土思想中，是富有特色的。法藏比丘立二十四願（或四十八願），成立一完善的淨土，作爲救濟衆生，來生淨土者修道的道場。在選擇二百十億國土，結成二十四願以前，彌陀淨土的根本特性，早已在佛前表示出來，如《阿彌陀（三耶三佛薩樓佛檀過度人道）經》卷上說（大正12・300c）：「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊，智慧勇猛。頭中光明，如佛光明所焰照無極。所居國土，自然七寶，極自軟好。令我後作佛時，教授名字，皆聞八方上下無央數佛國，莫不聞知我名字者。諸無央數天人民及蜎飛蠕動之類，諸來生我國者，悉皆令作菩薩、阿羅漢無央數，都勝諸佛國。」

經中所說的二十四願，或四十八願，都不外乎這一根本意願的具體組合。阿彌陀佛的光明，勝過一切佛。佛的光明、名聞（稱），爲十方無數佛國所稱譽，爲十方諸天人民稱歎，所以發願往生：這是第二十四願。阿彌陀佛的特勝，從佛的光明、名聞而表達出來。佛的光明遍照，使一切衆生的苦迫，得到解除，在釋尊入胎、出胎、成佛的因緣中，部派佛教有不同程度的放光傳說。阿彌陀淨土，是重視光明的利益衆生，而予以高度的讚揚。勝過一切佛，是阿彌陀佛的根本願，所以第十七願說：「令我洞視（天眼通）、徹聽（天耳通）、飛行（神足通），十倍勝於諸佛。」十八願說：「令我智慧說經行道，十倍於諸佛。」也許這過於特出，不大適合「佛佛平等」的原則，所以這二願，其他譯本都刪略了。根本意願中的國土七寶所成，是第三願，《無量清淨平等覺經》沒有這一願。在淨土本願思想的發展中，著重於來生淨土者的功德。淨土思想的重點，不止是理想的自然環境，而在乎淨土中的德行與進修，聖賢間和平的向道。

〔參考資料〕《賴吒和羅所問德光太子經》；《決定總持經》；《無量壽經優波提舍》；《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉；《往生論註》；《淨土思想論集》一（《現代佛教學術叢刊》㊅）；《淨土教概論》（《世界佛學名著譯叢》㊿）；矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》；結城令聞《阿彌陀佛信仰の意圖するもの》、《大乘佛教の成立史的研究》；望月信亨《淨土教の起原及發達》；《講座・大乘佛教》第五冊〈淨土思想〉；《中村元博士還曆紀念論集》〈インド思想と佛教〉。

阿彌陀經（梵Sukhāvati-vyūha-sūtra）

一卷。姚秦・鳩摩羅什譯。是敍說阿彌陀佛淨土功德莊嚴而勸念佛往生的經典，是佛無問自說的經，淨土三經之一。收在《大正藏》第十二冊。

此經在中國弘傳極盛，曾經三次漢文譯出。第一譯是姚秦·弘始四年（402）二月八日鳩摩羅什在長安（逍遙園）譯出。第二譯是劉宋·孝建年中（454～456）求那跋陀羅在荊州辛寺譯出，名《小無量壽經》，今已失傳。第三譯是唐·永徽元年（650）正月一日玄奘在長安大慈恩寺譯出，名《稱讚淨土佛攝受經》。又此經的藏文譯本，係由施戒與智軍共譯出（一作慧鎧日帝與智軍共譯）。

此經的梵文本，曾於1881年由英國馬克斯·穆勒與日本南條文雄在倫敦加以刊行。嗣又於1894年將它英譯，收於由馬克斯·穆勒於1875年開始編輯出版的《東方聖書》第四十九卷中。又有南條文雄、荻原雲來、椎尾辨匡、河口慧海等依據梵、漢、藏文譯出數種日文本。

此經漢譯三本在唐·麟德元年（664）撰出的《大唐內典錄》〈入藏錄〉中已併收入藏，同錄卷六並載明第一羅什譯本五紙，第二求那跋陀羅譯本四紙，第三玄奘譯本十紙。又據唐·開元十八年（730）撰出的《開元釋教錄》〈入藏錄〉所載，羅什和玄奘譯本紙數同上，求那跋陀羅譯本則未收入藏。從那時起第二譯《小無量壽經》似已佚失。但從元代以來各藏中，又都收有《拔一切業障根本得生淨土神咒》十五句五十九字和以下長行四十七字，並標明是求那跋陀羅譯，出自《小無量壽經》，這當是第二譯中僅存的佚文。第三玄奘譯本和羅什譯本的異點，即爲羅什譯本中六方諸佛證成，而在玄奘譯本中則爲十方諸佛證成；至對勘藏譯本和現存的梵本，則和羅什所譯的一致。又，羅什譯的另一異本即古傳襄陽龍興寺石刻《阿彌陀經》，和現行本也有差別，如王日休《龍舒淨土文》卷一所說（大正47·257a）：「襄陽石刻阿彌陀經，乃隋·陳仁稜所書，字畫清婉，人多慕玩，自一心不亂而下云：專持名號，以稱名故，諸罪消滅，即是多善根福德因緣。今世傳本脫此二十一字。」這在宋·元照當時也已見這石經本，元照《阿彌陀經義疏》中還表示「懷疑今世相傳訛脫」，戒度《阿彌陀經義疏聞持記》卷下也附同上說。但今藏譯本和梵本並玄奘譯本中，却未見有和這所謂脫文相同的文句。明·袾宏的《阿彌陀經疏鈔》卷三，也稱此二十一字的所謂脫文，是前人解經摻入的語句，這似乎可信。

此經漢譯中的羅什譯本，文辭平易而流暢簡明，最爲漢地佛教學人所樂誦，因之流傳最廣。這一經的內容，是敍述佛一時在祇樹給孤獨園，向長老舍利弗等稱說西方極樂國土阿彌陀佛依報和正報的功德莊嚴，執持阿彌陀佛名號一心不亂即得往生彼國；同時六方諸佛各出廣長舌相證成釋迦佛所說眞實不虛，並對念佛衆生共加護念等事。

由於在中國以羅什譯本弘傳最盛，因而古來各家多據此本從事疏講。現存的重要註疏，有隋·智顗的《義記》一卷，唐·慧淨的《義述》一卷，窺基的《疏》一卷、《通贊疏》三卷，宋·智圓的《疏》一卷，元照的《義疏》一卷，戒度的《義疏聞持記》三卷，元·性澄的《句解》一卷，明·大佑的《略解》一卷，明·傳燈的《略解圓中鈔》二卷，袾宏的《疏鈔》四卷，大慧的《已決》一卷，智旭的《要解》一卷，清·徐槐廷的《疏鈔擷》一卷，淨挺的《舌相》一卷，續法的《略注》一卷，彭際清的《約論》一卷。

現已佚傳的有名的註疏，有姚秦·僧肇的《義疏》一卷，唐·智首的《鈔》二卷，湛然的《決十疑》一卷，宋·智圓的《西資鈔》一卷、《科》一卷，仁岳的《新疏》二卷、《新疏指歸》二卷、《科》一卷等。

此經在朝鮮、日本流傳也甚廣，朝鮮古德對於此經的註疏，有新羅·圓測的《疏》一卷，元曉的《疏》一卷，道倫的《疏》一卷，璟興的《略記》一卷，玄一的《疏》一卷，太賢的《古迹記》一卷。日本古德對此經的註疏，有源信的《大意》一卷、《略記》一卷，源空的《釋》一卷，聖聰的《直談要注記》八卷等。（高觀如）

◉附一：太虛〈佛說阿彌陀經講要〉（摘錄自《太虛大師全書》）

從各種佛經的意義，來觀察《彌陀經》的宗旨。特從天台宗、賢首宗中所謂體宗用三方面，提出其重要的意義為證。

甲、彌陀佛土為體：在古來大德們，多以眞如實相為經體，然這等於是通明一切法之體；實在不能表現出此經特殊精神來！此經應以阿彌陀佛所成就正報依報功德莊嚴為主體。或曰彌陀佛土為體。

乙、往生不退為宗：根據此體而顯示一種趣向的目標，那就以往生西方得不退轉為宗。因往生西方，永斷生死，滅除煩惱，得到不退轉位。蓋以彼土的環境增上、人事殊勝故也。淨土法門的眞實不可思議，就在此。

丙、信願行為用：再從用的方面講，即信願行三個字，完全顯出淨土法門的重要事行。若沒有信心，則不與彌陀佛土發生關係，亦不能接受此法之意旨。所以修淨土法門，先從「信心」起。有了信心必須要發願，沒有堅決的志願，則不易成功其往生。同時還要有行。這行，即是惡止善行，持名念佛。有此力行，則可以達到最高目的地，以完成所信願之事。

蓋從印度流傳到中國的第二時期大乘佛法中之彌陀淨土法門，稱為難信之法。若無信心與志願，任憑如何行持，亦與西方彌陀本願無關。故總合信願行，以表明此經之最究竟的功用。

◉附二：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第七章（依觀摘譯）

無量壽經、阿彌陀經

觀世音菩薩與阿彌陀佛（Buddha Amitabha）有密切的關係。如同《法華經》中的釋迦牟尼佛，以及《Kāraṇḍavyūha》中的觀世音菩薩，在《Sukhāvatīvyūha》中，阿彌陀佛被極力的讚歎。與阿彌陀佛有關的梵文經典有兩本，其一名為「大經」，篇幅較長；其二稱之為「小經」，經文極為簡短，然而兩者皆名為《Sukhāvatīvyūha》。兩者所描述的，雖皆與阿彌陀（Amitabha，無量光）佛或無量壽（Amitayus）佛之淨土有關，但相互之間有極大幅度的差異。《小經》不僅沒有序說，在淨土方面的描寫也有所不同，可以說在淨土的性向上，兩者有根本性的差異。《大經》中所述說的是：衆生以專心思念阿彌陀佛及其淨土而得生淨土，又說發菩提心，蓄積衆多善業，於臨終時念阿彌陀的人，皆能往生淨土。反之，在《小經》中，「淨土」並不是善業之報，衆生只要聽聞無量壽之名號，臨終時心念彼佛，自能往生佛土。據此看來，似乎《大經》的成立較為早期。

在《大經》中，釋迦牟尼佛住於靈鷲山中，其旁有數千弟子及諸菩薩衆圍繞在側。藉著與阿難的對談，世尊列舉了八十一位過去佛。其中位列八十一佛最後的世自在王佛（Lokeśvarāja）幫助法藏（Dharmākara）比丘建立佛土。此法藏比丘因宿世誓願（praṇidhāna），以及於無數劫修菩薩行所致，生於西方極樂世界，名為阿彌陀佛。其光明無數，故名無量光；其生命長遠無量，故別名為無量壽。彼佛「國土」，名為極樂淨土，既無地獄、畜生、餓鬼，也無阿修羅。此土芳香永遠遍滿，千百種寶樹周滿國土，又有優美的蓮花開放。此地無山巒高峯，地勢平坦如手掌。清淨可喜的水流，流出甘甜之水，潺潺流動的水聲奏出最莊嚴的音樂。生於極樂淨土的人，無論在肉體上或精神上都擁有最美好的素質，享受著所能想像到的快樂。衆生與諸聖者沒有區別，也沒有晝夜之分。沒有黑暗。在經中，阿彌陀佛被不斷地稱美。思念阿彌陀佛之威德者、用意於成佛之善業者、發菩提心者、虔敬祈求生於彼佛世界者，凡此種種，於其臨終時，阿彌陀佛皆現其前，彼等即得往生淨土。事實上，只要在心上思念阿彌陀佛，衆生自能生於彼處。但是，極樂淨土中沒有女性。如果他們對阿彌陀佛的信仰是堅定的，是坐在蓮華中；若信仰不夠堅固，則暫時住在蓮華台中。淨土中的衆生，

是處於完全的智慧與無垢的狀態，幸福且靜寂地居住在彼土。

就如同其他大乘經典一般，在《Sukhavativyuha》中，對於無量光佛與極樂世界的殊勝，也是以誇張的語言與龐大的數目來作描述。

《大經》有十二種漢譯本，其中五譯收於中文藏經中；而其最古的譯本，係於西元147年與186年間所譯成。《小經》則有三種譯本；其一係402年由鳩摩羅什譯出，其二係求那跋陀羅於420至479年所出，其三則是玄奘在650年翻譯所成。

此外，另有《觀無量壽經》（Amitāyurdhyana-sutra）一經，今僅傳漢譯。本經對淨土景況的描寫稍少，但與生淨土有關的觀想，佔有極大的篇幅。很遺憾的是，本經的梵本今已佚失不存。此經中含有一則頗具趣味的序說。此序說所描述的是阿闍世王與頻毗沙羅王之間的故事。與無量壽、極樂淨土有關的此三部經典，幾世紀來已成為中國及日本大部分佛教徒的信仰基礎。在日本稱無量壽為阿彌陀，從這種對阿彌陀的信仰與淨土的嚮往，可以看出多數的中國及日本佛教徒從中獲得慰藉與安樂。對於日本淨土宗與淨土眞宗二派的多數信徒而言，這是不爭的事實。

阿濕波國（梵Aśmakā、Aśvakā，巴Assakā）

佛在世時印度十六大國之一。又作頗濕波、阿濕婆、阿攝貝、阿濕摩加。位於瞿陀河（Godhāvari）沿岸，為南印度案達羅國（Andhara）的一部分。首都是補怛那（Patana）。佛世時，此國統治者即南傳巴利聖典《長部》第十九〈大典尊經〉所說七王之一的梵豫王（Brahmadatta）。

依《經集註》（Suttanipāta Atthakatha）所載，此國有一博學婆羅門波婆梨（Bāvarī），曾遣十六位弟子求教於釋尊；此等弟子見釋尊時，皆各發問，釋尊亦一一回答。其問答內容，即《經集》第五章〈彼岸道品〉（Pārāyana-vagga）。此十六弟子後來皆成為釋尊的弟子。

〔參考資料〕《長阿含》卷五〈闍尼沙經〉；《中阿含》卷五十五〈持齋經〉；《四分律》卷三十九；《五分律》卷二十一；平等通照《梵文佛說阿彌陀經》。

阿闍世王（梵Ajātaśatru vaidehīputra，巴Ajātasattu vedehiputta，藏Ma-skyes-dgra）

佛陀在世時中印度摩揭陀國國王。又作阿闍貰王、阿闍多設咄路王、阿社多設咄路王、阿闍多沙兜樓王。意譯未生怨、法逆。其父為頻婆娑羅王，母名韋提希，故亦稱阿闍世韋提希子。相傳頻婆娑羅王年老無子，欲求一子。時，相師占曰：「毗富羅山有一仙人將死，死後必托生為太子。」王求子心切，聞言即遣人暗殺仙人，夫人遂有孕。如是，以其未生前即已結怨，故稱之為未生怨。又有一說，謂阿闍世王初生時，相師預言此子後將弒父，王驚怖萬分，遂自樓上將之投棄，然僅斷損一指而未死，故又稱婆羅留支（Balaruci，意譯折指、無指）。

阿闍世長大後，被立為太子。後受提婆達多（Devadatta）的教唆而自立為王，將其父幽禁於地牢中，並削其足底，終使其餓死於獄中。在位三十二年（一說二十七年）間，吞併鄰近諸小國，國力強盛，並嘗與迦尸國波斯匿王數度交戰。其間，嘗深悔弒父之罪，乃依耆婆之勸，皈依佛陀，此後乃成為佛教教團的大護法。佛滅後，分得佛陀遺骨八分之一，起塔供養；又竭力協助摩訶迦葉等於七葉窟結集佛典。據傳王於佛陀入滅前八年即位，歿年則為佛滅二十四年後。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷二；《長阿含經》卷十七〈沙門果經〉；《觀無量壽經》；《雜阿含經》卷四十六；《出曜經》卷二十二；《阿闍世王經》。

阿鞞跋致（梵avinivartanīya、avaivartika、avivartika，藏phir mi ldog-pa）

指在佛道修行的過程中，不退失既得的功

德。音譯又作阿毗跋致，或阿惟越致；意譯爲不退轉。

鳩摩羅什在《阿彌陀經》、《般若經》及《智度論》中採用「阿鞞跋致」這一譯語，但在與佛陀耶舍共譯的《十住毗婆沙論》中，用的卻是「阿惟越致」。依《十住毗婆沙論》卷四載，若具足五法，則於阿耨多羅三藐三菩提不退轉，不懈廢。此五法即：(1)於衆生等心利益欲度脫，(2)不嫉他利養，(3)不說法師之過，(4)信樂深妙之法，(5)於名譽毀辱利與不利等無有異。

此外，小乘有部係以預流果爲不退，大乘則以初住、初地、八地等爲不退。

◉附：〈不退〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

不退，指修行佛道之過程中，以既得悟之功德入於不退失之地位。梵語音譯爲阿鞞跋致或阿惟越致，也稱爲不退轉或無退。即不退墮於二乘、凡夫、惡趣等，也不退失所證得之位次、行法、觀念等。

「不退」一詞屢見於諸經論中，但其義不一。《大智度論》卷二十七（大正25・264a）：「得入菩薩法位，住阿鞞跋致地。」《俱舍論》卷二十三以四善根中的忍位爲不退，謂進到忍位則衆德成立，遠離惡趣煩惱，不再退墮惡道。

據法藏《華嚴經探玄記》卷三所述，成實宗以爲煖頂以上得不退，毗曇宗以爲忍位以上得不退，地論宗以爲見道以上得不退。《菩薩瓔珞本業經》卷上說，菩薩階位中，十住中的第七住常住於不退，入畢竟無性，故稱不退轉住。《瑜伽師地論》卷三十七載，勝解行地（三賢）的菩薩猶住惡趣，故初地爲不退位，然《大乘起信論》以爲，此乃爲策勵行者而做的方便說。法藏的另一著作《華嚴五教章》卷下之二載，不退爲終教所談，入初住時得不退位，十信是行未得不退轉。

此外，「不退」亦可分爲：

(1)二不退：依《傳燈錄》所載，即：信位不退與行位不退。

(2)三不退：窺基《西方要抉釋疑通規》據《十住毗婆沙論》而立下列「三不退」。①位不退：指依萬劫修因入十住之位，成就眞唯識觀，無復退墮惡業流轉生死之位。②行不退：指既入初地，成就眞唯識觀，於利他之行不退失。③念不退：謂八地以上得無功用之智，念念入眞如海，於定散中恆常自在。

據智顗《四教義》與諦觀《天台四教儀》卷下所載，別教之初住至第七住是位不退。在此間，斷見思惑，永超三界生死。第八住至十迴向之終，是爲行不退。在此間，破塵沙惑，不退失利他。初地以上爲念不退，此時無明惑既斷，永不退失中道之正念。若配以圓教，則初信至第七信爲行不退，第八信至第十信之終爲行不退，初住以上爲念不退。

(3)四不退：《西方要抉釋疑通規》於三不退之外，再加上處不退，乃成四不退。復謂淨土有：長命無病、勝侶提攜、純正無邪、唯淨無染、恒事聖尊等五勝緣，且無退墮之緣，故淨土爲處不退。窺基《法華玄贊》卷二及懷感《釋淨土羣疑論》卷四也立四不退，即：①信不退，在十信位中，第六心以上之菩薩，不再起邪見。②位不退，十住位中，第七住以上之菩薩不再退轉二乘地。③證不退，初地以上菩薩之法不再退失。④行不退，八地以上之菩薩，能修有爲、無爲行而不再退轉。

慈照（或作慈恩）《四土圖說》（袾宏《彌陀經疏鈔》卷三所引）中列舉願、行、智、位四種不退，即以未斷煩惱而生於同居土爲願不退。以破見思惑而生於方便土爲行不退。以破塵沙惑與部分無明而生於實報土，爲智不退。以破盡三惑而顯佛性，生於寂光土，爲位不退。

智旭《阿彌陀經要解》中也立四不退，即（大正37・365a）：

「㈠念不退者，破無明顯佛性，徑生實報分證寂光；㈡行不退者，見思既落塵沙亦破，生方便土進趣極果；㈢位不退者，帶業往生在同

居士，蓮華托質永離退緣；㈣畢竟不退者，不論至心、散心、有心、無心，或解或不解，但令彌陀名號一歷耳根或六方佛名或此經名字，一經於千萬耳，假使劫後畢竟因斯度脫。」

(4)五不退：窺基《阿彌陀經通贊疏》卷中，提出信、位、證、行、煩惱等五不退，然僅略釋第五煩惱不退爲（大正37・342c）：「不被煩惱所退轉故。」《大明三藏法數》卷二十二根據《大乘起信論疏》，揭示五不退爲：①信不退，十信位菩薩發大信心篤信中道圓妙之理，常住於平等而不遷不變，信行滿足無退轉。②位不退，十信滿足而在十住以上分見法身，住於正定位而不退轉。③證不退，三賢位圓滿而從初地入於七地，證法身徧滿、佛土無邊而不退轉。④行不退，七地功德滿足後入於第八無功用地，一切功行永不退失。⑤煩惱不退，十地滿足後入於等覺位，了知煩惱即菩提，更悟無煩惱可退轉。

此外，《淨土十疑論》中也列出生於西方淨土者所得的五種不退，即：①大悲攝持不退，謂衆生生於淨土，則阿彌陀佛以大悲願力攝持不捨，故得不退轉。②佛光照觸不退，謂衆生生於淨土，則爲佛光所照觸，菩提心日漸增長而不退轉。③常聞法音不退，謂彼土諸水、鳥、樹林、風聲、樂響皆說苦空無我之法，故生淨土者常起念佛、念法、念僧之心而無退轉。④善友同居不退，謂彼土衆生皆以諸菩薩爲勝友，內無煩惱惑業之累，外無邪魔惡緣之境，故畢竟不退轉。⑤壽命無量不退轉，謂彼土衆生壽命無量，與佛菩薩平等無二，故不退轉。

〔參考資料〕 《道行般若經》卷六；《放光般若經》卷十二〈阿惟越致品〉；《大智度論》卷四；《玄應音義》卷三、卷六；《法華經玄贊》卷九（末）；《阿彌陀經通贊疏》卷中。

阿羅毗國（梵、巴Āḷavī）

印度古國。又作阿羅鞞、阿羅婆伽、阿羅鞞伽羅。意譯曠野、林、大野、曠野禽獸住處。位於舍衛城南方，恆河畔。《大智度論》卷二十七云（大正25・261a）：「阿羅毗國土風寒又多蒺藜，佛於中坐臥不以爲苦。」相傳佛陀曾在此國教化夜叉，爲手（Hatthaka）長者說法。又，比丘嘗在此國中的阿迦羅瓦寺（Aggaḷava），爲建築而掘地伐木，故招致非難。因此佛陀制定波逸提中的掘地戒與伐樹戒。

〔參考資料〕 《阿羅漢具德經》；《雜阿含經》卷四十五；《別譯雜阿含經》卷十三；《長老偈經》（Thera-gatha）第一二六三偈。

阿難陀寺（梵Ānanda）

緬甸蒲甘城（Pagan）中著名的佛塔建築。乃蒲甘王朝康吉達（Kyanzittha）王所建。西元1091年完成。據說它是模倣喜瑪拉雅山的窟院建造的，原來的名稱爲Nanada。

此寺爲一方形建築，總高五十餘公尺。四邊均有突出的門廳坐擁六層基壇上的主塔，各層上另林立有同一樣式的小塔。寺院的內部除狹小的迴廊外，中央爲一實心、四面各有一立佛的基柱。佛像作高顴骨、鷹鈎鼻狀，乃蒲甘王朝中期的典型作品。除此，內外牆壁面佈滿由釉瓦、紅土陶瓦組成的浮雕，內容多爲佛傳及本生譚，這些華美的構圖與入口山形牆上火焰型的圖案，在在都表現了蒲甘寺塔建築之美。

〔參考資料〕 日本講談社《世界の大遺跡》12〈アンコールとボロブドゥール〉；Duroiselle Charles《Stone Sculptures in the Ananda Pagoda》。

阿顛底迦（梵ātyantika）

此詞爲「畢竟」之義。爲無性有情的一種。即指畢竟不能入涅槃有情。《成唯識論掌中樞要》卷上（本）載，無性有一闡底迦、阿闡底迦、阿顛底迦三種。其文云（大正43・610c）：「阿顛底迦名爲畢竟，畢竟無涅槃性故。」《玄應音義》卷二十三：「阿顛底迦，此云畢竟，謂畢竟無有善心也。」此與《大莊

嚴論經》卷一所說的「畢竟無般涅槃法」同義。但《大乘阿毗達磨雜集論》卷五（大正31·719a）：「一闡底迦究竟成就雜染諸法，由闕解脫因，亦名阿顛底迦，以彼解脫得因畢竟不成就故。」此謂阿顛底迦是一闡提的異名。按，阿顛底迦也是依一闡提之原語aitthaṃtvika之訛音所演變而來的。

阿闡底迦（梵ācchantika）

又作阿闡提。意譯不樂欲、無欲、隨意作。是無性有情的一種。即指不樂於入涅槃的有情。據《成唯識論掌中樞要》卷上（本）所說，無性有一闡底迦、阿闡底迦、阿顛底迦三種。其中的阿闡底迦是「不樂欲」之義，以不樂涅槃故。阿闡底迦和一闡底迦二者通於不斷善根之人，爲不信、愚癡所覆蔽，亦通於大悲菩薩，爲大智與大悲所薰習。此二種無性與阿顛底迦之「畢竟無涅槃性」並不全同，因爲此二者久久之後亦當成佛。

關於阿闡底迦的原語，有以爲是「一闡提」之原語aitthaṃtvika的訛音，或以爲是具有「不樂欲」之義的an-icchantika的訛音，又有以爲是ācchantika或類似此字的訛音。

〔參考資料〕《大乘阿毗達磨雜集論》卷五；《玄應音義》卷二十三；《慧琳音義》卷四十七。

阿字本不生（梵akāra-ādyanutpādaḥ）

密教用語。爲密教的根本義。「阿」字，密教以之爲諸法之體性，萬法能生之根源；「本不生」，謂本來本有，非今始生。凡萬法無不從衆緣而生者，從緣而生者悉有始有本，而其能生之緣亦依衆因緣生，展轉推究，於法之根本本初係無自性，無新生創造者，故說「本不生」。蓋悉曇之「阿」字包含無量義，但主要有「有、空、不生」等三義，又「有、空」二義乃建立於「本不生」之上的眞空妙有義，因此若證得「阿字本不生」之理，則能如實知曉自心之本源，得如來一切智智，自身直成大日如來。

此外，有謂阿字本不生具三義，即本、不、生三者。「本」爲本性、本體、根本之義，法爾自然之義；「不」爲空、無、非、遠離之義；「生」有生起、發生、出生等之義。因此，「本」一語自詮中道，「不」詮顯空之義，「生」詮顯有之義，「本不生」一語即具足空、有、不生三諦。而空、有、不生三諦各住於法爾自然之妙諦，非藉能緣而始覺，非待所緣而後始證，故是本不生。

顯密諸經論中常見說及阿字有本不生之義，如《大品般若經》卷五〈廣乘品〉謂阿字門一切法初不生故，《大日經》卷二〈具緣品〉說阿字門一切諸法本不生故。此是從冠上梵字「阿」之語而轉釋的一種解釋。如《大智度論》卷四十八釋云（大正25·408b）：「菩薩若一切語中聞阿字即時隨義，所謂一切法從初來不生相。阿提，秦言初；阿耨波陀，秦言不生。」意即見聞「阿」時，聯想有「初」或「本」之義的阿提（ādi）字，又想起有「不生」之義的阿耨波提（anutpāda）字，故說阿字有「本初不生」之義。

〔參考資料〕《大日經疏》卷七；《菩提心論》；《祕藏記》。

阿育王法勅

又稱阿育王碑文、阿育王石刻法勅、阿育王石訓等。指阿育王爲弘揚推廣「法」（Dharma，或譯正法），而鐫刻在石柱、岩壁上的一些詔勅。阿育王在伽陵迦一役中獲得勝利後，並沒有獲得戰勝者的喜悅，戰爭所造成的破壞力反而令他深悔不已，因而他歸依了佛教，並且致力於推行「法」的政治。他不只自己躬親實踐「法」，也希望他人跟著實行。因此，他在各地的石柱上及岩壁上刻有多種詔勅，這就是所謂的阿育王碑文，或稱石刻法勅。

碑文有多種，其中以小摩崖法勅的成立最早，大約在阿育王即位後第十一年至十二年。勸勉「法之實踐」的小摩崖法勅，在印度全境約有十二處。年代稍晚的摩崖法勅有十六種勅

文。其中的第一種至第四種刻於即位後第十二年，第五種至第十六種刻於第十三年。北印度Mansehra、Shabazgarhi、西印度Girnar、南印度Yerrāgudi等各地的岩壁上刻有這十六種法勅。

此外，刻在石柱上的勅文稱為石柱法勅，有七種。Allahabad、Meerūt、Lauḍiyā-Araraj、Lauḍiyā-Nandangarh等各地的石柱法勅是第一種到第六種，Rampūrvā的法勅則是七種都包括。此中第一種到第六種，公佈於即位後二十六年，第七種是即位後二十七年的布告。

內容方面，主要是鼓吹法的實踐。「法」是萬人應守的普遍性的理法，具體而言，是：布施財物給僧侶與貧困者，尊敬長上、老人，及對朋友、親戚友善之類的社會道德。因此，與當時印度各宗教所說的基本德目大抵無異。從禁止為了祭儀而殺生這點看來，似乎是受到他所信奉的佛教所影響。但是在碑文中看不到四諦、八正道、涅槃、無我、無常、因果等常見的佛教用語。對於阿育王而言，所謂的宗教，歸根究底，是與哲學、祭儀無關的。是現實性的、人道主義性的，是追求萬人之善的社會道德。

語言方面，有些碑文是以一般民衆所通用的語言鐫刻，有些是各地方的方言。又，所使用的文字是布拉夫米（Brahmi）文，但在Mansehra、Shabazgarhi發現的碑文則是使用佉盧虱底（Kharoṣṭhī）文字，在達基西拉發現的是閃族語。

阿育王碑文隨著時間的流逝而被遺忘，它們或被湮沒於密林之中，或成斷片殘簡，其中的文字遂成為不可解的文字。西元1837年，J. Princep成功地解讀這些碑文之後，有關碑文的研究乃大量出現，成為印度研究中之顯學。

◉附：蘇爾伽譯英・周祥光譯漢〈阿育王及其石訓〉（摘錄自《現代佛學大系》㉓）

阿育王之勅令

阿育王所有勅令，均用自然語Prakrit所寫，可是此種自然語的字母，在其帝國西北部方面，則用阿剌米亞（Aramaic，即古之敘利亞文），其他各地則用婆羅米文（Brahmi）字母為之。阿剌米亞文後來自行消滅，因其此種字母不適於書寫或拼自然語或梵文也。婆羅米文的字母，為一種象形之體。似係印度史前時代，印度河流域之字體留傳下來，盛行於婆羅多邦（Bharatavarsa）之地。婆羅米文不但為今日梵文（Sanskrit）及陀羅維提文（Dravidian）之始祖，亦為西藏文、緬文、錫蘭文及爪哇文之源泉。

依照柱訓第六所載，阿育王初次頒佈有關「正法」之勅令，在其加冕後之第十二年間，即西紀前二五七年。小石訓頒佈較早，石訓次之。石訓第十三曾述及阿育王在位第九年及石訓第八關於第十一年間所遭遇之事。石訓第三、四兩文，在阿育王加冕後之第十三、十四年間所頒佈，而石訓第五則在第十三年所頒。至於刻於石洞之三種勅令，前二種於阿育王加冕後第十二年所頒，而第三種則在第十九年所為。

所有石柱銘文中，小柱訓並未列有勅令頒佈日期。其中兩種石柱銘文於阿育王加冕後第二十年所鐫刻。柱訓第一、四、六則在阿育王加冕後第二十六年所頒佈，而柱訓第七則在其加冕後第二十七年所公佈。

岩石上的銘文

小石訓：阿育王的一種石訓，不屬於所謂十四種常人所知之石訓者，最近曾在下列各地發現：

(1)羅迦斯坦邦（Rajasthan）省會迦坡（Jaipur）之貝魯（Bairat）地方。

(2)安陀羅邦（Andhra）之雷秋縣（Raichinr）屬之伽毗摩（Gavimath）地方。

(3)中央邦（Madhya Pradesh）堤體縣（Datia）之古迦羅（Gujarra）地方。

(4)安陀羅邦雷秋縣之摩斯基（Maski）。

(5)中央邦堤體縣之波爾基毗陀（Palkigundu

）地方。

⑹中央邦界白坡縣（Jabalpur）之羅鉢那（Rupnath）地方。

⑺比哈邦（Bihar）沙哈波陀縣（Shahabad）之沙阿須藍（Sahasram）地方。

以上各地所有碑銘，名曰小石訓，各處所刻銘文大都相異，並不相同，甚至有些內文較其他地方所發現者祇有一半篇幅。此外，在梅莎士邦境內之婆羅門城（Brahmagiri）迦汀伽羅摩斯婆羅（Jajala-Ramesuara）及釋達坡（Siddapura）以及安陀羅邦境內之伊羅古地（Erragudi）與羅宙孟陀城（Rajala-Mandagiri）亦發現同樣碑文。可是在這些地方，又發現第二種碑文，此種碑文我人名之為「小石訓第二」。多數在梅莎及安陀羅邦之姑奴縣（Kurnool）境內。在梅莎境內之碑文，其首句以雅利安波多羅（Aryaputra，阿育王之子而為梅莎總督）向駐在釋達坡之正法官訓辭。小石訓第三又在貝魯（Bairat）發現，此一所刻阿育王勅令之石頭，今則移藏於加爾各答亞細亞學會。小石訓第一、二皆係阿育王對其官員所作之訓辭，而小石訓第三則對佛教徒所作之演辭，其演辭性質與其他異。

石訓：所謂阿育王之十四種石訓，曾在下列各地發現：

⑴安陀羅邦姑奴縣之伊羅古堤地方。

⑵孟買邦（Bombay）之基那（Girnar）地方。

⑶北方邦（Uttar-Pradesh）德立洞縣（Dehra Dun）之伽爾戶（Kalsi）地方。

⑷西巴基斯坦（Wset Pakistan）哈柴羅縣（Hazara）之孟西羅（Mansehra）地方。

⑸西巴基斯坦白雪瓦縣（Peshawar）之沙泊斯伽梨（Shahbazgarhi）地方。

⑹孟買邦塔那縣（Thana）之沙波羅（Sopara）地方。

若干碑文內容因年久風雨剝蝕而不完全，石訓第八、九兩個在沙波羅附近地方發現，祇是零星斷片，已送往孟買威爾斯親王博物館存藏。基那之石碑，載著蘇陀沙那湖（Sudarsana）築堤之事，同時在阿梨沙邦之普里（Puri）與伽迦（Ganjam）兩縣境內發現同樣碑文。此外又有兩種碑文記載著在阿育王當國第九年間，將羯陵伽滅亡後，向羯陵伽人民及駐在該邦之官員，所作訓辭。

石洞銘文：在比哈省伽耶縣北十五哩之波羅巴山（Barabar）有四個石洞，勒有阿育王之訓文，其中二個係對阿耆毗伽（Ajivika）教徒之一種誡條。又在附近之龍樹山（Nagarjuni Hills）有三個石洞，刻有阿育王之孫陀沙羅脫（Dasaratha）之訓辭，首句亦稱「天所親王」與其祖父之稱謂相同。第四個石訓勒有阿育王之碑文，述及茅伽里（Naukhari）王子阿難多伐彈那（Anantavarman）之事蹟。

石柱銘文

小柱訓：除六種柱訓外，阿拉哈巴（Allahabad）石柱，原置於憍賞彌（Kausambi）而後來移往阿城者，內刻有阿育王令文兩種。第一種令文亦刻在鑿溪（Sanchi）與波羅奈斯之鹿野苑（Sarnath）的石柱中。而建在鹿野苑之石柱上所刻令文，實為新加之文，名曰小柱訓第二，而阿拉哈巴之石柱內的第二種令文，名曰小柱訓第三，記述阿育王妃施捨之事。

柱訓：近來有兩種阿育王柱石，在印度北部之白斯地（Basti）縣與尼泊爾交界處發現。第一石柱在羅明臺（Rummindei）附近，第二石柱則建在離羅明臺西北十三哩之尼梨婆村（Nihliva）。此二個石柱皆係紀念當日阿育王前來朝山進香之事蹟。蓋羅明臺為佛陀降生之地，而尼梨婆村則建有金寂牟尼佛（Kanakamuni Buddha）之靈塔也。

阿育王當日所以將其令文刻於石柱與山岩者，誠如彼自己所言：「我之所以將有關正法勅令刻於石岩者，具有下列目的：即庶民應依照勅令作為，並使此令文得以永久存在。人能照此為之，必獲功德。」

羅鉢娜石訓

天所親王如是言曰：

我爲佛陀之在家信士，於茲兩年有半矣。然在第一年中，我未嘗盡我一切之力量，爲「正法」（Dharma）宏揚。無論如何，我皈信僧伽，時有年餘，却已盡我之力宏揚正法。

居於迦摩婆陀毗波（Jambudvipa）人民，從古迄今不知神祇爲何物者，今始由我使彼等與神和合。誠然，此乃我致力於宏揚正法之結果也。

此種人天和諧之結果，並非祇有在社會中具有崇高地位如我者，方可獲得，即使貧苦之人，如能一心一念於「正法」之實踐，亦能達到。

今者，我頒佈此一公告，旨在不論貧富之人，宜爲「正法」奮力以赴，即居於域外之民，亦當知曉實踐，永恒不懈。我所希望者，庶民對於「正法」之實踐宏揚，與時俱進，能有加倍之效。

凡各地官員，不論何地，若遇有機緣，應將此一公告鐫於石。帝國境內，如立有石柱地方，即可將此公告，刻於石柱。

所有文武百官，應銘記此一公告在心，巡遊轄區各地。

此一公告，當我外出巡訪，離開京城二百五十六日後所公佈者。

摩斯基石訓

此一石訓爲天所親的阿育王所公佈。

我成爲佛陀在家信士，迄今兩年有半矣。次則我皈信於僧伽與夫爲「正法」宏揚努力，亦已一載有餘矣。昔在迦摩婆陀毗波，人天相隔，今則和諧一體。此乃我所企求而實現者。倘若窮人皈依「正法」而努力行之，則人天合一的境界，亦能達到，進而持之永恒。

古迦羅石訓

此一石訓爲天人所親之阿育王所頒佈者。

我爲佛陀之在家信士，迄今已二年有半矣。

王曰：年餘以來，我與僧伽有著密切之聯繫，而且我曾盡我之力，爲「正法」努力。

當此時也，天所親王之庶民居於迦摩婆陀毗波者，神人不諧，今則因王之所爲，而使彼等庶民知曉上蒼，而達人天合一之境。此乃天所親王宏揚「正法」之結果也。此種成功並非祇限於富人所能獲致，即貧苦之人，倘能致力於「正法」之宏揚，實踐「正法」所規定之律戒，與夫無害於衆生，亦能上登天堂。

婆羅門城小石訓（註：此一小石訓爲羅鉢娜石訓之續篇）

天所親王曰：

對於父母孝順，長輩亦然。一切衆生宜確切愛護之。說話眞實。此種德行應切實行之。

依同理而推之，生徒宜尊敬其師傅，於家庭中敬愛所有親族之人。此爲古習，更爲人生處世之南針。我人應躬行實踐之。

此一訓辭爲宮廷錄事張伯羅（Chapala）所書。

伊羅古地小石訓

天所親王曰：

汝等當遵天所親王之言而行之。汝等當令各縣縣長，而爲縣長者當轉令各地人民及地方官員知照：「孝順父母，禮敬長者。愛護一切生物，言必眞實。」此種德行，應予履行。汝等遵天所親王之言，而頒佈訓令。

汝等應以下列之言辭，令婆羅門族中之御者，書吏與教師知照：「汝當指示生徒，尊師重道，對於師傅親族，亦應尊敬。」至於他人之學生，亦使其知曉古習，尊敬師道。

汝等能以此指示生徒，則生徒亦必能守古道而尊師，此即天所親王之訓示也。

貝魯小石訓

摩揭陀國天所親王向僧尼致最敬禮，並祝彼等法體康泰，萬事如意，進而告彼等言曰：

我之禮敬與皈信佛法僧三寶如何，諸大德當有目共覩，知曉一切。諸大德乎！佛陀所述說者，皆屬眞言善語。我嘗思之，我人欲使眞實的「正法」永存人世，須有其行法步驟。

我敢爲諸大德前而言曰：凡所有僧尼，對

於左列「正法」要點，宜沉思諦觀，歷久不懈。

(1)篤守戒律。

(2)高尚生活。

(3)戒愼恐懼。

(4)誦羽士之歌。

(5)聽隱者論道。

(6)戒律問題。

(7)研究佛陀對羅怙羅（Rahula）所訓有關虛妄之事。

在家男女信士對於經論宜研究而回向。

諸大德乎！我之述此公告者，實供萬民知曉我之意旨所在。

基娜石訓(一)

此一公告有關「正法」者，乃天所親王所述。

不得在此殺生，每逢節日亦不得在此集會。蓋天所親王常見節日聚會，惡事屢生。天所親王思及祇有一種節會尚屬可行。

昔時不知千百生物，宰於天所親王之廚房中。今則此一有關「正法」公告頒佈後，每日只有兩鳥一獸宰於天所親王之廚房中。（譯者按：此處所謂兩鳥一獸，依印古史所傳，爲兩隻孔雀，一隻鹿也）。甚至此一獸亦不常殺。將來對於此二鳥一獸，亦當停止宰殺。

基娜石訓(二)

凡天所親王帝國之內，以及帝國邊境交界各地，如拘陀（Chodas），邦地（Pandyas），聖提城（Satiyaputra）遠南之多摩羅巴尼城（Tamraparni）等，以及耶婆娜王安悌友伽（Antiyoka）之屬地，暨耶婆娜交界各王邦之每一城鎮與鄉村，皆有兩種醫藥設備，即醫人與醫獸之地方是也。此外，若無醫藥設備地方，或種植藥材，或向外地購進藥品，以備醫治人獸之需。若無花菓種植之地，亦將設法購置種植之。道路之旁，皆鑿井種樹，以利民用。

基娜石訓(三)

天所親王如是言曰：下列文告爲我加冕十二年後所公佈者。

凡帝國各省省長，各府知府，各縣縣長等，每隔五年應巡訪轄境一次，以察民隱及施政情況，同時更以下列之言，宏揚「正法」。

「孝順父母，對於親戚友朋，以及婆羅門僧及佛教徒等，能忠信友悌，皆有功德。殺生無功德。所施功德少，而積聚亦少。」

內閣應令各省省長遵照我之意旨與訓辭，推行政務。

孟西羅石訓

天所親王如是言曰：

爲人作善事，誠非容易。若替人行一善事不知經幾多困難。我所作善行甚多。在我後裔綿延以及到世界毀滅時止，如能照此行善，自有功德可言。但無論何人：如不作善行，即無功德可言。蓋作惡造孽，誠易事也。

過去時日，無所謂「正法官（Dharma-Mahamatra）」之名。所以在我加冕後之第十三年間，乃設置「正法官」之位置。此等「正法官」掌理在各宗教中，建立「正法」，宏揚「正法」，以及對於皈依「正法」之耶婆尼人（Yavanas）、柬波迦人（Kambojas）、乾陀羅人（Gandharas）、羅須梨伽人（Rash-trikas）、貝多耶尼人（Paitryanikas），暨居於帝國西陲之人民等，注意其福利事業。正法官等不但負賤民階級商賈農民之福利事業，而且對於婆羅門族皇族等亦然，此外，不但對於貧苦老者予以協助，並且使皈依「正法」信士從桎梏中解放出來。彼等同時負責協助囚犯獲得開釋，對於無力養家者，施予金錢。彼等施政範圍在所有城鎮，以及我之兄弟姐妹與親族家中。此等「正法官」駐於帝國境內各地，注視人民是否皈信「正法」或其言行全部依「正法」行之。

此一有關「正法」公告，銘刻於石上，所望我之後裔能永久奉行不替。

〔參考資料〕《南傳大藏經解題》（《世界佛學名著譯叢》㉔）；《平川彰著作集》第二冊；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》；宇井伯壽《印度哲學研究》

第四冊；A. C. Woolner《Asoka Text and Glossary》；O. R. Bhandarkar《Asoka》；J. Block《Les Inscriptions d'Asoka》；G. S. Murti、A. N. K. Aiyangar《The Edicts of Asoka》；M. A. Mehendale《A Comparative Grammar of Asokan Inscriptions》。

阿毗曇心論（梵Abhidharma-hṛdaya-śāstra）

四卷十品。印度・法勝造，東晉・僧伽提婆、慧遠共譯。略稱為《心論》。收在《大正藏》第二十八冊。此論係說一切有部西方師的主要著作。其中二五〇偈皆小乘法相；印度本地曾一度盛行研習此論。釋論有數部，《雜阿毗曇心論》卷一〈序品〉的子註云（大正28・869c）：

「諸師釋法勝阿毗曇心義，廣略不同。法勝所釋最為略也。優婆扇多有八千偈釋，又有一師萬二千偈釋，此二論名為廣也；和修槃頭以六千偈釋法宏遠玄曠，無所執著於三藏者，為無依虛空論也。」

此中，法勝之釋論，係法勝為該書的偈頌所作的解釋。八千偈的優婆扇多釋，漢譯為《阿毗曇心論經》，計六卷十品，二百餘頌，高齊・那連提耶舍與法智共譯。萬二千偈本及和修槃頭六千偈，皆無漢譯。其後，法救撰《雜阿毗曇心論》，有五百餘頌。

印順《印度佛教思想史》以為，《心論》係以《甘露味論》為依據所整編而成，而且其造作時代是在《大毗婆沙論》編集以後。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》附錄〈毗曇的文獻源流〉（摘錄）

推原佛說的九分毗曇，現已不可得見。從它派生出來的各種毗曇，現亦零落不全，而且異義紛披，很難得其眞相。幸而現存《阿毗曇心論》一書，實際具備九分毗曇的雛形，並還兼採各論的精要，它實是一種毗曇提綱之作，極可珍貴。這部論是法勝所作，從曹魏時（第三世紀）來中國的西域僧人，即十分稱讚它。其後百餘年，到道安師弟才請譯師翻出，經過慧遠刊定成為定本，還替它做了序文（收在《出三藏記集》卷十）。那裏面略敘譯家的說法，以為此論「管統衆經，領其宗會，故作者以心為名；其人以《阿毗曇經》源流廣大，難卒尋究，是以採其幽致，別撰斯部。」從這些話，可見法勝之作此論是要對《阿毗曇經》提要勾玄的。不過隋唐時的學人，如吉藏等，不明《毗曇經》的原委，錯認《阿毗曇心論》是《大毗婆沙論》節要之作。這大概是不很清楚原來有那樣巨大篇幅的《毗曇經》，一見到廣大毗曇字樣，便想到《大毗婆沙論》，因而誤解。如依眞諦所傳，《阿毗曇經》全部九分有五萬四千頌，以五百頌譯作一卷計算，也應有百餘卷，其分量實較舊譯（梁代譯）《婆沙》為多，所以序文有廣大難究之說，並非無據。

現在再從《阿毗曇心論》的結構上看，也見得它的殊勝。《阿毗曇心論》結成二五〇頌，區分為十品，從第一〈界品〉到第八〈契經品〉，是根本部分，名稱與眞諦所傳九分毗曇之說相應。只對九分沒有涉及〈戒品〉，這大概是後人將這品材料歸到戒律中去處理的原故（同樣從《阿毗曇經》撰出的《甘露味論》即有〈戒品〉）。本來佛說經中，有法有律，界限並未分別得那樣清楚。就像《增一阿含經》裏，即夾雜戒經之說。從前道安對於譯家不知道簡別這一部分省略不譯（因印度習慣，這部分不容許沙彌和白衣同看），還有過責備。可證佛經中法律具備，而釋經的毗曇也就法律具釋了。後來編纂三藏的人，替它們分別歸類，關於說法的歸入毗曇，說律的歸入毗奈耶，這樣後世論師也就略去戒品不放在毗曇內說了。

《阿毗曇心論》的主要八品是界、行（因）、業、使（同隨得）、賢聖（世間）、智、定、契經（諸陰），這些和《毗曇經》九分的名目大同，只次第略異。九分中原譯有定而沒有智，似乎不可解；但細尋其故，乃知是翻譯上的錯誤，已另譯為名味句了。因為梵文中的「味」字為便繕那（Vyañjana），「慧」字為般羅若（Prajñā），兩個字的前一部分形狀

相近（就悉曇的書法而言），後一部分的聲音又大同，所以會傳寫錯誤，翻譯的人乃隨之誤譯（譯家對這個字也有些懷疑，所以特別加註說，這非飲食之味，味即是「字」）。由此，《阿毗曇心論》主要的八品，實際和《阿毗曇經》的八分相符。這一層久已無人領會，假使沒有保存眞諦的舊說，恐怕經論的源流，再也辨別不出了。

另外，自《阿毗曇心論》所談的義理上看，實際是兼採各種毗曇的長處的。像開頭〈界品〉用三科的區分來談有為法，是用了《舍利弗毗曇》解經的特點；〈契經品〉用識、智、使三門來解釋諸蘊，又採取了《品類足論》解經的方法；這些都是選取成說，它之名為「心論」，就還不止限於一《毗曇經》的要義了。

還有《阿毗曇心論》的體裁，全篇韻文，也算是獨創。慧遠依著譯人的讚揚，稱為擬像天樂。現在此論的梵本不存，它的聲韻之美，難以領略，不過就從它蛻化而成的《俱舍論頌本》而觀，也可間接地知道此論頌文的優美（《俱舍論頌》即是《阿毗曇心論》、《雜心論》展轉改訂而成，博得當世「聰明論」的稱號）。這因為佛說九分教或十二分教中間的頌，大都和經文有關，而多重述義理為之。頌的體制很嚴密，音節格律不能稍亂，這比較中土的律詩為難工。如用義理來作頌，選字酌音還比較容易；至於律、論，主要運用法相名數的，造頌就覺得更難，所以十二分教中戒分、論分很少有作頌的。各種毗曇先無頌體，法勝獨首創之，可見其功力之深。在曹魏．嘉平中（249～253）西域僧曇柯迦羅初傳戒本來中土，他就曾自述，開頭學習外典，精通文辭，曾自負沒有難解的文章。後在某寺見到《阿毗曇心論》，反覆不得其解，心裏很為奇怪，及請寺僧解說，乃嘆服佛法深廣，而發心出家（見《高僧傳》卷一）。因此，《阿毗曇心論》在內容上和形式上，都達到上乘地步，它之能馳譽全印度，並影響於後世的毗曇，並不是偶然的。

〔參考資料〕　印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十章。

阿若憍陳如（梵 Ājñāta-kauṇḍinya，巴 Añña-koṇḍañña，藏 Kun-śes-kauṇḍinya）

佛陀最初度化的五比丘之一。又作阿若多憍陳那、阿若憍鄰、阿若俱鄰、憍陳那、憍陳如、拘鄰、居倫等，或單稱陳如。意譯初知、已知、了教、了本際、知本際等義。「阿若」（ājñāta），為稱嘆之詞，是「能了解」、「能知者」之義；「憍陳如」是姓，為kuṇḍin族者之義。

憍陳如為中印度迦毗羅城的婆羅門種，擅長占相之術，悉達多太子誕生第五日時，曾應召檢瑞相，並預言太子必將成佛並救度人類。及太子出家修苦行時，憍陳如與另外四人受淨飯王之托，陪伴太子至尼連禪河邊前正覺山從事苦修，後見太子廢苦行接受村女的乳糜，乃與其他四人離太子而去。至釋尊成道以後，於鹿野苑見釋尊之莊嚴威儀，又聞其說法，乃率先歸依佛。相傳當時釋尊所說的法，即《三轉法輪經》。

憍陳如為五比丘中之首先得悟者。由於佛陀曾讚嘆他已經開悟，因此後來僧團中人稱呼他時，都在他的姓氏「憍陳如」之前，加上具有「已知者」意義的讚美之詞「阿若」。此外，《增一阿含經》卷三〈弟子品〉對他曾有如下的稱歎（大正2．557a）：「我聲聞中第一比丘，寬仁博識，善能勸化，將養聖衆，不失威儀，所謂阿若拘鄰比丘是。初受法味，思惟四諦，亦是阿若拘鄰比丘。」

阿浮陀達磨（梵 Adbhūta-dharma，巴 Abbhuta-dhamma，藏 Rmad-du byuṅ-baḥi chos）

十二部經之一。音譯又作阿浮達磨，意譯為未曾有法、奇特法或希法。指經中說不思議事的部分。《大智度論》卷三十三謂，佛現種種神力時，衆生怪未曾有，如佛誕生時，身放大光明，照三千大千世界及幽闇處；《瑜伽師

地論》卷八十一則謂，未曾有法係諸如來、諸聲聞或在家者說希奇之法，如諸經中因希有之事而起言說。《華嚴經疏鈔》卷二十一謂此有人法二義，即(1)德業特異，(2)法體希奇。

〔參考資料〕《成實論》卷一；《大般涅槃經》卷十五；《瑜伽師地論》卷二十五；《顯揚聖教論》卷六、卷十二；《大乘阿毗達磨集論》卷六。

阿旃陀石窟（梵Ajantā）

現存之印度佛教石窟寺院之一。位於印度西部馬哈拉斯特拉州境內，即孟買東北三百公里處。以窟中保存許多貴重壁畫及雕刻裝飾而聞名於世。係雕鑿於果瓦拉河（Waghora）北岸斷崖的窟院羣，現存有三十窟（一說二十九窟）。三十窟中，除五窟（即第九、十、十九、二十六、二十九窟）是供信徒禮拜的支提窟外，其餘均爲僧房。其雕鑿年代，大致可分二期（亦有分三期者），茲分述如下：

(1)第一期造於西元前後，包括第八、九、十、十二、十三窟等。此中，第十窟的年代最古，高十點九七公尺，寬十二點五公尺，深二十九點四一公尺，採木造構造形式，爲阿旃陀石窟羣中最大的支提窟。而最小的是第九窟，此窟爲方形、平天井的古老設計。其他，第八、十二、十三窟等，構造簡樸，浮雕裝飾少，亦不見佛像雕刻。

(2)第二期造於西元五至七世紀，除前述第一期窟外，餘皆屬第二期。此時期的窟院顯示出笈多（Gupta）時代的特色，構造複雜，裝飾雕刻豐富，祀有佛像，且有大乘佛教的雕刻。第十六、十七兩窟中，有瓦卡達卡（Vākāṭaka，三世紀後半到六世紀中）朝末期的銘文；此二窟與其附近的石窟均是較早期的窟院，第一、二、二十六窟雕造的年代則稍晚。

這些石窟中比雕刻更具重要性的是其內部所描繪的壁畫。屬於第一期的第九及第十窟中也有壁畫，係西元前後古繪畫的唯一遺品，但其壁畫量少，而且岩石風化損壞極甚。又，第十窟內，亦有在第一至第二期之中間期內所畫的古樣式佛像及其他壁畫。

現在壁畫保存最豐富的是第十六至十七窟，及第一至二窟，而第六、十一、十五、十九、二十、二十一、二十二諸窟亦存少許。壁畫的內容，多以本生傳、佛傳等佛教故事爲主題，中有於大壁面連續描繪幾個情景的壁畫，以及描繪千體佛或蓮華手（Padmapāṇi）菩薩的大繪畫。另在大廳及門廊的天井，雕畫有花或以花配人物、動物的裝飾圖樣。

這些壁畫，均以流暢大膽的筆法描繪，相當生動活潑，又以輪廓凸顯圖案，色彩豐富，包括赤、白、黑、濃褐、淡褐、綠、青等，相當獨特。這些壁畫，是印度古典文化最榮盛期之笈多時代的卓越作品。

玄奘《大唐西域記》卷十一對此石窟的營建過程及內部裝飾皆有詳載，並稱歎其藝術價值。然而，隨著佛教的衰落，此石窟逐漸遭人遺忘，直到1819年才被重新發現，而引起世人矚目。然而，由於雨水、河水的侵蝕，窟內雕像、壁畫損壞的情形相當嚴重。因此，自1992年起，印度政府已著手維修工程。第一期百分之四十的工程費用，係由日本政府補助。全部工程預計將持續到本世紀末始能完成。

◉**附：常任俠〈印度阿旃陀石窟藝術〉**（摘錄自《佛教與東方藝術》）

我國的敦煌千佛洞壁畫藝術，馳名世界，在古典藝術中，有著極高的地位。在印度足以和它媲美的，爲阿旃陀石窟藝術。阿旃陀的壁畫、建築與雕刻，馳譽遐邇，也同爲世界藝壇所重視。並且兩者都是古代佛教藝術的遺存，不論研究宗教、考古、民俗、藝術諸端，都在古代文化史上，占有很重要的地位。因此世界上的著名學者，多往考察研究，發表不少專門的著作。

阿旃陀石窟寺，位置在印度德干高原的一端，丘陵蔓衍，山路幽寂，中有溪流，彎環作馬蹄的形狀。此山古時稱爲文達雅山，在臨流的懸崖，開鑿石窟，作爲佛殿僧房，排列在谷

中。就現在所知道的，共計二十九窟。雖然沒有我國的鳴沙石室營造數量之多，但它的藝術精工，却是同樣非常可貴的。石窟寺今屬海德拉巴德尼茲母土邦管理。阿旃陀的名字，起於古代梵語「阿謹提耶」，又云「無想」。現距石窟寺四英里，有一小鎭，即名阿旃陀，有如敦煌之與千佛洞一樣。當石窟寺尚未發現以前，這個鎭也寂寂無聞，本地的居民，都稱這個石窟寺叫萊那，「萊那」爲古代巴利語，也就是「洞」的意思。因爲這個石洞的發現，阿旃陀的名字，才傳播於世界，現在就以鎭的名字作爲這一羣石窟的名稱，藝術考古的學者們，開始稱它爲阿旃陀石窟。

阿旃陀石窟，因爲地處閉塞，在百餘年以前，還不大爲外人所知道，也像我國的敦煌石室一樣。雖然它的藝術寶藏，都極可珍貴，但直到近代，才被重新發現，爲學術界所重視。阿旃陀石窟，當1819年時，英國侵略印度駐馬達拉斯的軍隊中有一人因打獵追逐野禽，追到這個石洞中，發現了雕刻壁畫，這時引起英國殖民官吏的重視，吉姆·亞歷山大作了一個簡短的記錄，介紹石窟壁畫於英國皇家亞洲學會的會報中。吉姆的記錄。其後又復發表於孟加拉亞洲學會1836年學報中。1839年，再發表於《孟買新聞》，這個石窟壁畫，才漸爲人注意。這一年更有印度古建築的學者吉姆斯·福格孫氏，親來調查，曾撰寫〈印度的石雕寺〉一文，發表於1843年的英國皇家亞洲學會的會報中，於是這個石窟壁畫才更加顯揚。關於阿旃陀石窟的研究調查，有不少學者根據了中國的古代文獻，才得到線索，因而獲得重要的發現。中國文獻對於印度的古史和考古工作，貢獻很大，這是值得特別提出的。

阿旃陀石窟，其早見於中國古代記錄中的，爲唐·玄奘法師的《大唐西域記》。玄奘法師在西元629至645年，遊學印度，於唐·貞觀十年，即西元638年，到了南印度的摩訶剌佗國。《記》中說：

「國東境，有大山，疊嶺連嶂，重巒絕巘，爰有伽藍，基于幽谷，高堂邃宇，疏崖枕峯，重閣層臺，背巖面壑。阿折羅（唐言所行）阿羅漢所建。羅漢，西印度人也，……感生育之恩，懷業緣之致，將酬厚德，建此伽藍。伽藍大精舍，高百餘尺，中有石佛像，高七十餘尺，上有石蓋七重，虛懸無綴，蓋間相去，各三尺餘。聞諸先志曰：斯乃羅漢願力之所持也。……精舍四周，雕鏤石壁，作如來在昔修菩薩行諸因地事，證聖果之禎祥，入寂滅之靈應，巨細無遺，備盡鐫鏤。伽藍門外，南北左右，各一石象。聞之土俗曰：此象時大聲吼，地爲震動。昔陳那菩薩，多止此伽藍。」

這個記文在一千多年前，敍述了石窟的地位、造像、雕刻、建築等等，以及土俗的傳說，對於阿旃陀的研究，甚關重要。因此文獻，而給探險者以誘導，並供給考古者以探查的根據，石窟的古代藝術，遂能夠重顯於世。歐洲學者布格斯等研究此文獻，都以玄奘法師所記述的，就是現在的阿旃陀石窟。阿旃陀的重新發現，公之世界，使它不再埋沒在荒山窮谷之中，這是很可慶幸的一件事。

最初將這個石窟壁畫臨摹展覽的，爲馬達拉斯軍隊中的羅伯台·蓋爾，費時二十餘年，臨寫壁畫，在1860年時展覽，因爲不愼，幾乎都毀於火。他所臨的壁畫，僅存五幅，今藏於英國南堪新吞博物館中。當蓋爾以後，在1875年時，更爲孟買藝術學校校長格力福斯和他的學生，臨寫壁畫，約費十年，以他的成績，送陳南堪新吞博物館的，有一二五幅，其他被毀於火的八十七幅。此外格力福斯氏自臨五十六幅，至今尙陳列於倫敦維多利亞博物館。另有兩幅，存於孟買藝術學校。格力福斯氏所著《阿旃陀佛敎石窟畫》一書，刊行於1896年，也是研究阿旃陀的一部重要著作。此後尙有海林漢夫人等，臨寫壁畫，完成於1911年，送陳倫敦維多利亞博物館，並印行《阿旃陀壁畫》一書。其後續有作者，廣事介紹，阿旃陀的藝術，遂馳名於世界。

阿旃陀藝術，可分爲建築、雕刻、繪畫三

部分。關於建築方面，阿旃陀石窟，在印度的古建築上，甚占重要地位。它的雕刻也具特色，因係藏於洞窟中，多未被自然侵蝕和異教徒的損毀。其中以繪畫尤爲可貴，英國牛津大學出版部及聯合國出版的《世界藝術叢編》都印有彩色圖版巨册，可供研究者觀覽。

阿旃陀石窟，計二十九所，它的編號順序，係1839年福格孫氏來調查時，按照順列所定，僅取便於記錄，並無學術上的意義。各窟開鑿年代，約占七百年的時間，並非一時所造。其中早期的到西元前一、二世紀，晚期到西元六、七世紀，按它的開鑿年代，可以分爲三期。第一期即最早期的洞窟，即中央部的一羣，以第十三號洞爲最古。它的開鑿年代，大概可以上溯到西元前二世紀；第十三號洞之外，第十二、第十、第九和第八諸洞，都屬於第一期。推測這些洞窟，大概都在西元前150年，就已經開鑿，但是它內中的藝術工作，或者到西元後三世紀時才完成。

屬於第二期的是與第一期相鄰接的諸洞，大概從第四世紀到第六世紀的中期所開鑿，即第十一、第七、第六以及第五的一羣。第十四號到第二十號諸洞，大概也可屬於第二期。屬於第三期的，更爲以前的左右鄰接各洞，排列在兩端，這即是第二十一到第二十九號洞和第一到第四號洞。這些第三期的洞窟，它的時期都屬於第六世紀的後半期到第七世紀。

阿旃陀石窟羣，從它的建築形式，加以區別，可分爲支提洞與毗訶羅洞兩種。所謂支提洞，梵語叫做caitya，意爲藏舍利的塔，或譯「窣堵婆」，意也相同。現在可譯爲「塔廟」，也就是佛殿。在中間雕造佛教崇敬禮拜的塔，用來藏佛骨。洞中心開鑿爲祠堂，從平面看，作馬蹄形，它深入後方的部分爲矩形，在其中起塔。洞內石壁的周圍，雕造壯麗的列柱，可以分爲內進與外進。內進爲圓形的天井，作龍骨狀，前面開一大穹窿形。阿旃陀石窟的第九、第十、第十一、第二十六及第二十八（未完成）諸洞，都是支提洞，頗呈壯觀。這中間的第九和第十兩洞，屬於第二期，第二十六洞屬於第三期，都足以發揮當時藝術的特色。

所謂毗訶羅洞，梵語叫做vihara，玄應《一切經音義》說：「毗訶羅，此云遊行處，謂僧所遊履處也。」《求法高僧傳》說：「毗訶羅是住處義。」現在可譯爲「僧房」，爲僧侶的居處而營造，以作修道、講學、會集的地方。屬於第二期和第三期的毗訶羅洞，在祠堂正面的後方，雕刻佛像，造一佛龕，以爲禮拜的對象，比第一期的較爲宏大。在阿旃陀，所有毗訶羅洞的平面，一概作方形。中間爲廣場，圍以僧房，中有列柱，區劃內外。天井都爲平面，按它的構造意匠，飾以藻畫。毗訶羅洞，都有前廊，洞內與前廊，與洞窟的大小相適應，在外開闢三門。阿旃陀石窟，除上述所說的四支提洞外，其他都是毗訶羅洞，但它們在形式上也有多少的差異。

這兩種洞窟，從外部觀察，也很容易識別，大概在正面有前廊，洞外有列柱的，都是毗訶羅洞。它前廊的列柱，有的雖已損毀，但尚可以回想到往昔的盛況。若果在洞窟的前面，現一大拱形，與毗訶羅洞前廊列柱的外觀迥然不同的，這便是支提洞。這兩種洞窟，外觀既然顯著不同，它的內部營造方法也不一樣。毗訶羅洞的入口，爲左右展開的形式，而支提洞則爲上下展開的形式，同它的外觀的美，可以得到和諧的一致。

阿旃陀石窟的營造形式，模仿竹木構造的痕跡，非常顯著。若果看一看這中間的一兩個天井的構造，就可以證明。天井裝飾畫的構圖，在基本上也是木造建築的構造意匠。根據這些洞窟的營造式樣，當洞窟開掘的時候，西印度的佛教建築，除了石窟以外的還可以因此推測得到。最可注意的是這一羣石窟的建築和它的構造與裝飾的意匠，顯示出印度的古代文化，在世界上輝煌燦爛的成就。就是其中所存留的多數雕刻，也是印度雕刻史上最可寶貴的遺物。石窟中的雕刻品，大別之可分爲佛教造像與裝飾藝術的雕刻。這些雕刻，到第二期而興

起，到了第三期，藝術達到精美的程度，顯示出許多美好的製作。屬於第二期的毗訶羅諸洞，內設佛龕，存有佛及脇侍的雕像。第十六號洞中的本尊，最具有拔卓的技法，力量充沛，足為阿旃陀石佛的代表。而且屬於這一期的雕刻遺物，在第十九號洞內外，和第六號的上層洞，留下不少優秀的作品。尤其第十九號洞外的龍王像，在藝術上有很高的評價。到第三期，遺物更多。第二十六號支提洞內外，石柱和它的上部，裝飾很繁富，第一和第二號洞，佛像尤其可以注意，大概裝飾雕刻的圖案，到了第三期發達很盛；這也就是玄奘法師記中所說的在精舍四周，雕刻石壁，把如來佛以前修菩薩行的故事，無論巨細，都雕刻在上面。現在用古代的遺物來證實，這個記述更覺得可貴。

阿旃陀石窟，它的雕刻和建築，雖然都有很高的藝術價值，但世界上尤其寶貴它的壁畫。在這些石窟中，如第一、二、四、六、七、九、十、十一、十五、十六、十七、十九、二十、二十一、二十二、二十六各洞，壁畫都可珍貴。尤其第九、第十洞壁畫，作於西元第一第二世紀；第十六、十七、十九洞壁畫，作於第六世紀的前半；第一、第二洞壁畫，作於第七世紀的，尤為著名。

阿旃陀的壁畫，也如同石窟的開鑿年代一樣，可分為三期。以第一期的壁畫為最古，在第九號洞前壁的一部，繪有古佛行蹟；第十號洞的右壁，繪有羣像，兩者的畫風不同，而各盡其妙。前者使用的線條，柔和可愛；後者大膽運筆，風調豪放。它所表現的人物風格，和巴爾胡提（Barhut）、山崎（Sanchi）等石刻的浮雕相似。大概距離佛教藝術史上的初期作品，還為時不遠。但是它的技術，業已更為進步。關於人物和動植物的畫法，構圖尤富於多樣的變化。全體的佈局，也很和諧。在第九洞內部周牆所畫的佛行傳，較前者的時代為後，畫法細緻，並且能顯示出感覺，表現力頗強。第十號洞的柱面繪畫，技法相同，在阿旃陀壁畫中，這種繪畫的風格，自具一種特色。它的面貌、肢體、衣服等，都有寫實的研究。並且它的作風洗練典麗而沈著，並帶有抒情趣味的傾向。推測它的繪畫年代，當為第三世紀到第五世紀的作品。阿旃陀屬於後期的繪畫，大概都極其精細，競尚技巧，當那時笈多王朝興起，在巴連弗邑，開展勢力，在文治武功上，都有很大的成績，使當時的印度文化，放一異彩，號稱為黃金時代。在藝術上，曾特創笈多式的雕刻，在繪畫方面，也是應運而興，極力脫却舊來的規範。例如第九和第十洞後期的繪畫，所表現的新興流派，大約就是完成在這個時期了。

阿旃陀第二期各洞，即第十六、十七、十九號洞的繪畫，比之第一期，更呈現出可驚的盛況。在第十六、十七兩洞，所繪的壁畫，關於佛傳的為多。第十六號洞中佛的生活以及佛為大衆說法的諸圖，都很精彩。第十七號洞佛說法時，聽衆雲集，貴人名婦，張蓋騎象乘馬的，紛至沓來，構圖非常繁密，使人驚嘆。第十九號洞內部周牆有坐立的佛像二軀，姿態生動，較之第一期的作品，筆致運用，更見熟練。著色也自由而多彩，每一形像的描寫，很重客觀的確實性，一變前期末的抒情趣味的傾向，氣力充實，光輝外著。更加試用繁雜的構圖，表達畫中的情境，不僅描繪精細，而且極多變化，每一形態，都呈現出活潑生動的情調。例如第十六號洞的耶輸陀羅女、羅睺羅與悉達太子訣別的部分，這是世界藝壇所熟知的，可惜現在原畫業已破壞。第十七號洞前廊後壁殘存的「奏樂圖」，表現飛天乘雲而至，很富於生趣。此洞內部的「美人臨鏡理妝圖」，旁立侍女，一捧脂粉，一執拂塵，不僅可以看出當時人體描寫的進步，就是它的構圖自然，人物配置，也頗為諧和美妙。又第十七洞前廊所繪黑膚王子，與一白色少女，極盡燕婉的情狀。侍女捧著杯盂的，臨窗窺看的，以及門外張蓋而來的，都很富風姿。此洞的前廊、天井和列柱，所存的裝飾畫，都精好鮮麗。以寫實的意匠，著豐富的色彩，兩洞所繪的圖案，足

爲古代印度裝飾藝術的代表。

上述三洞的壁畫，係屬於第六世紀的前半。到第三期的壁畫，第一、第二兩洞，則屬於第七世紀，並且也是阿旃陀壁畫中的最盛期。在第一號洞內的前壁，就是最有名的「波斯使節來朝圖」，現在業已微損。在天井花板的裝飾畫中，也繪有波斯人踞坐，女侍進酒的情狀，醉意朦朧，聚坐調笑，是一幅精彩的作品。當時印度與波斯兩國的交際，可從這幅圖中想見。這幅「來朝圖」所繪的，許多學者曾假設爲波斯國王喀斯盧第二世（西元591至628年）所派的使節，來朝摩訶剌侘國王補羅稽舍第二世的。據此洞開掘的時代，大概屬於第七世紀的前半期。而且洞內後壁近左端處，有「灌頂圖」，也很有名。此壁的正面，近佛龕處，有巨大的菩薩像，而且有很多的侍從、諸天參列其中，它的風姿態度表情等，和我國的敦煌千佛洞，以及日本法隆寺的壁畫，有相類似的。東方佛教藝術的淵源，消息相通，在這裡又得到很好的證例。畫像的中心，構圖多變化，但不落於輕浮，渾厚的技法與莊嚴的畫風，可稱爲阿旃陀壁畫中的偉觀。正面佛龕前室壁面的「降魔變相圖」，中央的佛陀，正面端肅結跏而坐，瞑然靜慮。圍繞在左右的諸魔，異貌怪狀，紛來驚擾。佛前的魔女，妖媚誘惑，盡態極妍，變化無窮。莊嚴的妙相與諸魔相對比，煥采呈祥，得未曾有，這實在是印度佛教藝術的巨製，也是世界古典名畫中可數的作品。

在第二洞的前廊壁上與天井等處，也有壁畫，洞內左右小佛龕壁面，尤可注意。右龕以山岳爲背景，有幾個婦人與小兒；左龕的重層室內，有一婦人，圍繞著奴婢數人，人物頗得寫實的技巧。第三期石窟的第一洞壁畫，較之前期諧和熟練的技法，更加發展，在畫面上顯示出積極的力量。構圖雄大莊重，無過去繁雜的情況，而得到合理的調整。每一形態，也都使它合理化。感情充實，寫實的技巧更進步。著色的方法，也較之前期富於感情，使用鮮明典麗的色調，但更加含蓄，並且對於立體透視遠近的研究，也很加注意，從它的發展看起來，印度的古典繪畫，已經達到很高的水平，確立下後代的基礎了。

〔參考資料〕 松本文三郎《印度の佛教美術》；J. Fergusson、J. Burgess《Cave Temple of India》；J. Griffiths《The Paintings in the Buddhist Cave-Temples at Ajaṇṭā》；G. Yazdani《Ajaṇṭā》。

阿達婆吠陀（梵Atharva-veda）

印度古代文獻四吠陀之一。又作阿闥、阿闥婆拏、阿他。約成立於西元前一千年左右。全書分二十卷，包括七三一首讚歌，由約六千詩節構成，但其中約有五分之一係採錄自《梨俱吠陀》。讚歌多由韻文寫成，僅六分之一是用散文撰寫。內容主要是集錄民間的呪法及習俗，也包含哲學方面的讚歌，並述及宇宙的最高原理。

本書所載的呪文中，反映出民間的信仰及行事，帶有民俗文學之意味。從書中的言語、韻律及哲學思想來看，可以證明本書成立的年代較其他三吠陀爲遲。如哲學思想方面，係繼《梨俱吠陀》末期的哲學性思索之後，明顯地傾向一神教或一元論的思想，將宇宙的創造、展開歸於最高神或最高原理。又，《摩奴法典》之中並沒有此一吠陀之名，而僅有其他三吠陀，可知本書當是在《摩奴法典》之後始被編入四吠陀之中。

〔參考資料〕 《百論疏》卷上；《四分律疏飾宗義記》卷十（本）；R. Roth & W. D. Whitney,《Atharva Veda Sanhita》；M. Bloomfield,《The Atharva-Veda and the Gopatha-Brahman》。

阿閦佛國經（梵Akṣobhya-tathāgatasya-vyūha，藏De-bshin-gśegs-pa mi-ḥkhrugs-paḥi bkod-pa）

二卷。後漢・支婁迦讖譯。又稱《阿閦佛剎諸菩薩學成品經》、《阿閦佛剎菩薩學成經》、《阿閦佛經》。收在《大正藏》第十一

冊。本經是敘述阿閦佛淨土思想的主要經典，約成立於西元一世紀。全經分五品：(1)發意受慧品，敘述阿閦菩薩立大誓願，由大目如來授薩芸若慧；(2)阿閦佛剎善快品，敘說阿閦佛國的莊嚴；(3)弟子學成品、(4)諸菩薩學成品，闡述阿閦佛國之聲聞弟子及菩薩成就學道情形；(5)佛般泥洹品，敘述彼佛般泥洹時的感應。

本經另有兩部異譯本：(1)東晉・支道根譯《阿閦佛剎諸菩薩學成品》，三卷，現已佚失。(2)唐・菩提流志譯《大寶積經》卷六〈不動如來會〉，二卷，分為六品，即授記莊嚴品、佛剎功德莊嚴品、聲聞衆品、菩薩衆品、涅槃功德品、往生因緣品（末二品相當於《阿閦佛經》的佛般泥洹品，內容則較佛般泥洹品完整）。

全經所揭示的阿閦佛淨土思想，大致可分五點：(1)往生阿閦佛國係以學阿閦佛之願行及菩薩六度為主因，重於自力成就。(2)認為聲聞弟子聞法即能證得阿羅漢果，並容許阿羅漢入涅槃，但更重視弘揚菩薩道。(3)重入世度生，即阿閦佛國的菩薩將值遇無數佛，且能隨意到十方佛剎聞法，而後到其他世界教化衆生。(4)著重人間淨土。(5)救濟女性痛苦，認為女性的修道根器並不劣於男子，未必要轉男身。

在大乘經典中，述及阿閦佛國的經典甚多，如《維摩詰經》、《首楞嚴三昧經》、《大品般若經》、《海龍王經》、《菩薩處胎經》、《須賴經》等，皆有往生阿閦佛國的記載。由此可知，阿閦佛國不僅是較早傳出的他方淨土，且一度曾是佛教徒樂於往生的淨土。而且，本經為現存淨土諸經中之最古者。

［參考資料］《出三藏記集》卷二；《開元釋教錄》卷一、卷三、卷九；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；赤沼智善《佛教經典史論》〈大乘經典史論〉；靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》；椎尾辨匡《佛教經典概說》。

阿摩落迦塔（梵Amalaka-stūpa）

位於中印度摩揭陀國華子城鷄園寺內。據《西域記》卷八所述，阿育王晚年命欲終時，欲捨珍寶以種福田，然為強臣所止，不能成辦。後嘗持半個阿摩落果而嘆息曰：「昔一贍部洲主，今半阿摩落王。」隨即命侍臣持彼半果，詣雞園寺施彼衆僧。其時上座耶舍受此果已，遂令典事焚煮彼果以施衆僧，又收其核建窣堵波酬王厚恩。此即阿摩落迦塔起建之緣由。

阿摩羅婆提（梵Amarāvatī）

印度東南部的都市。在克里希那（Kṛṣṇa）河下游南岸。「amarāvatī」一語，有「不死之都」的意思。西元1797年麥肯尼基（Mackenjie）上校在此地所發現的廢塔，是印度古代三大佛塔之一，約建於西元二世紀（或說西元前二世紀）左右。該塔已破敗不堪，僅存若干大理石欄楯和裝飾塔面的石板，今收藏在馬德拉斯政府博物館和不列顛博物館。

這些欄楯和石板上的浮雕，技法優異，富於變化，內容以佛傳圖為主，佐以若干本生圖。在佛傳之中，大多以佛足跡、法輪等物來象徵佛陀，間或有若干直接描繪佛陀形像的圖案。此中，以象徵方式表現佛陀的手法係承襲巴路特等地的雕術，而直接描繪佛陀形像的方法則係受犍陀羅藝術所影響。據此可以看出兩種文化交流的情形。

又，在衆多飾板中，有一塊飾板雕有塔的圖案，從中可知該塔原來是作覆鉢狀，四周環繞著精雕細琢的欄楯，四方入口處的頂端各聳立著五根柱子。根據勘查的結果，此塔的基部直徑約五十公尺，欄楯高約四公尺。有謂此塔即弗婆勢羅僧伽藍或阿伐羅勢羅僧伽藍之遺址。

此外，1926年發現的龍樹山遺蹟，即在此城附近。其建立年代較阿摩羅婆提遲一世紀。在當地所發現的碑文中，可看到若干佛教部派的名稱，頗具史料價值。

［參考資料］高田修《印度南海の佛教美術》；S. Beal《Buddhist Records of The Western World》。

阿耨達龍王（梵Anavatapta，巴Anotatta，藏Ma-dros-pa）

八大龍王之一。音譯又譯爲阿那波達多龍王、阿那婆達多龍王、阿那婆答多龍王、阿那跋達多龍王。意譯爲無惱熱或清涼。在一切馬形龍王中，其德最勝。因住阿耨達池（無熱池）、離三患，故得此名。

《長阿含經》卷十八（大正1·116c）：

「阿耨達宮中有五柱堂，阿耨達龍王恒於中止。佛言：何故名爲阿耨達？阿耨達其義云何？此閻浮提所有龍王盡有三患，唯阿耨達龍無有三患。云何爲三？一者舉閻浮提所有諸龍，皆被熱風熱沙著身，燒其皮肉及燒骨髓以爲苦惱，唯阿耨達龍無有此患。二者舉閻浮提所有龍宮，惡風暴起吹其宮內，失寶飾衣龍身自現以爲苦惱，唯阿耨達龍王無如此患。三者舉閻浮提所有龍王，各在宮中相娛樂時，金翅大鳥入宮搏撮，或始生方便欲取龍食，諸龍怖懼常懷熱惱，唯阿耨達龍無如此患。若金翅鳥生念欲住即便命終，故名阿耨達。」

又，《大智度論》卷七、《西域記》卷一中，曾以之爲大菩薩的化身。

〔參考資料〕《大樓炭經》卷一；《起世經》卷一；《增一阿含經》卷二十九；《佛五百弟子自說本起經》；舊本《華嚴經》卷二、卷四十二；《慧苑音義》卷下；《法華經文句》卷二（下）；《法華經玄贊》卷二（本）；《翻梵語》卷七。

阿羅邏迦蘭（梵Ārāḍa-kālāma，巴Āḷāra-kālāma，藏Rgyu-rtsal-śes-byed-kyi riṅ-du ḥphul）

釋尊出家後最先參訪、問道的外道仙人。又作阿囉羅迦邏摩、阿邏荼迦羅摩、阿藍迦藍、羅迦藍、阿羅邏、阿藍、迦藍等。意譯自誕、懈怠等。住在中印度王舍城附近（一說毗舍離城附近），在當時之六師外道中頗富盛名，與鬱陀羅摩子並稱於世。相傳其弟子有三千人，爲正統婆羅門以外的修定主義者，以無所有處定爲理想的境地。釋尊出宮後，先訪之以問出離的要法，仙人告以「無所有處定即爲究竟解脫」，釋尊不久即修得此種禪定，然旋即知其並非解脫之道。因此，乃離仙人而去。及釋尊成道初轉法輪時，欲度化仙人，而仙人則已逝世。

《過去現在因果經》卷三、《修行本起經》卷下、《中本起經》卷上等，以爲阿羅邏與迦藍是二人的名字，而《佛本行集經》卷二十一及其他諸本，則多以之爲一人之名。

〔參考資料〕《中阿含》卷五十六〈羅摩經〉；《佛所行讚》卷三〈阿羅藍鬱頭藍品〉；《六度集經》卷七；《大般若波羅蜜多經》卷五九九；《四分律》卷三十二；《釋迦譜》卷一；《有部毗奈耶雜事》卷三十七；《翻梵語》卷五。

阿毗達磨燈論（梵Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti）

說一切有部之論書。爲專事批判《俱舍論》的論典。西元1937年，羅睺羅三雅納（Rahula Saṃkṛtyāyana）於西藏所發現的寫本。1959年，傑尼（P. Jaini）校訂後出版。係由頡文（karika）部份的〈abhidharmadīpa〉，和散文的註釋部份〈vibhaṣaprabhavṛtti〉所構成的小乘論書。漢、藏兩譯本皆不存。作者自稱「燈者」（Dīpakara），而稱世親爲「論藏編纂者」（Kośakara）。本書站在說一切有部的立場，以反駁、批判《俱舍論》爲基本論點。其觀點與眾賢（Saṃghabhara）的《順正理論》、《顯宗論》類似，但眾賢所撰之二書幾乎完全承襲《俱舍論》的偈頌，而本書則有新作。

全書由八章（adhyaya）構成，各章又細分爲四句（pada）。除了第七章（Jñanavibhaga）以外，其餘諸章皆無名稱，但可以確定本論與《俱舍論》的結構相同。全書散佚頗多，今所存者唯第一章七十一頌、第二章七十八頌、第三章四頌、第四章一〇五頌、第五章一二五頌、第六章九十二頌、第七章五十八頌、第八章六十四頌，合計五九七頌及其註釋。茲略述各章大略如次：

第一章，論述五蘊、十二處、十八界。批判世親對於有漏法隨增（anuśerate）的規定；對於眼根見、眼識見的問題，則主張傳統毗婆師的根見說。至於「有對」，其看法與《阿毗曇心論》、《俱舍論》相同。又，曾對勝論學派的padārtha說、數論學派的prakṛti說加以批判，此爲《俱舍論》所無者。

第二章，提到二十二根，其次就世親對尋（vitarka）、伺（vicāra）所說，有所批駁，並强調此爲實有的心所法。

第三章，爲寫本中散佚最多的部份。內容爲有關世界的破壞（saṃvartanī）情形。

第四章敘及一般業論，然關於無表色假實問題之部份已經散佚。此外也談到檀、戒、進、慧四波羅蜜。

第五章，論述有關隨眠（anuśaya）的問題。論中極力反對經部的看法，主張隨眠就是煩惱（kleśa）。並與《俱舍論》同樣，在本章展開三世實論，舉出法救、妙音、世友、覺天四人傳統的實有說。

第六章，相當於《俱舍論》的〈賢聖品〉；第七章，相當於〈智品〉；第八章，相當於〈定品〉，可惜絕大部份都已亡佚，留傳下來的只是其中的一小部份而已。

關於本書的作者，學界以爲可能就是《大唐西域記》中所提的衆賢的後輩無垢友（Vimalamitra），年代大約是西元450至550年左右。

〔參考資料〕 P. S. Jaini《Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti，critically edited with notes and Introduction》。

阿㝹羅陀補羅（梵、巴Anurādhapura）

斯里蘭卡的古都。位於今之首都可倫坡東方二百公里處，中北州（North Central Province）的中央。據巴利文《大史》（Mahāvaṃsa）所載，西元前543年左右，錫蘭王毗闍耶（Vijaya）初建王國，經四代而傳至波君荼迦婆耶（Paṇḍukābhaya）王時，曾攻破叔父等之軍隊，而至大叔父阿㝹羅陀（Anuradha）所住之該地，並在此建都，故立阿㝹羅陀補羅之名。後經一世而至天愛帝須（Devānaṃpiyatissa，西元前247～207）時，阿育王之子摩哂陀（Mahinda）等人來島上。並在該城之東八哩的眉沙伽山（Missaka-pabbata，即今之Mihintale）弘宣正法；時，王亦迎之入宮中，聽其說法。並於城南大眉伽林（Mahāmegha-vana）建立大寺（Maha-vihara），造塔園（Thupārāma）安置佛舍利。又將摩哂陀之妹僧伽蜜多（Sanghamitta）帶來的菩提樹枝植於大眉伽林中。

西元前第二世紀左右，木扠伽摩尼（Duṭṭhagāmaṇi）王於大眉伽林中造銅殿（Lohapāsāda），於其北側更建金鬘（Saṇṇamālī）大塔，於西側造蕃椒（Maricavaṭṭi）寺等。西元前一世紀時，瓦達嘎瑪尼（Vaṭṭagamaṇi）王在城北建無畏山（Abhayagiri）寺，於其西南建西拉索普哈康達卡（Silasobbhakaṇḍaka）支提。西元一世紀時，該城繁榮至極。後因塔米爾族入侵而漸衰微。第九世紀以後王都遷移，時地域僅限於一邑。至1872年，成爲中北州政權所在地。

今城內及其附近，寺塔等之遺址頗多。其中，逝多林園（Jetavanarama，昔時之無畏山）、藍卡園（Lankarama）、塔園、無畏山（往昔之逝多林園，建於西元四世紀時）、金粉（Ruwanweli，昔時之金鬘大塔）、蕃椒，及銅殿、菩提樹等八處，被稱爲阿㝹羅陀補羅八聖處（atamasthāna）。

〔參考資料〕 《善見律毗婆沙》卷二、卷三；《高僧法顯傳》；V. A. Smith《A History of Fine Art in India and Ceylon》；G. E. Mitton《The Lost Cities of Ceylon》；W. Geiger《Mahāvaṃsa》。

阿摩羅普羅派（巴Amarapura Nikāya）

錫蘭（斯里蘭卡）現代三大佛教派別之一。因係由上緬甸傳入，故又稱緬甸派。屬上座部佛教。依淨海《南傳佛教史》所載，西元

1802年，菴婆伽訶畢提耶（Ambagaha Pitiya，屬沙羅伽摩族）不滿暹羅派（Siam Nikaya）僅收瞿毗伽摩族（Govigama或Goigama）農民階級者出家，乃與五位沙彌同赴緬甸，求受比丘戒。及返錫蘭後，創立本派。此派特質，即爲不分種族階級皆准予出家。

本派創立之初，約占錫蘭全僧伽百分之二十，後來漸分出二十餘個支部。每個支部僧伽行政皆各自獨立，各部自設僧伽議會，推選大長老主席、副主席、祕書長各一人。本派雖無統治各支部的機構，然各部禮儀大抵一致，即：不剃眉毛，出寺外披衣於兩肩，並以長柄黑布傘爲出外隨身物之一。

阿彌陀淨土變

指描繪阿彌陀佛極樂淨土相的圖畫。又稱西方淨土變、極樂淨土變、西方變相、極樂變相、極樂變曼荼羅、極樂曼荼羅、淨土曼陀羅。我國的極樂變相圖，始於初唐時代。《往生西方淨土瑞應刪傳》載，唐·善導少年出家時，見西方變相而驚歎。相傳善導亦自畫淨土變相。善導在《觀念法門》謂，若有人依《觀經》等畫造淨土莊嚴變，日夜觀想寶地，現生念念除滅八十億劫生死。

此外，據傳是唐·窺基所撰的《西方要決釋疑通規》亦載，敬有緣像敎，謂造西方彌陀像變，不能廣作則但作一佛二菩薩亦得。日本·三善淸行《延曆寺座主圓珍傳》載，淸和天皇貞觀九年（867），唐·溫州內道場供奉德圓座主，將則天皇后所縫繡四百幅內的極樂淨土變一鋪（長二丈四尺，廣一丈五尺）贈與圓珍。唐·張彥遠《歷代名畫記》載，安國寺境內大佛殿的西壁，有吳道子畫的西方變，雲華寺小佛殿內有趙武端畫的淨土變。另依《白氏文集》卷七十一所載畫西方幀記，白居易嘗捨俸錢三萬，命工人杜宗敬，按《阿彌陀》、《無量壽》二經，畫西方世界一部，高九尺，廣丈有三尺。

至宋代，隨著蓮社念佛的流行，淨土變的圖寫似亦盛行。如元照《觀經九品圖後序》記載，姑蘇逸上人命工圖繪九品相；《法然上人傳記》卷二記載，後乘房重源入宋，請回觀經曼荼羅。近代在敦煌，亦發現數種阿彌陀淨土變。

日本自白鳳時代（673～685）以後，常有人作淨土變的圖繪。如大和法隆寺金堂西壁畫有阿彌陀淨土相。另有持統天皇六年（692）藥師寺講堂安置的繡佛像、天平二年（730）興福寺五重塔內的西方阿彌陀淨土變等，以及寬弘五年（1008）的極樂淨土尊、長久四年（1043）的極樂曼陀羅等。

其中，法隆寺壁畫的圖樣相當簡單，僅描繪彌陀三尊及天人、寶池往生者之相狀。然而，奈良時代的當麻曼荼羅，相傳畫有十三觀及九品來迎相，以及彌陀三尊、菩薩天人及寶閣寶池等，凡聖人畜計有五百九十九體，爲現存淨土變中最詳密完備者。其他如敦煌出土的各種淨土變，也都以彌陀三尊爲中心，圖相大致與當麻曼陀羅相似。

〔參考資料〕 李白《金銀泥畫淨土變相讚》；唐·段成式《酉陽雜俎續集》卷五〈常樂坊趙景公寺〉條。

阿巴耶卡羅笈多（梵Abhayākaragupta）

印度密敎末期的大學者。生於十一世紀後半至十二世紀前半，一說歿於1125年。精通《金剛頂經》、《時輪經》等一切密續，甚受當時佛敎徒尊崇，並被視爲係阿彌陀佛之化身。所著包括《現觀莊嚴論》之註疏、綜述般若經的《佛覺莊嚴論》（Munimatālaṅkāra），以及闡述金剛乘的《金剛鬘》（Vajramālā）、《成就義海》（Sādhanasāgara）、《眞實瑜伽論》（Niṣpannayogāvali）、《無畏道次第》（Abhayamārgakrama）等書。

〔參考資料〕 《青史》；A. K. Warder《印度佛教史》。

阿毗達磨大乘經（藏Chos-mṅon-pa theg-pa-chen-pohi mdo）

又稱《阿毗達磨經》（Abhidharma-sutra）、《大乘阿毗達磨經》。此經的梵本、西藏譯、漢譯皆不存，唯在瑜伽派的論書中曾經引用或述說。如安慧《唯識三十頌釋》（Trimśika-bhaṣya）引用一處，《中邊分別論疏》（Madhyantavibhaga-ṭıka）引用二處，玄奘譯《攝大乘論本》引用八處，《大乘阿毗達磨集論》卷七、《大乘阿毗達磨雜集論》卷十六、無性《攝大乘論釋》卷一、《唯識二十論述記》等，各援引一處。

玄奘譯《攝大乘論》曾多處引用此經之經名，茲舉二例如次：「阿毗達磨大乘經中，薄伽梵前，已能善入大乘菩薩爲顯大乘體大故說。」「謂薄伽梵於阿毗達磨大乘經伽陀中說……」此意顯然指《阿毗達磨大乘經》是一部佛經。然而，眞諦譯之《攝大乘論》在同一段經文，則並未明謂有此一特定經典，而僅指出一類大乘修多羅。因此，學術界也有人懷疑此經是否眞正存在。

◉附一：呂澂《呂澂佛學論著選集》卷四〈小乘佛學〉、〈中期大乘佛學〉（摘錄）

笈多王朝時代，在其統治地區——中印度一帶，陸續有新的大乘經典出現和流行。主要有《涅槃經》（非後來譯的大本，只相當大本的初分）、《勝鬘經》等等。這類經籍的出現與當時社會情況有關，其內容多少反映了當時的社會，所以從經本身即可看出它出現的時代。就在這些經裡，有性質較爲特殊的一種，即《大乘阿毗達磨經》

在小乘佛學諸派中，例如有部，是推崇阿毗達磨的，他們將其歸爲佛說，也可稱爲廣義的經。但是，有部的佛說阿毗達磨，乃是由迦旃延尼子把分散各處的佛說收集編纂而成，《大毗婆沙論》在解釋《發智論》爲佛說時，就指出：內容爲佛說，編者是迦旃延尼子。譬喻師也很尊重阿毗達磨，說它是大迦旃延所編，是收集分散的佛說，編爲九分毗曇。可見小乘佛學所說的毗曇，其性質都是編纂的佛說。《大乘阿毗達磨經》與這些完全不同，它有始有終，整然一體，不是出自編纂，而是原來就是佛說的一般經典體裁。《大乘阿毗達磨經》即是構成當時中期大乘佛學的重要素材，可惜原本不存在了。玄奘去印，按理應會搜集到這部經的，但未見到有譯本，可能是未來得及或因其它原因而未譯出。因此，關於此經內容，只能從其他著作引用的片斷（現在只找出九段）以及涉及此經處，進行了解。經的體裁，大概全是頌文，怎樣分品，尙待研究。

《大乘阿毗達磨經》，不論就形式或內容講，它對小乘佛學都發生了影響。例如，譬喻師後來發展爲經部，就是受了此經的影響。因爲佛說有完整的阿毗達磨，所以他們就從原來的重論轉而重經，換句話說，他們不再重視編纂的以「論」形式出現的阿毗達磨，而要直接由經中找阿毗達磨性質的資料。原來單純以論爲決定是非標準的，一變以經爲定量，因而有了「經部」之稱。這是由《大乘阿毗達磨經》的形式上受到的啓發。

從內容上看，《大乘阿毗達磨經》的內容十分豐富，據後來其他著作引以爲據的，均集中在「無始時來界，爲諸法等依」這一問題上；這是一個重要的哲學問題，是要探討宇宙一切現象以何爲依的問題。原始佛學，對此類問題是避而不談的，前期部派佛學，對此回答得也不明確；以後大乘也曾討論過，到了此經，則有更進一步的解釋。據上引之語，它認爲宇宙現象總的根據是「界」（蘊處界的界），同時在時間上是「無始時來」，就是說，時間是無始的。所以宇宙本身無始，宇宙現象的原因也是無始的。此經認爲用「界」來表明總的所以還不夠，還給「界」安上另一名字，即「阿賴耶」。「阿賴耶」原義爲家宅，是收藏的意思（舊譯爲「家」或「宅」，後來翻定爲「藏」），以它作爲一切現象的種子倉庫，這樣，「藏」就成了諸法的總因了。而且，是無始相

繼連綿下去，這就有因果關係，界是因，現象是果。「界」有種子的涵義，無始時來就有種子，並構成界，種子遇到條件生起各種現象，這就是所謂現行，這是一重因果。反過來說，諸法對藏也有因果關係，諸法是不斷把新種子放進藏裡去的，否則，家當也會變完，這樣，諸法爲因又爲藏產生新的種子，這又是一重因果。這兩重因果：種子生現行，現行熏種子，就構成了互爲因果，循環不已。這一重要理論，對譬喩師，特別是由譬喩師發展而成的經部，發生了影響。經部的主要觀點與此有很密切的關係。（中略）

此時期還流行有純粹屬於論藏性質的新大乘經，即《大乘阿毗達磨經》。本來經律論因各有特殊性質而分成爲三藏，此經却將經與論放在一起而成爲所謂「論經」。又名「佛說阿毗達磨」，這是要特別强調它是出於佛說的。其他佛說阿毗達磨是把散見各處的佛說加以編纂而成，《大乘阿毗達磨經》則是首尾完整有系統的佛說。它原來的組織如何，由於原本已失，只能從他處引用的片斷上看出個概貌。例如，無著的《攝大乘論》和《阿毗達磨集論》中都有關於此經的材料，尤其是《攝大乘論》與此經關係密切，可以從中探得不少消息。《攝大乘論》我國隋、唐都有翻譯，據隋譯「釋」唐譯「本」的末尾說明看，《攝大乘論》是解釋此經的〈攝大乘品〉一品的，而非解釋全經。但是，陳譯、魏譯、藏譯却說《攝大乘論》是依據經來說明大乘所有法門，因此名「攝」大乘，這樣說，解釋的就不是其中的一品而是經的全體。並且有無〈攝大乘品〉也很難說。這個說法看來要符合事實些，因爲從《攝大乘論》內容看，不像是專門解釋現成的經文，而是出於作者的編纂。因此，《大乘阿毗達磨經》的實際情況如何，什麼體裁，是否分品，都難揣度。《攝大乘論》明引該經原文的只有三個頌，另外有兩段散文，已難說是原文了。除此還有「舉頌釋餘」的辦法，在論釋有未盡意處，常在一段末尾說：「此中有頌」，表示有頌可以補充解釋的不足。但這些頌，並未說明作者是誰，據唐人註疏家（窺基等）說，其中有些即出自《大乘阿毗達磨經》，這可能是有根據的，或即爲玄奘所傳，這是一種暗引，數量也相當多。再從引用的散文只有兩處來推想，此經的體裁，主要是頌文體。

《大乘阿毗達磨經》所涉及的內容，十分重要，從《攝大乘論》有關部分看，它也是以「十殊勝語」（即「十法句」）概括了大乘所有的方面，與《菩薩地》的十法，相差不多。十殊勝語的第一句，叫「所知依」（所知，是大乘指宇宙一切法的稱謂），這是一切法的總依據。總依據是甚麼？此經明確地指出，它是「阿賴耶識」，即「藏識」。因爲「賴耶」是包攝一切法種子的總體，而一切法的發生全靠種子，所以「賴耶」是一切法的所依。付與「阿賴耶識」這樣的功能，這是以前大乘經典所沒有的，是一種新說。其次，是「所知相」，這是指的一切法的自相，眞理也包括在內。這裡，它指出一切法的自相有三，也可以叫「三自性」（性相通用），(1)「遍計執」，(2)「依他起」，(3)「圓成實」。用〈眞實義品〉所講的「假說」、「離言」二性來對照，「遍計執」相當於「假說自性」，「圓成實」相當於「離言自性」，它又在兩者之間安上一個聯繫的樞紐：「依他起」。「遍計執」是染性的，「圓成實」是淨性的，「依他起」本身既不是染也不是淨，同時又可以是染或是淨，這要看它與誰結合。如果認爲因緣生法是實在的，這便與「遍計執」結合，這不是眞實的認識，是染位的階段。如果認爲因緣生法只不過是唯識顯現，這便達到了眞實的認識，是淨位的階段，與「圓成實」結合了。這種提法也是其他經內沒有的新內容，是一個十分重要的思想。同時，該經還提出如何「入（理解）所知相」的問題，這就是關於唯識性的說法。即憑藉著對唯識性的瞭解，認識「唯識」是怎樣一回事，就可以理解所知相。這也是一種特殊的說法，對這個時期大乘學說也發生了很大的影響。

◉附二：印順《攝大乘論講記》〈懸論〉（摘錄）

《攝論》與《阿毗達磨大乘經》的關係

本論十殊勝的組織形式，不是無著的創說；就是攝大乘的名目，也不是新立的。這如本論的最初說：「阿毗達磨大乘經中……有十相殊勝殊勝語。」又末了說：「阿毗達磨大乘經中攝大乘品，我阿僧伽（即無著）略釋究竟。」這可以看出，《阿毗達磨大乘經》，本有〈攝大乘品〉；此品即有十種殊勝的教說。無著依此品造論，所以名為《攝大乘論》。然從本論的體裁內容看，無著的略釋，決非註疏式的釋論；也不拘泥的限於一經，而廣引《華嚴》、《般若》、《解深密》、《方廣》、《思益梵天所問》等經，《瑜伽》、《大乘莊嚴經》、《辯中邊》、《分別瑜伽》等論。可以說，本論是採取十種殊勝的組織形式，要略的通論大乘法門的宗要。所以，《攝大乘論》所攝的大乘，即是大乘佛法的一切。這樣的解說，決不是說本論與《阿毗達磨大乘經》的關係不深，與〈攝大乘品〉的名稱無關，是說無著總攝大乘的意趣，是擴張而貫通到一切的。如專從本論與《阿毗達磨大乘經》的關係說，那末，本論不但在全體組織的形式上，完全依著〈攝大乘品〉的軌則；在各別的論述十殊勝時，也常常引證。如〈所知依章〉引用「無始時來界」及「由攝藏諸法」二頌，成立阿賴耶識的體性與名稱。引用「諸法與識藏」一頌，成立阿賴耶識與諸法的互為因果。〈所知相章〉引用「成就四法」一段，成立一切唯識。引用有關三性的「幻等說於生」二頌（據梵文安慧《辯中邊論疏》說），及「法有三分：㈠染汚分，㈡清淨分，㈢通二分」一段。又在〈增上慧學章〉中，引述重頌「成就四法」的「鬼傍生人天」六頌，成立無分別智。此外沒有明白指出的偈頌，或許也有引用該經的。所以，本論雖是大乘的通論，而《阿毗達磨大乘經》，仍不失為本論宗依的主經。可惜此經沒有傳譯過來，已經佚失，我們只能從本論中想像它的大概了。

〔參考資料〕 佐佐木月樵《漢譯四本對照攝大乘論》；結城令聞《心意識論より見たる唯識思想史》；宇井伯壽《攝大乘論研究》；宮本正尊《根本中と空》；高田仁覺〈阿毗達磨大乘經について〉（《密教文化》雜誌第二十六期）；É. Lamotte《La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga》。

阿毗曇八犍度論

三十卷。為說一切有部的重要論書之一。印度・迦旃延子造，東晉・僧伽提婆及竺佛念共譯。為《阿毗達磨發智論》的舊譯。又稱《阿毗曇經八犍度論》、《阿毗曇犍度》、《迦旃延阿毗曇》。收在《大正藏》第二十六冊。《玄應音義》認為，「犍度」是訛略，應稱為「婆犍圖」，意譯為「聚」。「聚」即「蘊」之義，故八犍度為八蘊。

本論與《發智論》二十卷的不同，除卷數有異外，最大的差異在於：其後在《大毗婆沙論》中所說的章及解章之義，原本在《發智論》中係以頌文揭舉出，本論則全部以散文問題提起的形式，一一詳加提出。然內容方面，則二本一致。註釋本即《阿毗達磨大毗婆沙論》。

在現代日本佛學界裡，有人認為此書並不是《發智論》的同本異譯，而是雖與《發智論》結構相似，但却自具特色的論書。

〔參考資料〕 《歷代三寶紀》卷八；《大唐內典錄》卷三；《開元釋教錄》卷三；《貞元新定釋教目錄》卷五。

阿毗曇毗婆沙論

六十卷。北涼・浮陀跋摩與道泰等人共譯。為《大毗婆沙論》的舊譯。又稱《毗婆沙論》，或相對於《大毗婆沙論》為《新譯婆沙》，本論略稱為《舊婆沙》。收在《大正藏》第二十八冊。

本論原有百卷（或說是八十四卷、一〇九卷），後因北魏太武帝伐姑臧時，涼城崩壞，經書什物皆被焚毀，本論亦散佚部分，致僅存

六十卷。此六十卷大體相當於《大毗婆沙論》的前一一一卷。缺少《發智論》八犍度中之後五犍度的註釋，唯有雜、使、智三犍度的註解。若取新舊二譯本相較，本論較直截簡明，然文義頗有難以理解之處。這是傳統學術界對此書新舊譯本的看法。

不過，依據現代學界對佛教原典的批判性及歷史性研究顯示，此六十卷本之《毗婆沙論》，與二百卷本之《大毗婆沙論》，並非同本異譯。而是同樣根據說一切有部之思想所發展出來的兩部各具獨特性的論書。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《歷代三寶紀》卷九；《大唐內典錄》卷三；《古今譯經圖紀》卷三；《開元釋教錄》卷四；《貞元新定釋教目錄》卷六。

阿摩羅梵語辭典（梵Amara-kośa）

書名。意為「amara的字庫」。為印度Amara-siṃha所撰的梵語辭典《Nāmaliṅganuśasana》的通稱。全書由三部構成，故又稱為《Trikaṇḍi》。

本書內容的第一部是收集有關神、天界、星、時的分類，思惟、感情、音樂、言語、舞蹈、地界、地獄等語彙；第二部是收有關水、海、魚、植物、尺度、道、都市、山、蔬菜、男女、裝飾品、四姓、疾病、宗教、戰爭、農事、商業等類的語彙；第三部是收人名、物名、同義語、同音異義語及有關詞性的法則。全篇以anuṣṭubh調的韻文寫成，總計包含一萬三千個語彙。

此書不僅是現存梵語類語及同音異義語的辭典中，首尾完備又最古的一本，亦是類書中的佳作，古來與《波你尼文法》齊名。相傳有註釋書五十部，其中最重要的是十一世紀Kṣırasvamin的註書。其他如十二世紀的Maheśvara、Subhuti（-candra）、Sarvānanda、十五世紀的Rayamukuṭa所作註釋亦頗有名。又在《西藏大藏經》〈丹珠爾〉中，也有Kirticandra的藏譯本《Ḥchi-ba med-paḥi mdsod ces-bya-ba》（梵名Amarakoṣa-nama），及Harmapālabhadra藏譯Subhūti的註釋《Ḥchi-ba med-paḥi mdsod-kyi rgya-cher ḥgrel-pa ḥdod-ḥjoḥi ba mo shes-bya-ba》（梵名Amarakoṣa-ṭikā-kamadhenu-nama）。

作者Amara-siṃha又稱為Amaradeva，或略稱Amara，是佛教徒，但本書並未特別重視佛教語詞。其生存年代不詳，A.A. Macdonell謂是在西元550至750年間，與迦里陀沙（Kālidāsa）等人同為笈多王朝超日王的九寶（nava-ratna）之一，不過無跡可考。又，Puruṣottama著作的《Trikaṇḍa-śeṣa》，是《阿摩羅梵語辭典》的補遺。其書不僅收載許多佛教梵語，也採錄碑銘及俗語，實是一部珍貴辭典。

〔參考資料〕《History of Sanscrit Literature》；《India's Past-A Survey of her Literature, Religions, Languages and Antiquities》；《Geschichte der indischen Literatur》Bd. Ⅲ等。

阿旺洛桑丹巴堅贊（藏Ngag dbang blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan；1770～1845）

藏傳佛教格魯派僧。生於蒙古四十九族之一的索尼左翼部落。父名台吉頓珠，母名德哇堅。六歲時，經章嘉．若白多傑與堪欽諾門汗等認定為江隆．洛桑班覺倫珠之轉世，後依堪欽諾門汗．阿旺楚臣出家，受沙彌戒，取名阿旺洛桑丹巴堅贊。不久，依止格西阿旺班覺為經師，學習拼讀及念誦儀軌。七歲時，在大願法會之年供法會中，登上輩活佛之法座。十二歲時，經師阿旺班覺去世，遂依止十論師阿旺金巴為師，開始聆習顯密經論。十四歲，至內地五台山，拜謁章嘉．若白多傑，求聞怖畏十三尊灌頂諸法，並立誓不進葷食。十九歲時，赤欽．畢哩克圖諾門罕令其主持寺院政教一切事務，遂為寺主。二十二歲，在達賴絳白嘉措尊前受比丘戒。在藏約五年，臨歸故里前，達賴賜以「闡明甘丹聖教班智達」封號，敕諭宏揚正法，普度衆生，並賞賜黃寶蓋、印信、通

人冠及整套服飾。師平生廣修法事、灌頂傳經、授戒、誦經祝福，並將所募資財用於維修或新建寺院，或造佛像、經、塔等。其著作有修法、啓請文、各種儀軌、規約、教誨等一百餘篇。

阿耆多翅舍欽婆羅（梵Ajitakeśakambala，巴Ajitakesakambala，藏Mi-ḥpham-pa skraḥi la-ba-can）

佛世時的印度六師外道之一，十師外道之一。又作阿耆多枳舍欽婆羅、阿那那只奢甘婆羅、阿市多雞舍甘跋羅、阿夷多雞舍劍婆利、阿夷耑其邪今離等。ajita（阿耆多），意譯無勝，keśa（翅舍）是毛髮，kambala（欽婆羅）是衣。玄奘譯之爲「無勝髮褐」。「髮褐」即有毛髮衣之人。西藏語意爲有不勝假鬘。

阿耆多翅舍欽婆羅的一生事蹟不詳。後人僅知其學說係屬感覺的唯物論者、斷滅論者。也就是徹底的唯物論者。他認爲，唯有地、水、火、風四元素乃眞實存在者，虛空爲此四元素之存在、活動的場所。人由此四元素所成。命終之後，地大還歸地，水大還歸水，火大還歸火，風大還歸風，五官之能力歸入虛空。賢者或愚者，皆因身體死而斷滅。死後一切皆無，靈魂亦不存在。從而，現世或來世亦不存在，故不受善惡業的果報。甚至於布施、祭祀及供犧亦無意義。此種學說，在認識論上是採感覺論的立場，在實踐上則爲快樂論的立場。像這種不承認有物質以外的精神（或靈魂）存在之徹底唯物論者，佛典稱之爲順世外道（Lokāyata）。印度人稱之爲「卡爾瓦卡」（Cārvaka）。

《維摩經義記》稱此外道爲自然見外道，謂其說一切法自然而有，不從因緣。《注維摩詰經》卷三云（大正38・351a）：

「什曰：阿耆多翅舍，字也；欽婆羅，麁衣也。其人起見非因計因，著麁皮衣，及拔髮、煙熏鼻等，以諸苦行爲道也。肇曰：阿耆多，字也；翅舍欽婆羅，麁弊衣，名也。其人著弊衣，自拔髮，五熱炙身，以苦行爲道，謂今身併受苦，後身常樂者也。」

〔參考資料〕《長阿含經》卷十七〈沙門果經〉；《大般涅槃經》卷十九；《增一阿含經》卷三十二；《有部毗奈耶雜事》卷三十八；《大毗婆沙論》卷一九八；《百論疏》卷上之中；《華嚴經疏演義鈔》卷七；《宗鏡錄》卷四十六；《翻譯名義集》卷二。

阿育王息壞目因緣經

一卷。苻秦・曇摩難提譯。收在《大正藏》第五十册。內容敍述阿育王太子法益（梵名達摩婆陀那，Dharmagada）初皈依雞頭摩寺上座法師，後爲阿育王妃淨益所嫉，致被挑雙目之因緣故事。此外，經中亦談及阿育王分封領土予法益之事，謂（大正50・175a）：「今當分此閻浮利地，吾取一分，一分賜子，（中略）新頭河表至娑伽國、乾陀越城、烏持村聚、劍浮安息、康居、烏孫、龜茲、于闐，至於秦土，此閻浮半賜與法益，綱理生民，垂名後世。」從上述法益之封地，可知其地與中土似相鄰近。然據阿育王立紀功石柱銘刻所記，其帝國北界並未過大雪山。安息、康居、烏孫、龜茲、于闐等亦未被統轄，何能以之分封法益？可見此等記載，仍頗可疑，並非信史。西藏傳說中且謂阿育王嘗至于闐，費長房《歷代三寶紀》亦謂阿育王嘗遣使至中國。大約皆是傳說，不足採信。

此外，涼州沙門竺佛念亦譯有《王子法益壞目因緣經》，《大唐內典錄》註謂與曇摩難提譯者稍異，是第二譯，今佚不傳。

阿耨多羅三藐三菩提（梵anuttara-samyak-saṃbodhi，巴anuttara-sammāsambodhi，藏bla-na-med-pa yaṅ-dag-par rdsogs-paḥi byaṅ-chub）

指佛的無上覺智。略稱爲阿耨三菩提、阿耨菩提。意譯爲無上正遍知、無上正眞道、無上正等正覺、無上正等覺、無上正遍道。佛陀從一切邪見與迷執中解脫開來，圓滿成就上上

智慧，周遍證知最究極之眞理，而且平等開示一切衆生，令其到達最高的、清淨的涅槃。此種覺悟爲言語所不能表達，非世間諸法所能比擬，故稱無上正等覺。慈恩大師於《般若心經幽贊》卷下云（大正33・541c）：「阿云無，耨多羅云上，三云正，藐云等，三又云正，菩提云覺，末伽名道，此不名也。無法可過故名無上，理事遍知故名正等，離妄照眞復云正覺，即是無上正等正覺。」

又，曇鸞《往生論註》卷下云（大正40・843c）：

「阿名無，耨多羅名上，三藐名正，三名遍，菩提名道，統而譯之名爲無上正遍道。無上者，言此道窮理盡性更無過者。何以言之？以正故。正者聖智也，如法相而知故稱爲正智，法性無相故聖智無知也。遍有二種，一者聖心遍知一切法，二者法身遍滿法界，若身若心無不遍也，道者無礙道也。經言：十方無礙人一道出生死。一道者一無礙道也，無礙者謂知生死即是涅槃，如是等入不二法門無礙相也。」

《法華經玄贊》卷二釋「無上正等覺」云（大正34・672a）：「此有四覺，(一)無上覺是總也，即顯菩提清淨法界。(二)正覺簡外道邪覺故。(三)等覺簡二乘但了生空偏覺故。(四)又正覺簡菩薩，菩薩因覺未滿果位非正覺故，此顯菩提道。」蓋凡夫不覺、外道邪覺、聲聞緣覺偏覺，菩薩因覺，而佛是平等圓滿之正覺，故名爲無上正等正覺（即阿耨多羅三藐三菩提）。

另外，另一類似之梵語anuttara-saṃyak-sambuddha，音譯爲「阿耨多羅三藐三佛陀」，意謂成就阿耨多羅三藐三菩提之人，爲佛陀的尊稱。

〔參考資料〕《大智度論》卷二、卷八十五；《註維摩詰經》卷二；《法華經文句》卷二（上）；《慧苑音義》卷上；《慧琳音義》卷二十六、卷二十七；《翻譯名義集》卷五。

陀羅尼（梵dhāraṇī，藏gzuṅs）

意譯爲總持、能持、能遮。指能令善法不散失，令惡法不起的作用。後世則多指長咒而言。按梵語dharaṇī，係依具「持」義的語根所形成的名詞。意爲能總攝憶持。《大智度論》卷五云（大正25・95c）：

「何以故名陀羅尼？云何陀羅尼？答曰：陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。（中略）能遮者，惡不善根心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。」

又據《佛地經論》卷五所述，可知陀羅尼是一種記憶法，即於一法之中，持一切法；於一文之中，持一切文；於一義之中，持一切義；依記憶此一法、一文、一義，總持無量佛法。

又，經論中，言及陀羅尼時，計有二種用法。其一係指智慧或三昧；即以慧爲體，攝持所聞所觀之法，令不散失。其二指眞言密語（明咒），即明咒之一字一句，具無量之義理，若誦之，則除一切障礙，利益廣大，故名陀羅尼。此外，一說謂咒語之具長句者爲陀羅尼，短句者爲眞言。

◉附一：〈三陀羅尼〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

(一)三種陀羅尼：梵語陀羅尼，譯爲能持，謂於一切善法能持令不散不失；又翻爲總持，謂持善不失，持惡不生。原出於《大智度論》卷五所說五百陀羅尼中最初的三種。

(1)持陀羅尼：謂耳聞一切語言諸法皆不忘失。

(2)分別陀羅尼：謂分別了知諸衆生諸法。

(3)入音聲陀羅尼：聞一切言音而不喜、不瞋、不著、不動。

然而，《大智度論》卷二十八以「字入門陀羅尼」代替此三種中的「分別陀羅尼」。「字入門陀羅尼」，謂「阿」等四十二字能攝一切語言名字，故聞「阿」字時，入一切法初不生，聞其餘諸字時，亦悉入一切諸法實相中。

(二)指旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼三種：出於《法華經》〈勸發品〉。

天台宗以之配於三諦。即以此三者爲空持、假持、中持。相當於空假中三觀。

⑴旋是旋轉之義。旋轉凡夫執著有相差別的假，令入平等的空，成爲一空一切空之從假入空的空持，名爲旋陀羅尼。

⑵旋轉平等的空而出於假，通達百千萬億法，成爲一假一切假之從空出假的假持，名爲百千萬億旋陀羅尼。

⑶以空假二者爲方便而入於絕待的中道，成爲一中一切中之中道第一義諦的中持，名爲法音方便陀羅尼。

其中，旋陀羅尼居三陀羅尼之首，故又稱爲一旋陀羅尼或初旋陀羅尼。相傳天台智顗嘗證得此三者之首的旋陀羅尼。

㈢指大悲心陀羅尼、佛頂尊勝陀羅尼、消災妙吉祥陀羅尼：此爲晡時諷經（晚課諷經）所誦的三種陀羅尼。

◉附二：〈四陀羅尼〉（摘譯自《佛教大辭彙》等）

四陀羅尼，即法陀羅尼、義陀羅尼、呪術陀羅尼、忍陀羅尼。語出《菩薩地持經》卷八、《瑜伽師地論》卷四十五等。陀羅尼，語譯作總持，故四陀羅尼又稱四種總持，略稱四持。

此四陀羅尼之解釋，顯密不同。顯教之意，依《大乘義章》卷十一所釋云：

⑴**法陀羅尼**：謂聞持佛之教法而不忘。因聞而不忘，故又名聞陀羅尼。其修得方法有六：先世之業因緣、現在之神呪力、藥力、現在之修習力、禪定、以實慧深入法界陀羅尼門等。

⑵**義陀羅尼**：謂於諸法無量之義趣總持不忘。其修得方法亦有六，與上述法陀羅尼之修得類同。

⑶**呪術陀羅尼**：謂菩薩能依禪定起呪術爲衆生除患。其修得方法有三：現在之修習力、禪定、以實智深入法界呪術法門等。

⑷**忍陀羅尼**：謂安住法之實相而忍持不失。其修得方法有二：先世之久習力、現在之修習力。

以上之四陀羅尼，若約聞、思、修、證而言，則法陀羅尼是聞慧；義陀羅尼是思慧；呪術陀羅尼是依禪而起，攝末從本，修慧從本；忍陀羅尼是證心住理，屬於證行。若約位而言，則法、義、呪術三陀羅尼是由初僧祇劫入淨心地所成就者，必定不動，最勝最妙，中間所得或因願，或由禪定力不定不住。忍陀羅尼則起在解行，成就在地上，若通論種性以上亦能起之。若約大小乘有無之義而言，通而論之，小乘在得，如阿難之聞持第一；別而論之，唯在大乘，小乘則無。此乃因小乘人但求戒定慧等出離生死，不求一切諸大功德，所以不修諸陀羅尼，即使如阿難之聞持第一，若與菩薩相較之下，則仍屬少。故謂「小乘中無」。若約辨其因而言，如《地持經》說「具四功德，乃能得之」，所謂四功德，即不習愛欲、不嫉彼勝、一切所求等施無悔、欣樂菩薩藏及摩德勒伽法。其中前二離過，後二攝善，故能得之。

又，密教之意，謂眞言一一字能攝持一切教文諸法而不失，是爲「法持」，又名文持。眞言一義能攝持無量義理而不失，是爲「義持」。眞言具除災招福等諸功德，故名「呪持」。眞言能令行者證得菩提智，認知諸法實相，故名「忍持」。

此外，不空三藏《總釋陀羅尼義讚》亦揭示法、義、三摩地、文等四種陀羅尼。此亦有顯密二釋。

◉附三：大村西崖《密教發達志》卷一（摘錄）

陀羅尼者，總持之義也，外道所無。外道之呪，梵言曼怛羅，以表思語爲義，明梵言毗地耶，以智爲其義，其用並在祝禱禁厭。陀羅尼固不同之，其初非必有口誦語言，唯能記持諸法名相、義理而不忘失，一憶起之，則說法得無礙自在，是名云陀羅尼。故謂得陀羅尼，行陀羅尼，而不言誦陀羅尼，蓋心中總持諸法者也。

夫《大論》者，釋《大品般若》也，《大品》梵本成於龍猛以前明矣。而《大論》間引

《密迹金剛力士經》、《法華經》等，二經亦成於龍猛以前無論。《法華經》〈序品〉云：菩薩摩訶薩八萬人，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉，皆得陀羅尼，樂說辯才，轉不退轉法輪。《大品》〈序品〉云：菩薩摩訶薩，皆得陀羅尼及諸三昧，行空無相無作，已得等忍，得無礙陀羅尼。《大論》卷五釋之云：陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法能持令不散不失，譬如完器盛水，水不漏散。能遮者，惡不善根心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。是陀羅尼，或心相應，或心不相應，或有漏，或無漏，無色，不可見，無對，一持，一入，一陰攝（法持、法入、行陰），九智知（除盡智），一識識（一意識），阿毗曇法，陀羅尼義如是。

復次得陀羅尼菩薩，一切所聞法，以念力故，能持不失。復次是陀羅尼法，常逐菩薩，譬如間日瘧病，是陀羅尼不離菩薩。譬如鬼著，是陀羅尼常隨菩薩，如善不善律儀。復次是陀羅尼持菩薩，不令墮二地坑。譬如慈父愛子，子欲墮坑，持令不墮。復次菩薩得陀羅尼力故，一切魔王、魔民、魔人，無能動，無能破，無能勝。譬如須彌山，凡人口吹不能令動。

問曰：是陀羅尼有幾種？答曰：是陀羅尼多種。一名聞持陀羅尼，得是陀羅尼者，一切語言諸法，耳所聞者，皆不忘失。復有分別知陀羅尼，得是陀羅尼者，諸眾生、諸法，大小好醜，分別悉知。如偈說諸象、馬、金、木、石、諸衣，男女及水種種不同，諸物名一，貴賤理殊，得此總持，悉能分別。復有入音聲陀羅尼，菩薩得此陀羅尼者，聞一切語言音，不喜不瞋，一切眾生如恒河沙等劫，惡言罵詈，心不憎恨（中略）。復有名寂滅陀羅尼、無邊旋陀羅尼、隨地觀陀羅尼、威德陀羅尼、華嚴陀羅尼、淨音陀羅尼、虛空藏陀羅尼、海藏陀羅尼、分別諸法地陀羅尼、明諸法義陀羅尼，如是等略說五百陀羅尼門，若廣說則無量，以是故，言諸菩薩皆得陀羅尼。又（同上）云，問曰：前已說諸菩薩得陀羅尼，今何以復說得無礙陀羅尼？答曰：無礙陀羅尼最大故，如一切三昧中三昧王三昧最大，如人中之王，如諸解脫中無礙解脫大（得佛得道時所得也），如是一切諸陀羅尼中，無礙陀羅尼大，以是故重說。

復次先說諸菩薩得陀羅尼，不知是何等陀羅尼？有小陀羅尼，如轉輪聖王、仙人等所得。聞持陀羅尼、分別眾生陀羅尼、歸命救護陀羅尼、不捨陀羅尼，如是等小陀羅尼，餘人亦有是。無礙陀羅尼，外道、聲聞、辟支佛、新學菩薩，皆悉不得，唯無量福德智慧大力諸菩薩，獨有是陀羅尼，以是故別說。復次是菩薩輩，自利已具足，但欲益彼，說法教化無盡，以無礙陀羅尼爲根本，以是故，諸菩薩常行無礙陀羅尼乃知。

《大品》、《大論》等所謂陀羅尼者，所以總持諸法義理，由是得無礙辯，而能轉法輪之心地法門，與三昧及等忍，俱爲菩薩必須之資德，大乘不共之特色，與後來陀羅尼有文可誦，而似外道明呪，全不同焉。惟大乘教門，廣大深嚴，書寫至難，而印行未興。其耳聞心記之勞苦，有殆不可測者，陀羅尼之起，實非無故，則所以其可重，不須復論也。

◉附四：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第九章（依觀摘譯）

陀羅尼（dhāraṇī，護呪）在大乘文獻中佔極重要的地位。古時，吠陀中，尤其《阿達婆吠陀》中的眞言，被用於攘災、祝禱。它們在印度人心中甚爲重要，因而即使佛教亦無法將它廢除。錫蘭佛教徒將若干優美的經典當作明護（paritta、pirit，即呪語）使用。同樣的，印度的大乘佛教徒也將若干大乘經典改爲呪文。而且，大乘佛教中存在著數量極龐大的佛、菩薩、諸天的咒語。又，《夜柔吠陀》的祭儀中，已可見到非常神祕的語言及音節。與陀羅尼的防護或增益有關的不可思議力，主要是在於陀羅尼中所含的智慧，而不是其語言與音節具有任何神祕意義。但是，不能否認的，陀

羅尼中含有此「呪語性的語句」（mantrapadanı）。

例如最短小的「般若經」——《小字般若經》（Alpakṣara Prajñaramita），即被當作陀羅尼使用。而《般若心經》（Prajñaparamitahṛdaya-sutra）也是一樣。這些經典是般若波羅蜜多的「心」（hṛdaya），亦即滅輕一切痛苦的眞言，含有智慧之完成的意味。亦即「去！去！到彼岸去！大家都去！願正覺的速疾成就。」此語句被認爲某種程度的表現了「般若經」教義眞髓，不過，其精神上的水準不比《佛頂尊勝陀羅尼》（Uṣṇiṣavijaya-dhāraṇı）高。《西藏大藏經》的〈甘珠爾〉，將甚多「般若經」編入陀羅尼中。又，〈甘珠爾〉中的陀羅尼，其效能之一是有助於理解《十萬頌般若經》及其他較長的「般若經」。

陀羅尼與經典之間，未必常有明確的界線。有些大乘經典除了陀羅尼，什麼也沒有。《無量壽（陀羅尼）經》（Aparimitāyuḥ-sutra）不僅有梵本，尙且有古和闐語譯、漢譯及藏譯。而此經全卷也只是在讚歎陀羅尼而已。《大乘集菩薩學論》中所引用的〈寶光明陀羅尼〉，被類別爲大乘經典。此《大乘集菩薩學論》，部帙頗廣，全經主要在闡述大乘教理，此外，也述及菩薩不單只是渴望解脫，爲了利益有情，他們需要一再轉生，投身於各種行業及宗派中。經中並列舉一長串的職業及宗派名。

《大雲經》（Megha-sūtra）中的陀羅尼具有呪法的性質。如同其他大乘經典，該經卷首也如此敍述：「如是我聞。爾時世尊住難陀（Nanda）、優波難陀（Upananda）龍王宮殿……。」諸龍王向佛作禮後，有一龍王白佛言：「世尊！云何能使諸龍王等滅一切苦得受安樂。受安樂已又令於此贍部洲時降甘雨，生長一切樹木、叢林、藥草、苗稼皆生滋味。令贍部洲一切人等悉受快樂。」對此，佛答曰：「龍王！汝成就一法令一切諸龍除滅諸苦，具足安樂。」「何者一法？」「所謂行慈。汝大龍王若有天人行大慈者，火不能燒，刀不能害，水不能漂，毒不能中，內外怨敵不能侵擾，安樂眠睡，安樂覺寤，以自福護持其身。（中略）是故，龍王！以慈身業，以慈語業，以慈意業應當修行。復次，龍王！有陀羅尼名施一切衆生安樂。汝諸龍等常須讀誦繼念受持，能滅一切諸龍苦惱與其安樂。彼諸龍等既得樂已，於贍部洲即能依時降注甘雨，使令一切樹木、叢林、藥草、苗稼皆得增長。」「何者名爲施一切樂陀羅尼句？」

其次，世尊即說陀羅尼。此陀羅尼是由諸佛、菩薩的咒語組成，其中穿插著袚除不祥及祈請大龍降臨的祈禱文，以及如「娑邏、娑邏、四唎、四唎、素漏、素漏、那伽喃、闍婆、闍婆、侍毗、侍毗、樹附、樹附」之類的咒語。經中並敍述如何以此陀羅尼施行呪法，且謂旱魃求雨諸法中，以此經所說爲最。

有很多陀羅尼只是以寫本的方式單獨流傳，有些則被彙集在一起。從中，吾人可以看到有：趨吉避凶、消災免難、往生極樂、召請菩薩等等的呪法。由五種陀羅尼合集成的，是《五護陀羅尼》（Pañcarakṣā）。此經在尼泊爾頗受重視。其中：(1)《大隨求陀羅尼經》（Mahāpratisara），是對罪惡、疾病，及其他災禍的防護；(2)《守護大千國土經》（Mahāsahasrapramardinī）是對惡鬼的防護；(3)《大孔雀經》（Mahāmāyurī）是對蛇毒的防護；(4)《大寒林陀羅尼經》（Mahāsītavatī）是對災星、野獸、毒蟲的防護；(5)《大護明大陀羅尼經》（Mahā〈rakṣā〉mantrānusāriṇī）是對疾病的防護。第三的《大孔雀經》中屢屢提到「Vidyārāñı」（女明王），其名與孔雀的除蛇有關，但經中也有對治一般疾病的療法。詩人巴那（Bāṇa，七世紀）在《Harṣacarita》第五章中，述及哈魯夏瓦魯達那之父王崩殂後，他如何進入其父之宮殿，以及如何行祭儀等等。其中更提及《大孔雀經》之讀誦。此陀羅尼與《Morajātaka》詩句中，以及巴瓦寫本中蛇呪法的呪文有相同的起源

，這是可以確定的。

陀羅尼在古代大乘經典中，份量極廣。在後世附加的《法華經》第二十一章與第二十六章，以及《入楞伽經》的最後二章皆可見之。在西元443年首次漢譯的《入楞伽經》，尚未成立此最後二章。因此，吾人可以認爲這些陀羅尼在大乘經典中其成份較新。然而，吾人卻不能認爲它是佛教文獻中最新時代的產品。所以如此說，是因爲在四世紀的漢譯本中，已有陀羅尼存在。如果《無量壽經》中所言及的「往生極樂者受陀羅尼」之文已被編入於二世紀譯成漢文的原典中，則吾人不得不認爲陀羅尼在當時早已存在。不過，將陀羅尼的出現追溯到佛教初期，應是不可能的，更不用說溯及至釋尊本人。釋尊生長於相信呪力的環境中。對於釋尊，就吾人所知，祂希望傳給衆生的，是與古婆羅門儀禮有別的東西。陀羅尼應成立於印度佛教開始逐漸與印度教同化的時期。隨著歲月推移，陀羅尼與怛特羅中的眞言（mantra），逐漸沒有區別，及至最後，陀羅尼完全被眞言取代。《西藏大藏經》的〈甘珠爾〉中，陀羅尼分別列於經部及怛特羅部。東土耳其斯坦嘗出土不少中亞地區多種語言的陀羅尼斷片。而從《西藏大藏經》的〈甘珠爾〉及漢譯三藏中，陀羅尼佔大部分看來，可知此文獻頗盛行於一切佛教國家，其傳播極廣。

〔參考資料〕《梵漢、漢梵陀羅尼用語用句辭典》、《密教資料彙編》、《陀羅尼字典》（《世界佛學名著譯叢》⑨、⑩）；松長有慶《密教經典成立史論》。

陀羅驃（梵Dravya，巴Dabba）

佛弟子之一。又作踏膈驃、達羅弊、陀驃、陀婆；意譯茅草、物或實。全稱達囉弊夜摩羅弗多囉（Dravya malla-putra）。異譯多種，如：陀膈毗夜備邏婆分弗多羅、陀膈毗耶摩羅、陀羅婆摩羅、陀羅驃摩羅子、陀驃摩羅子、沓婆摩羅子、闥婆摩羅子，或稱陀驃力士子、陀婆力士子或實力士等。

依《五分律》卷三所述，師年十四出家學道，十六歲成阿羅漢，得六神通，二十歲受具足戒。時，瓶沙王於王舍城內日日施食，師乃至王舍城詣佛，得衆僧聽許而司知事之役。分臥具時，應衆僧行之不同而令各得其類，令一切比丘咸得所安。又，暮有客比丘至，詣師求止住處，師即入火光三昧，左手出光，右手示臥具處，莫不允合，諸方比丘聞師有如是之德，皆往問訊，並覩其神力。師隨宜示導，悉令得如法安處。

此外，當時有慈（Mettiya）、地（Bhummajaka）二比丘，由於福薄，因此在分臥具或差會時，常得粗惡階次，偶遇差至好處，而請家知此二比丘無淸淨行，乃以粗食供養，二比丘遂怨師，後與彌多羅（Mettiyā）比丘尼合謀，欲以無根波羅夷罪謗師，乃共至佛所，白佛曰：「陀婆與彌多羅比丘尼行淫。」佛問師，師即從座起，長跪合掌，白佛言：「我從生來，未曾夢中有此念想，於今云何得有憶知。」佛讚言：「欲自明者，應當如此。」又告諸比丘，滅擯彌多羅比丘尼。並予慈、地二比丘種種呵責。按十三僧殘中之無根重罪謗他戒、假根謗戒，及九十一單墮法中之嫌駡僧知事戒等結制，即因上述緣由而來。

另據《有部毗奈耶》卷十三所載，師爲波波國勝軍之子，天然淨潔，名實力士。此外，《雜阿含經》卷十六云（大正2·115b）：「尊者陀驃與衆多比丘於近處經行，一切皆是能爲大衆修供具者。」《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2·557b）：「能廣勸率施力齋講，陀羅婆摩羅比丘是；安造房舍，興招提僧，所謂小陀羅婆摩羅比丘是。」

〔參考資料〕《四分律》卷四、卷十二；《十誦律》卷四、卷十；《摩訶僧祇律》卷六、卷七、卷十四；《有部毗奈耶》卷十四、卷二十八；《雜阿含經》卷三十六；《佛華嚴入如來德智不思議境界經》卷上。

陀羅尼集經（梵Dhāraṇī-samuccaya）

十二卷。唐·阿地瞿多譯。收於《大正藏

》第十八册。係《金剛大道場經》〈大明咒藏分〉中的一部分。全書實係各種經軌的集錄。依卷首翻譯序所述，阿地瞿多三藏是中天竺人，永徽三年（651）正月來到中國，三月上旬於慧日寺浮圖院內，自設普集會壇，與大乘琮等十六人及英公、鄂公等十二人，一起舉行壇供。其後，在永徽四年三月至五年四月間，譯出此經。

內容總分佛部、菩薩部、金剛部、天部、普集會壇法五類。卷一、卷二屬佛部，收有《大神力陀羅尼經》、《阿彌陀佛大思惟經》；卷三至卷六屬菩薩部，收有《般若波羅蜜多大心經》、《十一面觀世音神咒經》、《毗俱知菩薩三昧法》、《毗俱知菩薩降魔法》、《毗俱知菩薩使者法》、《毗俱知菩薩救病法》、《何耶揭唎婆菩薩法》、《諸大菩薩法會》；卷七至卷九屬金剛部，收有《金剛藏大威神力三昧法》、《金剛藏大威神力眷屬法》、《金剛藏大威神力隨心法》、《金剛藏軍荼利菩薩自在神力法》、《金剛烏樞沙摩法》；卷十、卷十一屬天部，收有《摩利支天經》、《功德天法》、《諸天等獻佛助成三昧法》；卷十二屬普集會壇法，收有《諸佛大陀羅尼都會道場品》。全書內容，大體上是諸尊的印咒，但卷十二內，則係壇供次第之詳述。

〔參考資料〕《大周刊定眾經目錄》卷十三；《開元釋教錄》卷十二、卷十九；《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷上；《阿娑縛抄》卷一九七；《諸儀軌稟承錄》卷十；《大藏經南條目錄補正索引》；《密教發達志》卷二。

附佛法外道

指依附於佛法而存有異見者。《摩訶止觀》卷十（上）將外道分為佛法外之外道、附佛法外道、學佛法外道等三類。其中，對於附佛法外道釋云（大正46・132b）：

「附佛法外道者，起自犢子、方廣自以聰明讀佛經書而生一見，附佛法起故得此名。犢子讀舍利弗毗曇自制別義言：我在四句外第五不可說藏中。云何四句？外道計色即是我，離色有我，色中有我，我中有色。四陰亦如是，合二十身見。大論云：破二十身見成須陀洹即此義也。今犢子計我異於六師，復非佛法諸論皆推不受，便是附佛法邪人法也。或云：三世及無為法為四句也。又方廣道人自以聰明讀佛十喻，自作義云：不生不滅如幻如化空幻為宗。龍樹斥云：非佛法，方廣所作，亦是邪人法也。」

此中，犢子是指小乘的犢子部；方廣道人，指誤解大乘法而墮於偏空者。

雨行（梵Varṣakāra，巴Vassakāra）

古印度摩揭陀國阿闍世王之大臣。又稱雨舍、禹舍、雨勢、行雨，音譯作婆利迦或婆利沙迦羅。據《大般涅槃經》卷三十四說，阿闍世王為太子時，生惡逆心，欲害其父頻婆沙羅而不得便，後因提婆達多及雨行的邪言惡法，乃促成太子的惡行。另據《長阿含經》卷二〈遊行經〉所述，阿闍世王即位後，雨行為其大臣。時阿闍世王欲伐跋祇，遂派遣雨行詣耆闍崛山，請問世尊此舉是否適當。時世尊告訴雨行，跋祇有講議正事等七事，能使其國久安而不損。阿闍世王因而停止伐跋祇之事，並令雨行於恒河南岸築城壘以禦跋祇。此城壘即華氏城（巴陵弗城），後成為摩揭陀國之首府。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十七〈沙門果經〉；《增一阿含經》卷三十四；《般泥洹經》卷上。

青史（藏Bod-kyi yul-du chos-daṅ chos-smra-ba ji-ltar byuṅ-baḥi rim-pa deb-ther sṅon-po、Deb-ther sṅon-po）

藏傳佛教史籍。廓諾・迅魯伯（Ḥgos-lo-gzhon-nu-dpal，1392～1481）著。成書於西元1476至1478年間。全書分為十五章，採編年史體例。內容包括佛教教法來源、西藏歷代王朝、西藏前宏期佛教、後宏期佛教，及阿底峽、瑪爾巴、峨諾、巴操、廓乍巴、里姑瑪和釋迦吉祥賢、宗喀巴等人的生平事蹟及其法系；

薩迦派道果法與噶舉派大手印法的傳承；中觀、正理（因明）及彌勒、無著五論和續部（密宗經典）在西藏的傳譯情況等。

本書最大特色是採用1027年傳入西藏的干支曆，其對歷史人物年代的考查尤爲詳盡，被推崇爲西藏佛教史之要籍。書中所徵引的文獻，有甚多早已失傳。原版藏於羊八井（Yaṅs-pa-can）僧院中，後於1792年西藏與尼泊爾戰爭中，散佚一部份；原板之板片經過補修後，存於拉薩郊外的功德林（Kun-bde-gliṅ）。目前各地所收藏的《青史》，均屬於此一補修版。

本書在藏傳佛教史書中，與《布頓佛教史》齊名。1949至1953年蘇聯藏學家羅列赫（G. N. Roerich）曾將本書譯爲英文，該英譯本在國外藏學界頗受重視。日本的羽田野伯猷曾將第五章譯爲日文，題爲《噶當派史》。漢譯全文爲大陸學者郭和卿所譯。

〔參考資料〕 林傳芳〈略述西藏史籍——青史〉（《內明》雜誌第十一期）；羽田野伯猷〈カーダム派史〉（《東北大學文學部研究年報》第五卷，1954）；佐藤長《古代チベット史研究》上卷；G. N. Roerich《The Blue Annals》；Ch. Bell《The Religion of Tibet》（橋本光寶譯《西藏の喇嘛教》）；G. Tucci《Tibetan Painted Scrolls》。

青目（梵Piṅgalanetra）

三論宗第五祖。鳩摩羅什所譯《中論》中的長行部分即其所作。後世三論諸師對青目之《中論注》並不完全贊同。僧叡〈中論序〉云（大正30・1a）：「今所出者，是天竺梵志，名賓伽羅，秦言青目之所釋也，其人雖信解深法，而辭不雅中，其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨之。」《三論玄疏文義要》卷二舉三論宗之血脈圖，置青目於提婆之後，並比較龍樹、提婆、青目等之輕重，謂（大正70・228c）：「馬鳴、龍樹、提婆、天親等，並是所宗，青目等注，非名爲規模。」且述曇影法師所舉青目注之四處誤失。《八宗綱要》敍三論宗祖師，乃依提婆、羅睺羅、莎車王子之順序排列，擯青目於外。

又，《大乘玄論》卷二謂青目出世於佛入滅後一千年之時。又有一說，謂青目爲提婆之異名，以提婆左頰有眼珠大之斑點，故稱其字爲青目或分別明。然此說是否可信，待考。

〔參考資料〕 《中觀論疏》卷一（本）；《出三藏記集》卷十一；《翻譯名義集》卷一；《枳橘易土集》卷二十一；《英譯大明三藏聖教錄》；《佛教小史》卷二；《大乘佛教史論》。

青苗會

指我國宋代以後，每年插秧播種之際，禪寺爲祈禱青苗順利成熟所舉行的法會。南宋・惟勉《叢林校定清規總要》卷下〈月分須知〉云（卍續112・48上）：「五月分芒種後插種畢，當檢例做青苗會，請大衆看經等事。如梅雨之時，於上堂際叮囑直歲，照顧僧堂殿宇等處損漏，令其疏浚溝渠。」元・弌咸《禪林備用清規》卷十〈月分標題〉云（卍續112・143上）：「五月分建青苗會，預出諸寮經單，梅雨愆期，開溝整漏。掛僧堂帳，方丈點夏茶，兩班單寮各作一日，諸庵塔中有老成亦當溫存。」元・明本《幻住庵清規》〈月進〉云（卍續111・975上）：「五月初五日端陽。二十八日起青苗經會三日，至六月初一日散。須預備香燭供料，並立疏文及預出經單，請大衆結緣披閱，然後聚其經目入疏回向。」

由上引各引文可知，青苗會是在農曆五月芒種（一年二十四節氣之一）後，或二十八日起三天內行上堂看經，兼點檢堂宇損漏及疏浚溝渠。又如《敕修百丈清規》卷七〈月分須知〉記載（大正48・1155a）：「五月端午日早晨，知事僧堂內燒香，點菖蒲茶。住持上堂，次第建青苗會。堂司預出諸寮看經誦經單。直歲點檢諸處，整漏、疏浚溝渠。方丈詣諸寮諸庵塔，各作一日點茶溫存。僧堂內掛帳。」可知青苗會係與端午節之活動合併舉行。

青原下

我國禪宗用語。指六祖慧能法嗣青原行思所創的法系。行思得法後，住青原山靜居寺，弘揚禪風，其後衍生成雲門、法眼、曹洞三宗。此三宗之形成與發展略如下述：

行思之法嗣石頭希遷，於南岳結庵接化後學，舉揚宗風。其派下出天皇道悟、藥山惟儼。其中，天皇法系相傳次第為龍潭崇信、德山宣鑑、雪峯義存、雲門文偃。此中，雲門文偃於韶州（廣東曲江）雲門山闡發宗趣，門人多達千餘人，遂形成我國禪宗五家七宗中的雲門宗。而雪峯義存則於福州雪峯山大舉禪法，門人除雲門文偃外，次第有玄沙師備、羅漢桂琛、法眼文益。其中，法眼文益於金陵清涼寺發揚獨特之禪法，遂形成五家七宗中的法眼宗。又，藥山法系相傳次第為雲巖曇晟、洞山良价、曹山本寂、雲居道膺。其中，洞山良价與曹山本寂之法系，形成五家七宗中的曹洞宗。

三宗之中，雲門宗盛行於五代至北宋期間，流行範圍在廣東、江蘇、浙江諸省。法眼宗因雪峯義存之故而趨於隆盛。後來，又完成《祖堂集》、《景德傳燈錄》等禪錄。曹洞宗方面，洞山之後，雲居道膺法系持續至近世。且在宋代傳入日本，演成日本禪宗三系中之顯學——曹洞禪。

青龍寺

唐代密教名刹，日本真言宗之祖庭。位於陝西西安城南郊樂游原上。隋文帝開皇二年（582）創建，初名「靈感寺」。唐高祖武德四年（621）寺廢，高宗龍朔二年（662），城陽公主奏請復立為觀音寺。睿宗景雲二年（711），改名青龍寺。會昌五年（845）禁佛時被廢，翌年復寺，更名護國寺。宣宗大中九年（855），恢復青龍寺名。至明．萬曆年間，寺宇全毀。

本寺與日本密宗（真言宗）有深厚的歷史因緣，日本真言宗視之為祖庭。著名的入唐八家（即最澄、空海、常曉、圓行、圓仁、惠遠、圓珍、宗睿），除最澄、常曉二人外，其餘六家皆曾至此寺受法。其中，空海於唐．貞元二十年（804）至長安，在青龍寺向惠果學習密法，後於元和元年（806）返日，成為日本東密的祖師。此外，訶陵國僧辨弘，新羅僧惠日、悟真也嘗從惠果學習密宗教法。可見唐代的青龍寺已成為國際性的名刹。

1963年，中共科學院考古研究所西安工作隊在青龍寺實地勘察，1973年十月至十二月進行挖掘，共掘出兩處遺址，一為塔址，一為殿堂遺址。塔址位於寺院西部，塔基平面呈方形，邊長約五公尺，中心有一個四點四公尺的方坑，據推測應是一方形木塔。塔的前方是中門，後方似曾有過佛殿，或為隋代靈感寺的遺址。佛殿遺址位於塔址東方五十公尺處，基壇平面呈長方形，東西長二十八點八公尺，南北寬二十一點七五公尺。台基面已被破壞，柱礎石一無所存，但依據夯土墩形成的柱網看來，是面闊五間、進深四間格局。出土的遺物有長方磚、蓮花方磚、板瓦筩瓦、蓮花紋和獸面紋瓦當、鴟尾殘片、鎏金小銅佛、銀質小佛、三彩佛像殘片（黃綠藍三色）、小紅陶塔、壁畫殘片以及石燈台經咒幢（幢作八面形，三面刻梵語音譯佛頂尊勝陀羅尼咒）等。

1981年，西安市同日本香川、德島、高知、愛媛四縣協議在青龍寺遺址共同修建空海紀念碑，1982年紀念碑竣工。1984年，西安市又與日本真言宗各派總大本山會、日中友好真言宗協會共同修建惠果、空海紀念堂。

◉附：戴蕃豫〈唐代青龍寺之教學與日本文化〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉛）

〔寺內規模〕 唐代名刹，往往擬式五天：長安西明寺擬祇洹精舍；五台山金閣寺擬那爛陀寺是其例。青龍寺者，舊傳擬龍猛南天鐵塔規制，縮華藏世界而作也。寺內結構有上中下三經藏；有灌頂道場，具云毗盧遮那灌頂道場，在東塔院內，令七僧持念。有東塔院，惠

果阿闍黎存時居此，義眞、義空諸老宿，並曾居焉。會昌滅法後，法全因玄法寺拆毀，隸名青龍寺，起傳法院；院在寺西南角。寺內各部，絡以複道。寺壁嚴飾畫蹟，中三門外東西壁，王韶應畫；殿上東西壁相向，吳生畫。據傳，吳生之畫，冠絕中古；王韶應畫鬼神深有氣韻，又喜山水人物，均爲當時之大畫師。

〔**寺制**〕 唐時寺各有制。青龍寺制至今可考者五端：

⑴**宗徒修省**：宗徒大阿闍黎並諸名德之童子，以時集會食堂，僧達一人，童達一人，共令習學五悔，藉自修省。

⑵**親密團結**：寺內僧徒數千，務期和合，厥中若有一人不和，諸衆共和調情操，令毋興諍。

⑶**獎拔異能**：此寺爲代表國家之密教道場，從數千僧衆中，拔取學德兼優之士百名，爲衆矜式。

⑷**應供內廷**：自唐世崇佛，恒於宮中陳設佛像，供僧百名，經行念誦，謂之內道場；青龍寺中名德預應供之選者甚多。各以內道場正月施物上分，於天台山下建立伽藍，名「新禪寺」，按時修理。此蓋爲後世「下院」之始。

⑸**照顧疾病**：寺中爲照顧病人，惠果依律有開文之法，治病許用鹽酒。日本平安朝時，入唐求法高僧，大半出身於青龍寺，學成歸國後，遵循此種規制勿替。日本東大寺之年中行事，僧衆威儀，皆移襲青龍寺之遺規。

〔**密教弘傳以前**〕 唐初以迄開元天寶，爲青龍寺教學上之前期，此時青龍寺已蔚爲學者淵叢。就諸德所治之學，約分四類：

⑴以著述顯者，得道世、道氤二人。道世，字玄惲，年十二於青龍寺出家，特精戒律，三輔欽歸。高宗顯慶年中，參預玄奘譯場，似又兼通悉曇之學。撰述弘富，現存《法苑珠林》、《毗尼討要》、《諸經要集》諸書，資於佛教史學及戒律研究甚大。道氤，顯名玄宗朝，深通大乘經典，廣造新疏，於青龍寺宣講，聽者數盈千計。

⑵善持咒者，得法朗一人。

⑶修禪觀者，得三人：釋光儀、曇壁與操禪師是。光儀洞明經律，尤善禪觀，具如《宋高僧傳》。曇壁與王維、王縉、王昌齡等結塵外之遊，以翰墨相契，縉賦詩稱美之爲「問義天人接，無心世界閑，誰知大隱者，兄弟自追攀。……吾師久禪寂，在世超人羣」之大禪師。操禪師與王氏兄弟及裴廸善。維詩有云：「欲問義心義，遙知空病空」觀此，師蓋深通維摩得意忘言之旨者耶？

⑷以文學鳴者，青龍寺諸德中當不乏人。韓翃同中書劉舍人題青龍上房詩云：「笑說金人偈，閑聽寶月詩」想見其時俗講之盛。金人偈，蓋敍漢明帝感夢，佛法東傳故事，其偈今已無可考。寶月，於開元時與無畏法師譯經十餘部，復以篇翰見稱，《全唐詩》（第十二函第一册）載其「行路難」一首，其詩情韻纏綿，饒有風致。

除上四類有可考之文獻外，尚有一公、曇上人、源公等，皆生開元天寶之際，諸文士贈詩並載《全唐詩》。

〔**密教中心時代**〕 青龍寺後期教學爲密教中心時代。密典漢譯，雖遠起三國時代竺律炎與支謙共譯之《摩登伽經》、《華積陀羅尼神呪經》。然純密傳華，實自唐．開元三大士。蓋梵僧金剛智、善無畏兩三藏努力翻譯，實地修行植其靈根；不空三藏盡心弘傳，懋其枝葉；得漢僧惠果阿闍黎出，而發其英華也。（中略）

〔**結論**〕 綜上所述，爰得四端：

⑴青龍寺之盛衰，實吾國密教學之盛衰。

⑵惠果教澤之廣，遠逾唐朝之國威，試觀其弟子中有自新羅至者，有自日本至者，有自訶陵至者。訶陵，今印度尼西亞之爪哇。唐時惠寧，於訶陵求得《涅槃經後分》；而訶陵人學密不至天竺而至我國；亦令人回溯古代中外文化之密切交流爲如何耶！昔印度三大士來華，有密教俱東之感，至惠果，而密教學之盛，凌駕乎五天，亦積薪之勢然也。

⑶唐時青龍寺，實以宗教學爲中心而成爲當時佛教最高學府。

⑷日本文化吸取於青龍寺者尤多。

青龍寺儀軌

書名。三卷。唐・法全集錄。全稱《大毗盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏菩提幢標幟普通眞言藏廣大成就瑜伽》，又作《蓮華胎藏菩提幢標幟普通眞言藏廣大成就瑜伽》、《大毗盧遮那成就瑜伽》，略稱《青龍軌》、《青軌》。收在《大正藏》第十八册。

本儀軌係作於長安青龍寺，相對於法全在玄法寺所撰《玄法寺儀軌》（二卷，即《大毗盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏悲生曼荼羅廣大成就儀軌供養方便會》），故有此稱。又，本儀軌源於唐・善無畏所譯的《攝大毗盧遮那成佛加持經入蓮華胎藏海會悲生曼荼羅廣大念誦儀軌供養方便會》及《大毗盧遮那經廣大儀軌》（前者簡稱《攝大軌》，後者簡稱《廣大軌》）。內容主要在闡述印契及眞言句義，卷中以上並列有現圖曼荼羅諸尊。此外，本儀軌係由圓仁、圓珍、宗叡等人請回日本，而日本密教所廣用的《胎藏廣次第》即依本儀軌所作。

非人（梵amanuṣya，巴amanussa，藏mi-ma-yin）

指人類以外的某類衆生。有時指天、龍、阿修羅等八部衆，有時指鬼神所幻化而成的「變化人」。各佛典對「非人」的內涵，所說並非完全相同。《長阿含》卷十五〈種德經〉云（大正1・95b）：「沙門瞿曇所至之處，非人鬼神不敢觸嬈。」《法華經》卷七〈普門品〉云（大正9・57b）：「以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等身得度者，即皆現之而爲說法。」新譯《華嚴經》卷十五〈賢首品〉云（大正10・76b）：「非人所持諸毒害，一切皆令疾除滅。」《俱舍論》卷十二云（大正29・66a）：「非人吐毒疾疫流行，遇輒命終難可救療。」

古來佛典之中對「非人」一詞的解釋，並不一致。《菩薩戒經義疏》卷上云（大正40・567b）：「非人是鬼神修羅。」《四分律行事鈔》卷上云（大正40・27c）：「非人難，皆謂八部鬼神變作人形，而來受具。」《四分律資持記》卷上釋之云（大正40・222c）：「非人中，且示鬼神，須通四趣（天、修、鬼、獄）。」又，《比丘六物圖私抄》卷下謂，戒律所說人趣、非人趣、畜生趣三趣中，「非人趣」指天、修羅、地獄、餓鬼四趣。即總稱除人外的其餘五趣的有情。但在《法華》等諸經論，則相對於天龍夜叉，而別舉非人，而謂由鬼神等變化成人形的有情爲非人。

〔參考資料〕《四分律》卷三十五；《五分律》卷十七；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷三；《大毗婆沙論》卷一二六；《瑜伽師地論》卷三十七、卷四十；《續日本後紀》卷十二；《觀經玄義分傳通記》卷四。

非量

因明學用語。三量之一。指錯誤的認知與推論。在因明學上，即指因明八門中的似現量與似比量。《因明入正理論》云（大正32・12c）：「有分別智，於義異轉，名似現量。謂諸有智了瓶衣等分別而生，由彼於義不以自相爲境界故，名似現量。若似因智爲先所起諸似義智，名似比量。似因多種，如先已說，用彼爲因，於似所比諸有智生，不能正解，名似比量。」

此中，所謂「似現量」，略名「似現」。係於所緣境生分別惑亂智，不能正確量知其自相，例如不知瓶衣等以色香等四塵爲體，別無自體，五俱意識所緣者，唯四塵上之假名共相，反而生起分別惑亂之智，執之以爲實有。所謂「似比量」，略名「似比」。係依不成、不定、相違、似喻等似因生似義智，因而不能正確比知量度對境。例如見霧等，誤以爲烟，妄推有火。此似現量、似比量二者，似眞現量、眞比量，而非眞現量、眞比量，故稱非量。

非濁（？～1063）

遼代學僧。俗姓張。字貞照，范陽（河北省涿縣）人。遼興宗重熙（1032～1054）初年，禮圓融國師爲師。未幾，以罹患腳疾，隱居盤山，修大白傘蓋法。常宴坐誦持，山神敬侍。後病癒。重熙八年（1039）冬，受賜紫衣；十八年，任上京管內都僧錄，秩滿轉燕京管內左街僧錄。道宗立，加崇祿太夫檢校太保；清寧二年（1056），再進檢校太傅太尉，賜「純慧大師」號。

師嘗搜訪文獻，撰《隨願往生集》二十卷，奏請入藏。清寧六年春，道宗臨幸燕京，以師爲燕京管內懺悔主菩薩戒師而受戒。翌年二月，師於燕京奉福寺設壇。九年四月，於竹林寺示寂。年壽不詳。翌年，移窆昌平縣；司空豳國公建立寺塔，講僧眞延樹佛頂尊勝陀羅尼幢，刻〈非濁禪師實行記〉。遺作另有《三寶感通錄》三卷。

〔參考資料〕《新編諸宗教藏總錄》卷三；《遼史藝文志補證》；《新續高僧傳》卷三。

非時食（梵、巴vikālabhojana，藏dus-ma-yin-paḥi zas）

戒律中對於出家人或受八關齋戒之在家衆之用餐時間的規定。指於戒律規定的時間之外受食或進食。《四分律比丘戒本》云（大正22・1019a）：「若比丘非時受食食者波逸提。」《四分律》卷十四釋云（大正22・662c）：「非時者，從日中乃至明相未出。食者有二種，佉闍尼食如上，蒱闍尼五種食如上。若比丘非時受食食咽咽波逸提，若非時過非時波逸提，七日過七日波逸提。盡形壽藥無因緣服者突吉羅。非時非時想波逸提，非時疑突吉羅，非時時想突吉羅，時非時想突吉羅，非時疑突吉羅。比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。是謂爲犯。」

這是戒律對於出家人用餐時間的瑣細規定。謂自日中以後到翌日明相未出之間進食，稱爲非時食。就中，於非時間受食而食；於非時受食，過非時而食；於七日受食，過七日而食，則犯波逸提。盡形壽受藥，無因緣而服之則犯突吉羅。又於非時作非時想則犯波逸提。非時疑，或於非時作時想，於時作非時想等則犯突吉羅。但《五分律》、《薩婆多毗尼毗婆沙》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》等所說又與上述稍有不同。

關於制戒的因緣，依《四分律》卷十四、《五分律》卷八等所述，乃起因於迦留陀夷日暮入羅閱城乞食，使一妊婦受驚而墮娠。《十誦律》卷十三則謂起因於佛在舍衛國時，十七羣比丘於節日入諸居士園林酒宴場，受食而醉亂迷悶。《摩訶僧祇律》卷十七謂起因於佛在舍衛國時，諸比丘夜食爲世人所譏。此戒除了出家五衆應遵守之外，受八齋戒的在家衆，在齋戒期間也需遵守。但《沙彌十戒儀則經》認爲病僧可以不受此限制，故云（大正24・936b）：「如有比丘病，治病救於身，可許中後食。」

◉附：續明《戒學述要》下篇附錄二〈關於「不非時食」〉（摘錄）

不非時食，雖係遮罪，然關係出家學道，非常重要。不但上二衆——比丘、比丘尼——受持此禁，下三衆——式叉摩那、沙彌、沙彌尼——亦有此戒；不但出家五衆受持此戒，居家二衆——優婆塞、優婆夷——每月六齋日受持的八關齋戒中，亦有此戒。且謂八關齋戒（又云近住律儀）以過中不食爲體，由此得名近住；餘殺生等七，名近住支（參看《大毗婆沙論》卷一二四）。居家學佛欲進一步修學佛法，猶須受持此戒，由此可以想見此戒關係佛教制度的重要。而居家二衆欲受持八關齋戒，須於出家五衆邊受。出家五衆若不受持此戒，尚不能爲居家八戒之師，何況爲沙彌（尼）、式叉、比丘（尼）作師。由此觀之，不非時食，不啻是出家與在家之分界線，經論稱此爲「遠離支」，爲向道離俗所必需具備的條件。至今南洋一帶佛教國家，出家之比丘、沙彌，猶奉

持唯謹，而居家佛徒受持八支齋者，亦習以成俗，不聞於修道、宏法，以及身體健康等有何不良影響。

中土廢弛的原因

中國的寺廟僧伽，久已不持此禁，日食數餐，無以爲非，間有一二持此戒者，聞者見者莫不以爲怪；且行來不易，難得清淨！此無他，皆風俗習慣有以致之。至於中土僧寺何時廢弛此禁，其詳不得而知，尚待考查。然大抵中唐以前，猶能普遍奉行。中唐以後，則限於律寺及禪、教、密、淨諸宗學者之側重戒行者。延及宋朝末年，則戒學掃地，無人奉持。降至元、明，已典型盡失。明末清初，始漸有人提倡注意。然久廢以後，欲求恢復，亦已大爲不易。不久即又荒蕪雜沓，乏人問津，以至於今！說者皆謂中印之風俗習慣不同，僧寺之經濟、制度有異。此固爲不容諍辯的事實。然因此而認爲當然，不知勉力，亦非平情合理之論。印度出家人乞食自活，塔寺蘭若，不立炊爨，施者應時而施，乞者按時乞化，早已形成社會風氣。無論從施者受者那方面講，不非時食的制度，都是行來極其自然而不須十分勉強的。佛法傳到中國，社會風俗不同，不能實行每日托鉢制度，故於寺廟立炊，至於經費來源，或有專人供養，或靠田產收租，或靠香火信施，既無雨灑日曬往還之苦，又無空鉢餓腹之憂，過著「衣來伸手，飯來張口」的現成生活，比佛世時的大阿羅漢看來還要有福報，照理應更能受持此戒，但事實不然。我覺得這與風俗習慣無關，唯一的原因，祇有怪我們的貪心重，惰性大。所以在享用方面雖超過古人，而在道業方面反日趨下流！另有一種禪和子，山居野處，他們的生活確是清苦，過著「隨宜覆身，隨宜飲食，疾斷煩惱」的簡樸生活，雖大體與律制無違，然以自始未聞律儀，故生活多不入律行，且以大人不拘小節爲說！〈道生法師傳〉云：「太祖設會，帝親同衆御於地筵，下食良久，衆咸疑日晚。帝曰：『始可中耳。』生曰：『白日麗天，天言始中，何得非中？』遂取鉢便食。於是一衆從之。」由此觀之，中國佛教學人習於融括思想，對於「觀水觀時」，視爲繁文縟節、拘泥事相，日久相沿成風，律儀遂廢絕不講。即以不非時食一戒而論，中土出家人並非不能奉行，不過無人於此講習致力，所謂「是不爲也，非不能也」。今試以我個人爲例，一談對此戒不能受持的觀感：我之不能受持此戒，約有五因：

(1)未聞律以前，隨羣逐隊，不以爲非。

(2)既聞戒以後，勉行數載，竟罹致胃病。繼負笈遠行，即藉此開午。

(3)自忖尚有奉行之心，只以意志不堅，復無適當環境，故不能受持。語云：「不見可欲，則心不亂。」一個初發心人，聞戒以後，有心奉行，而終年處於無此習慣的團體環境中，欲求其清淨、持久，非上根利智毅力過人者，實難做到。

(4)不能「觀身不淨」，自體愛特別强，過分著意身體之健康。

(5)貪心熾盛，見他人受用飲食，食想即起，不易克制吃的慾望。

所以我覺得，只要有持午的環境，把早上和午上的兩餐粥飯，調理得夠營養夠豐盛，不非時食，是人人可以奉行的。印度人有病，醫生先令節食，節食猶不能痊癒者，方予授藥，名曰天醫。若受持不非時食，使胃腸得到定時的工作與休息，對於身體的健康，是絕無不良影響的，何況還有助於道品的成辦。

〔參考資料〕《四分比丘尼戒本》；《薩婆多部毗尼摩得勒伽》卷十；《根本薩婆多部律攝》卷十一；《有部毗奈耶》卷三十六；《有部苾芻尼毗奈耶》卷十六；《優陂夷墮舍迦經》；《八關齋經》；《優波離問佛經》；《四分律行事鈔》卷下三。

非想非非想處（梵 Naiva-saṃjñānāsaṃjñā-yatana，巴 Nevasaññānāsaññāyatana，藏 Ḥdu-śes-medḥdu-śes-med-paḥi skye-mched）

無色界的第四天，又稱非有想非無想處。以其異熟果爲非有想非無想處天、非想非非想

處天，故又稱非非想天。《中阿含》卷二十四〈大因經〉云（大正1·581b）：「復次阿難，有無色衆生，度一切無所有處，非有想非無想處，是非有想非無想處成就遊，謂非有想非無想處天。」《品類足論》卷七云（大正26·718c）：「非想非非想處云何？此有二種：(一)定，(二)生。此中所繫受想行識，是名非想非非想處。」此謂非想非非想處有「定」及「生」二種，「定」即非想非非想處定，「生」係依其定所感的非想非非想處天。無色界無色相，故非想非非想處與空無邊處等同樣唯以所繫的受想行識等四蘊爲其自性。就中，異熟生的非想非非想處天是無覆無記的四蘊爲體，壽八萬大劫，乃三界絕高的果報，故又名有頂天（Bhavagra）。

關於「非想非非想處」一語，《大毗婆沙論》卷八十四云（大正27·433c）：「此地中無明了想相，亦無無想相，故名非想非非想處。無明了想相者，非如七地有想定故。亦無無想相者，非如無想及滅定故。由此地想，闇鈍羸劣，不明了、不決定，故名非想非非想處。」

又，此地因闇鈍不決定，無無漏道，因此並非無學等之依地。然依《大毗婆沙論》卷一八五所述，分別論者說（大正27·929b）：「世尊弟子，生非想非非想處，於命終時，煩惱、業、命三事俱盡，不由聖道，得阿羅漢果。」外道則以此天爲涅槃之境，如《佛本行集經》卷二十二〈答羅摩子品〉所述，優陀羅羅摩子以此天爲最上解脫，並曾教導悉達太子修習此定。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷十八；《集異門足論》卷六；《俱舍論》卷八、卷二十八；《大乘阿毗達磨雜集論》卷七。

九　劃

俄・羅丹喜饒（藏 Nog Blo ldan śes rab；1059～1109）

西藏佛教後弘期的大翻譯家。爲藏傳佛教噶當派寺院桑浦寺（位於拉薩以南）創建者俄・雷必喜饒的侄子，在俄・雷必喜饒示寂後，繼任桑浦寺堪布。通稱其爲小俄譯師，而稱俄・雷必喜饒爲大俄譯師。

師於十七歲（一說十八歲）時，到克什米爾一帶留學，十七年後返回西藏，傳承噶當派，在桑浦寺翻譯典籍，講說論理學、彌勒五法、中觀自立論證派的教義。師爲當時著名的譯師，翻譯不少經典及有關因明的書籍。門徒甚衆，其中，卓壠巴（原名羅追迥乃）著有《道次第廣論》及《教次第廣論》二書。該二書係根據阿底峽《菩提道炬論》寫成。

俊芿（1166～1227）

日本律宗僧。肥後（熊本縣）人。字不可棄，號我禪房。師在誕生後不久，即被棄於路旁。後爲珍曉撫養長大。十八歲，從眞俊剃度出家。翌年，至太宰府觀世音寺受戒。其後，赴京都、奈良學戒律。後返鄉建正法寺弘揚戒律。建久十年（1199）入宋。習天台、禪、律諸學。建曆元年（1211）返國，攜回經典二千餘卷，並應榮西之請，寓居建仁寺。其後，移居崇福寺。貞應三年（1224），師將京都仙遊寺改名爲泉涌寺，使成爲台、禪、律三宗道場。其後，並爲後鳥羽天皇、後高倉院天皇、順德天皇、北條政子、北條泰時等授戒。時，師深受朝野人士崇敬，其戒律被時人稱爲「北京律」。嘉祿三年示寂，世壽六十二。勅諡「大興正法國師」、「大圓覺心照國師」、「月輪大師」。著有《三千義備檢》二卷、《佛法宗旨論》一卷、《念佛三昧方法》一卷、《坐禪事儀》一卷等書。

◉附：高雄義堅著・陳季菁譯《宋代佛教史研究》第九章（摘錄）

俊芿字不可棄，肥後人。三十四歲時，和安秀、長賀兩弟子一起入宋，到達江陰軍（江蘇江陰）時是南宋寧宗慶元五年（1199）五月。從此，他遊歷兩浙的名利，登天台山，訪雪竇中巖，十月十四日向徑山的蒙庵元聰禪師學習禪法。翌年春赴四明，跟隨景福寺的如庵了宏學律部三年。

嘉泰二年（1202）十月五日離開四明，在天台山赤城寺渡過一冬。翌年，因聽聞北峯宗印和尚的聲名，入華亭（浙西）的超果教院就學八年，究天台的蘊奧。北峯見俊芿學德拔羣，便加以推薦，儕輩之中蒙其教導者爲數不少。嘉定元年（1208）遊行都臨安，住於下天竺寺，頗受史彌遠、錢象祖、樓昉、楊中良等諸公的推崇。寧宗聽聞俊芿擅長書法，便令他書如意輪咒。當時他曾提出律學的五十三個問題，使帝都的律學大德皆啞然，此事將於後詳述。

在宋十二年後，他於嘉定四年（1211）二月由明州乘船歸國，三月三日在日本博多登陸。他所帶回的物品有律宗大小部文三二七卷、天台教宗有關典籍七一六卷、華嚴章疏一七五卷、儒道二教的書籍二五六卷、雜書四六三卷、法帖御書堂帖等碑文七十六卷、水墨羅漢十八幅及釋迦像碑文等。後來因泉涌寺數度遭火災而化爲烏有，甚至連請來的目錄也不存，誠令學界痛惜。當時居於防州的榮西聽到俊芿歸國，立即馳赴博多，勸他住於京都建仁寺。

俊芿後於建保六年（1218）住仙遊寺，承久二年（1220）向後鳥羽上皇上呈〈泉涌寺勸進疏〉兩份及〈殿堂色目〉一份。嘉祿元年（1225）十月建重閣講堂。翌年春，大殿、山內經堂、祖堂等依次成立，更改額爲泉涌寺。自此安居於此處，並倣宋制訂警衆之規繩，又開講座，據說聽衆滿堂，名聲遠播。嘉祿三年（1227）三月八日示寂，享年六十二。著有《佛法宗旨論》、《念佛三昧方法》、《坐禪事儀

》各一卷、《三千義備檢》二卷等，但皆已散失不傳於今。關於他的門生，《不可棄法師傳》內提到心海、定舜、了真、湛海等人，《本朝高僧傳》內則記載有思宣、心海、思真、承化、思敬、賴尊、尊隆、信圓、定舜等九人。除此以外，似乎另有思允等衆多弟子。

俊芿天性淡泊、不事浮華，所得施財皆充作修營，一心致力於弘法持律，極受到上下內外的尊信。執政的北條泰時就曾延請他到鎌倉授菩薩戒；藤原道家、德大寺公繼等名流也欽其風，而向他請教。其他如法相宗的穎才貞慶、延曆寺座主慈圓等也向他請益。他所請來的禪月大師貫休所繪水墨羅漢十八幅，給予以後的羅漢像很大的影響。其他東西也促進了日本美術工藝的發展。但在此想將重點放在佛教教學，從學問思想上考察他入宋求法的影響，以了解南宋佛教的實態。

宋代佛教所完成的使命之一，是蒐集整理晚唐時散逸的章疏，將之編入大藏經內。這是將隋唐撰述的佛典章疏與西域印度傳來的佛經等同視之，將之提昇爲聖典的地位，表現了對隋唐祖師的尊崇敬慕。因此北宋時已可看到天台、慈恩兩宗教典的入藏許可，另外《景德傳燈錄》及契嵩的著述等禪宗方面的典籍也被編入藏經中。到了南宋，更有華嚴、戒律的章疏編入大藏。例如紹興十五年（1145）因臨安慧因教院住持義和的奏請，華嚴章疏被允許入藏，不過其部帙等不明。於是，此入藏許可被公告於天下，令設有大藏經版木處流通其鏤板。

上述的慧因教院在南宋時代是華嚴教學的根本道場，以此爲中心，東至紹興光相寺，西從華亭普照寺到平江府，盛行著華嚴學的研究。到了淳祐六年（或寶祐六年），如前所述，道宣、元照之有關律學的章疏類七十三卷得到入藏許可。日本俊芿入宋的主要目的雖然是請回戒律，但除此之外，他也曾學天台、禪、淨土教，並傳入朱子學、儒道二教的典籍。同時，日本的密教也經由他給予南宋佛教徒刺激。如以下將分項論述的，俊芿於宋土的名聲頗高一事，可由北宋時代，日本的源信、寂昭推展兩地佛教界的交流，以及當時日本佛教研究的水準相當高的情況得到證明。

俊芿與律、天台、密、禪及朱子學

前已述及，俊芿曾跟隨四明景福寺的如庵了宏律師學律三年。他的律學研究是如何地達到堂奧、充滿自信，此可由嘉定元年（1208）他進入南宋首都臨安，住於下天竺寺，翌年向臨安律學界提出有關戒律的五十三問一事獲得解答。而當時的律師等皆屈服於他的詰難時，有臨安府不空院的住持了然、無相芝巖蘭若淨懷、淨梵院妙音、會稽郡極樂院住持智瑞，以及另外一不知名者等五師加以答辯。

但是他們的回答皆不合於所問之意，且流於不徹底。此根據《釋門正統》卷八律宗相關載記的〈道宣傳〉中，鎧庵吳克己就道宣應用成論師的分通大乘說，成立圓宗戒體之事實所作論述一節的註：「令被日本法師立問終莫能答。」即可了解。意思是說，他們雖然答釋了，其實也等於沒有回答，因此說「終莫能答」。俊芿的後輩守一所編《律宗問答》二卷，是蒐集了然、智瑞、妙音三人回答俊芿問題的著作，列舉了問與答，可知悉五十三問的全貌。

俊芿提出如上的詰難後，經過二十餘年，到了紹定三年（1230，即俊芿入滅後三年），守一在他著述的《終南家業》卷上末，以「答日本芿法師教觀諸問」爲題，發表答問；讀其所附前序，可知守一與俊芿曾經會過面，以及守一對俊芿的學問深表敬意之事。其序如下：

「日本芿師爲法之切，於慶元間，泛舶東來。彼時先師如庵開法景福，芿即依學十有餘年，緣異音不解，每別席指教，芿乃討論，分陰不廢，大小部文，一宗教觀，無不通達。後遊參諸方，彼有不入其門者，妄測堂奧之淺深，於是作疑，而激學者。余嘗會語，扣知彼懷，而非實疑也。彼文一出，余二十年，將謂公心義士必能洞之，豈期因此反多妄議，茲以學徒，請與決之，故略爲敍。冗迫夏課，義多未

安，苟有正者，而我師焉。庚寅中制日山述。」

當俊芿提出五十三問，欲解決其平素的疑問時，正逢臨安府菩提律院的住持遷化，尚未有繼承人，諸寺律師集會商量，預備向官方上奏任命人選時，席上衆議一致決定不特別選擇有德行的律師，只要能應答芿公問題者，則請他擔任住持，這件事雖記述於信瑞的《不可棄法師傳》，但被推定爲《比丘尼鈔》刊行以後的事情。在《比丘尼鈔》的刊記中記載菩提律院住持缺額以及先住持遷化未補任的事實，因此上述任命住持之事值得採信。

俊芿的佛教學是以戒律和天台爲其基礎，因此他對天台的學習是極值得重視的課題。他學習天台教義所師事的秀州華亭縣超果教院的北峯宗印，是屬於四明門下南屏梵臻系統的俊才，其所持的理論是：「講者須備三法：整威儀以臨大衆，提大綱以盡文義，具宗眼以示境觀。此三者備，依稀駕說。」由於此種用心，其門下英才備出。事實上，四明以後的教觀也未若此時興盛。其著有《金剛新解》一卷、《釋金剛彌勒論》一卷、《北峯教義》二卷、《唯心淨土說》一卷、《楞嚴經釋題》一卷，今僅存《北峯教義》卷上和《楞嚴經釋題》。

《釋門正統》卷三〈弟子志〉及卷七〈宗印傳〉中列舉了宗印的門下，其中有日本的俊芿和元粹二人的名字。《佛祖統紀》卷十七則列舉出元粹、法照、梵奎、思壽、清杲、文奎、了源、道源、覺先、懷坦、思誠、俊芿、如寶、行果、趙彥肅、吳克己等十六名，並有俊芿、趙彥肅、吳克己的略傳。由此看來，芿公應是北峯會下的傑出弟子；將此與他在了宏門下律學上的名聲一併考慮，可想見俊芿在南宋佛教界的地位。

北峯門下中，元粹著有《四教儀備釋》三卷、《圓覺經集註》四卷、《心經註》。法照被稱爲當時教界獨特的英才，除《三大部讀教記》二十卷的名著外，又著有《別集》，但今已不傳。吳克己也有《科四教義》、《楞嚴綱目》、《止觀大科》、《法華樞鍵》、《釋門正統》等著作，但也都已散逸不傳。又法照門下有無極可度、鼎山時舉二人，前者著有《指要鈔詳解》五卷；後者著有《金錍論釋文》三卷，皆收於《卍續藏》中。俊芿值南宋天台學最盛期，站在戒律圓教一致的立場，經前後八年鑽研，歸日之際，請回天台章疏七一六卷，可以想見對於日本學界有很大的貢獻，只是缺乏判斷的資料，誠屬遺憾。俊芿當時的日本天台學界，正當最澄以來所謂日本天台持續的時代。到了德川時代，由叡麓開創安樂一派，展開一新紀元，乘此風潮，並又新加入了四明天台。以俊芿的歸日作爲此四明天台傳入的先驅，應不爲過吧！

依照信瑞的《不可棄法師傳》，俊芿在高野山由理覺房心蓮傳授南院流，接著又向般若房俊覺檢校學中院流，可以想知其對密教造詣必定相當深。據說他入宋以後，在華亭超果教院的會下時，爲周大孺人所修七佛藥師法十分靈驗（《不可棄法師傳》）。又《釋門正統》卷七記述：「嗣法俊芿先傳密教於日本，慕台道航海來學，開禧逆虜犯順，芿欲結壇誦咒如不空解安西圍者，時論執靡，扣閽無路，師俾芿遣徒於日本取五部法，而徒死于海。吁！聖教行否亦有時耶。」

依據此記事，可知開禧二年金軍入寇時，俊芿倣不空三藏，以密咒之法將之擊退。中國的密教到唐末五代以後幾乎瀕臨衰滅。這種情況可由下面一事得知：後唐・長興二年（931）日本僧寬補與寬建、超會等十一人赴大陸，將日本密教反輸入，振興瑜伽大教，而接受寬補灌頂者達三十餘人。儘管如此，密教到了南宋末仍步向命脈斷絕的結局。《佛祖統紀》卷二十九〈諸宗立教志〉所謂：「其法今盛行日本，吾邦所謂瑜伽者但存法事。」絕非誇張之言。正當此時，俊芿入宋，採行密法，自然令中國人驚異，於是促成宋佛教徒期望密教復興的機緣。有關於此，由《釋門正統》卷三的〈弟子志〉讚歎的話語即可得到證明，其文如下：「先是空弟子慧果授與日本空海，傳授不

絕。近俊芿來雲間，從北峯印學者即其遺派，學術行業眞海東翹楚也。」

其次就俊芿之傳入禪學略作敍述。俊芿的禪法是受教於徑山的蒙庵聰禪師。泉涌寺藏本的《不可棄法師傳》中舉出蒙庵聰禪師之名，其下列有「聰嗣法於晦庵光，臨濟下十四世孫」等十四字的小註。又檢閱明．文琇的《增集續燈錄》卷一，可看到俊芿以晦庵法嗣的身份，被收載於杭州徑山蒙庵元聰禪師的傳中，因此芿所師事的禪師的確就是此蒙庵元聰。俊芿回國的嘉定四年，是榮西回國的紹熙二年的二十年後。他接受榮西的建議，進入建仁寺。榮西和俊芿同是圓密禪三宗的兼修者，但他所傳持的禪宗究竟對日本有何種程度的影響，並不清楚。

俊芿在宋期間，研究佛學的餘暇，對儒、道二教也寄予關心，此在《不可棄法師傳》內已有言及。日本最早傳入朱子學者可能是俊芿。在此之前，榮西雖兩度入宋，却未見傳入唱導朱子學的形迹。俊芿入宋的慶元五年，正當朱子卒歿的前一年。俊芿在宋土所交往來的人中，有精通朱子學的樓鑰、樓昉及北磵禪師等人。俊芿的朱子學即是自這些人，特別是北磵處習得的。今考察樓昉、樓鑰的學系：

程子┬呂本中——呂太器——呂祖謙——樓昉
　　└袁溉——薛季宜——樓鑰

可知任何一者皆源於程子之流，樓鑰尤其特別私淑於朱子。北磵禪師名居簡，字敬叟，出家之後與錢竹巖、葉水心、魏鶴山等諸儒交遊，其中鶴山是當時第一流的朱子學者，禪師的朱子學可能自魏鶴山處獲益頗多。考察《北磵文集》，其中有言及俊芿的語句。例如卷二所收的〈湖州寶雲彬文仲淨業記〉提到：

「（文仲）五十而修淨業，即寶雲舊環堵建繫念之所，結構象設體製大備，十友會盟一志無移，日課有常風雨不渝，尅期熏修，則北峯印爲之主，南翔遠日本芿爲之伴，綴輯藏乘，則諸子稽其費，諸孫相其役。」

根據此，可看出俊芿與北峯及北磵之間的關係。

俊芿歸朝後住在泉涌寺，接受緇素的歸向。左大臣德大寺公繼尤其對他的新說大爲傾倒，而入門接受他的教導。《不可棄法師傳》曰：「左府會面時欣狎曰：吾蘊疑每艱未値開士，惄如調飢，幸今遇師，庶勿攸隱。法師哂然：諾。自是筆精之義，宋朝之談，日新月改，亹亹不怠。五經三史奧粹，本朝未談之義，法師甫陳，左府聞之，無不歎異。」文中所謂「五經三史奧粹，本朝未談之義」，是指日本人士前所未聞的宋儒新註之學，也就是朱子學，而令德大寺公繼驚嘆也是當然之事。

〔參考資料〕《大日本史料》卷五之三；《泉涌寺不可棄法師傳》；《本朝高僧傳》卷五十八；《延寶傳燈錄》卷三十四；《元亨釋書》卷十三；小笠原宣秀《宋代佛教史の研究》；村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第五章。

俗諦（梵saṁvṛti-satya，巴sammuti-sacca）

又作世諦、世俗諦。係第一義諦、勝義諦、眞諦的對稱。一般而言，諦是眞理、道理之意；世俗諦即世間一般所認爲的眞理。按，絕對最高之理（第一義諦）非一般人所能輕易理解，且非筆舌所能表現，而欲向世人揭示第一義諦又除世俗之文字語言外別無他法，故只得先以世人所認同的世俗道理爲起點，再逐次導引至較高境地。因此，世俗諦有如指月之「指」，或如渡彼岸之「船筏」，是至眞實第一義之必要工具。

在大小乘各派之理論體系之中，對此詞有不同的說法：有部師說，事物一經破滅，或一經正常智慧分析、排除，便覺其不復存在者爲俗諦，如粗分二取。經部師說，僅由臆測假設便覺其存在者爲俗諦，如諸法共相。唯識師說，觀察名言的內心所能覺察者爲俗諦，如遍計所執和依他起。中觀師說，直覺現量之內心與外境分別爲二時所察覺的外境爲俗諦，如現分緣起諸法。

此外，我國天台宗在解釋《法華經》〈方

便品〉之「是法住法位，世間相常住」句時，曾演成「俗諦常住」之說法。此「俗諦常住」，又稱俗諦不生不滅、俗諦不生滅，或稱世法常住、世間相常住、世間常住。謂世間俗諦諸法與眞諦同樣不生不滅，同樣常住。《法華經玄義》卷二（下）云（大正33・703b）：「圓教二諦者，直說不思議二諦也。眞即是俗，俗即是眞，如如意珠，珠以譬眞，用以譬俗。即珠是用，即用是珠。不二而二，分眞俗耳。」智顗《觀無量壽佛經疏》云（大正37・187a）：「此是圓智圓覺諸法，遍一切處無不明了。雖五無間，皆解脫相，雖昏盲倒惑，其理存焉。斯理灼然，世間常住。」知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷一釋云（大正37・201a）：

「世間常住者，即十法界三十世間，一一皆住眞如法位，法位常故世相亦常。然世本代謝而言常者，以一切法即眞實性，性不改故，故名爲常。若謂遷流不得言常，斯謂情見。具以生法即性故常，住異滅法即性故常。即性之常非常無常，不可思議。」

◉附：印順《中觀論頌講記》〈觀四諦品〉（摘錄）

《中論頌》：「諸佛依二諦，爲衆生說法。(一)以世俗諦，(二)第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義。若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃。」

《講記》云：這三頌中，前二頌正示佛法的宗要；第三頌，說明他的重要性，又含有外人起疑而爲他釋疑的意思。

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「爲衆生說法」：第「一」，「以世俗諦」；第「二」，以「第一義諦」。二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。《十二門論》說：「汝聞世諦謂是第一義諦。」阿含經中有《勝義空經》，顯然以空爲勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以爲是自性有、眞實有的。這才聽說勝義一切皆空，以爲撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。論主要糾正他，所以提出二諦的教綱來。

諦是正確眞實的意思。眞實有二：(1)世俗的：世是時間遷流，俗是蒙蔽隱覆。如幻緣起的一切因果法，在遷流的時間中，沒有自性而現出自性相，欺誑凡人，使人不能見到他的眞實相，所以名爲世俗。(2)第一義的：第一是特勝的智慧，義是境界，就是特勝的無漏無分別智所覺證的境界，名第一義；或譯勝義。世俗是庸常的，一般的常識心境；勝義是特殊的，聖者的超常經驗。或者可以這樣說：第一義即實相，實相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的諦理，名第一義諦。佛在世間說法，不能直說世人不知道的法，要以世間所曉了的，顯說世間所不知的。所以說眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等等。不過，一般人所認識的，常有一種錯誤的成分，所以必要在此世俗的一切上，以特殊的觀智，去透視世俗的顚倒所在，才能體驗第一義。所以，佛說法有此二諦：一是世俗的事相，一是特殊的諦理。依世俗而顯勝義，不能單說勝義。

諦是正確與眞實。然二諦是一眞實？還是二眞實？假使唯一眞實，爲什麼要說二諦？假使二眞實，這就根本不通。諸法究竟的眞實，不能是二的，眞實應該是不二的。要知世俗是虛妄的，本來不足以稱爲諦的。世俗的所以名諦，是因一切虛妄如幻的法，由過去無明行業熏習所現起的；現在又由無明妄執，在亂現的如幻虛妄法上，錯誤的把他認作是眞實。他雖實無自性，然在凡夫共許的心境上，成爲確實的。就世俗說世俗，所以叫做世俗諦。如以這世俗爲究竟眞實，那就爲無始的妄執所蒙昧，永不能見眞理。如橘子的紅色，是橘子的色相，經過眼根的攝取，由主觀的心識分別，而外

面更受陽光等種種條件的和合，才現起的。如在另一環境，沒有這同樣條件的和合，橘子也就看來不是這樣紅的，或紅的淺深不同。然他在某一情境下，確是紅色的，好像的確是自體如此的。如不理解他是關係的存在，而以爲他確實是紅的，一定是紅的，那就不能理解他的眞相。他的形成如此，由根、境、識等的關係而現前；因爲無明所覆，所以覺得他確實如此，不知紅色是依緣存在而本無實性的。經中說：「諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名爲無明。」無所有，是諸法的畢竟空性；如是有，是畢竟空性中的緣起幻有。緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說如是無所有。但愚夫爲無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成爲世俗諦。聖人破除了無知的無明，通達此如是有的緣起是無所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名爲勝義。世俗幻相，雖可以名爲世俗諦，但也有世俗而非諦的。如上帝、梵、我、梵天，這不特眞實中沒有，就是世俗中也是沒有的。又如擠眼見到外物的躍動，坐汽車見樹木的奔馳，乘輪船見兩岸的推移，不是世俗所共同的，所以就世俗說也不能說是眞實的；不可以名爲世俗諦。世人對於一切因果緣起如幻法，不知他是虛妄，總以爲他是眞實。就是科、哲學者，雖能知道部分的虛妄法，但在最後，總要有點眞實——物質、精神、理性、神，做墊腳物，否則就不能成立世間的一切。這是衆生共同的自性見。佛陀說法，成立緣起，就在此緣起中破除自性見；破除自性見，才能眞見緣起的眞相，解脫一切。因衆生的根性不同，佛說法的方便也不同：爲根性未熟的衆生（下士），說布施、持戒、禪定、生天法，使他得世間的勝利；這是但說世俗諦的法。爲利根而能解脫的（中上），說四諦緣起法，使他見苦、斷集、證滅、修道。根性稍鈍的，但能漸漸而入。如有大利根人（上士），直解緣起法的畢竟空性，直從空、無相、無作的三解脫門，入畢竟空，證得涅槃。所以世俗中說有我，勝義中就說無我；世俗中說一切名相分別，勝義中就說離一切名相分別。其實，這是相順而不是相違的。色、聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，以及戒、定、慧等聖道，從他所現的如幻行相說，都是世俗的；若以無明執見而執爲究竟眞實，就是大錯誤。這些世俗幻相，如觀無自性空，而證本性空寂，才是究竟眞實。若以空爲但遮世間妄執，此外別有眞實不空的，這也同樣的是大錯誤。所以，不知佛教綱宗的二諦，那就講空不像空，說有不成有。

二諦又有兩種：(1)佛說這樣是世俗諦，那樣是第一義諦，這是以能詮能示的名言、意言，而以詮顯爲大用的，名教二諦。(2)佛說二諦，不是隨便說的，是依凡聖心境，名言境及勝義理而說的；這佛所依的，是依二諦。古代三論學者，特分別這兩種二諦，頗有精意。然重在依教二諦，顯出他的依待性，即二諦而指歸中道不二。

世俗不是諦，但聖者通達了第一義諦，還是見到世俗法的，不過不同凡夫所見吧了。《法華經》說：「如來見於三界，不如三界所見。」所以，聲聞行者得阿羅漢，大乘行者登八地以上，一方面見諸法性空，一方面也見到無自性的緣起。這緣起的世俗法，是非諦的，如我們見到空花水月，不是諦實一樣。無自性的緣起，是性空緣起；緣起也就是性空。向來說，二諦有二：(1)以凡聖分別，稱情事二諦。凡情事爲世俗諦，聖智事爲第一義諦。(2)聖者也有二諦，稱理事二諦，就是幻空二諦。緣起幻有是世俗諦，幻性本空是第一義諦。即世俗諦是勝義諦，即勝義諦是世俗諦，二諦無礙。雙照二諦，到究竟圓滿，就成一切種智了。清辯說：世俗諦也是眞實的。就世俗論世俗，確有他的實相；但不能說於勝義諦中，也有自相。這樣，與第一義諦還不免有礙。應該是：不但勝義諦空性離戲論，不能說世俗是實有；就是在世俗中，也還是無自性的緣起（聖者所見的）。無自性緣起的世俗，才能與緣起無

自性的勝義無礙。

解脫生死，在通達第一義諦。第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是衆生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以爲不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，爲什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。性空的所以爲性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼都沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」這「二諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「眞實義」了。第一義是依世俗顯示的，假使「不依世俗諦」開顯，就「不」能「得」到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因爲若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顚倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的眞勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入眞的實相般若——眞勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因爲如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執眞實有，實在是不夠理解佛法。

〔參考資料〕 《中論》〈觀四諦品〉；《法華經文句》卷三（下）；《法華經文句記》卷五（中）；《法華玄義釋籤》卷六；《金剛錍》。

俗講

「俗講」的名稱，始見於唐初，實即六朝以來的齋講，乃是應用轉讀、梵唄和唱導來作佛經的通俗講演的。本來隨著佛經的傳入，就有轉讀（即咏經）和梵唄（即歌讚）的發生，另外又有唱導的繼起。唱導原爲說唱教導之意。從講解經論義理，變爲雜說因緣譬喻，使一般大衆更易理解佛教教義，這就是慧皎所謂「宣唱法理開導衆心」（《高僧傳》卷十三唱導）之法。唱導與俗講的性質雖然有所不同，但是二者均以因時制宜、隨類化俗爲主要的方法與目的，並且所用材料亦大致相同。《廣弘明集》卷十五有梁簡文帝〈唱導文〉一篇，王僧孺〈禮佛唱導發願文〉一篇，巴黎圖書館所藏〈長興四年中興殿應聖節講經文〉及倫敦博物館所藏〈迴向文〉，其體例與《廣弘明集》所收，俱約略相似。因此俗講制度的一部分也可溯源於唱導。

俗講開始時，只有講經文一類的話本，後來漸採民間流行的說唱體如變文之類，以增強其化俗的作用。但變文與講經文的體制不同，也別有其淵源。

中唐時代，約在文宗太和九年（835）以前，長安諸寺往往有奉敕開演俗講的法會（一般俗講，是不依敕令的）。寶曆二年（826）敬宗還親臨興福寺觀沙門文淑俗講（《資治通鑑》卷二四三〈唐紀・敬宗紀〉），由此推知其開講時當有莊嚴的儀式。近人發現巴黎圖書館藏P.3849號敦煌卷子一卷，紙背文字二段，一爲「佛說諸經雜緣喩因由記」，一爲俗講儀式，後附虔齋及講《維摩經》儀式。所記俗講儀式有作梵、禮佛、唱釋經題、說經本文、迴向、發願等，與講經儀式無大出入，唯多說「押座」一式，這大概是俗講所特有的。此外，參加俗講的也有法師和都講，法師主講，都講唱釋經題，與正式講經無異。

俗講的話本，據敦煌所出作品分類，大別有三：

(1)**講經文**：此爲俗講話本正宗。這類作品，

大抵分散文與韻語二部分，散文亦用科判方式分析全經結構的；韻語以七言爲主，偶爾夾雜一些三言、五言、六言在內，末尾總說「某某某某唱將來」的格式收束。內容以敷衍全經者最多，摘述一段事者甚少。敦煌所出這類作品，如〈長興四年中興殿應聖節講經文〉、〈金剛般若波羅蜜經講經文〉、〈佛說阿彌陀經講經文〉、〈妙法蓮華經講經文〉、〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文〉、〈無常講經文〉、〈父母恩重經講經文〉(《敦煌變文集》下集)等，都是。

(2)**押座文**：據慧琳《一切經音義》卷二十六，「押」通作壓，「座」即四座之座，蓋開講之前以梵唄引攝，使聽衆專心一意。日本《大正藏》收有斯坦因的2240號四種押座文：即〈維摩經押座文〉、〈溫室經講唱押座文〉、〈八相押座文〉、〈三身押座文〉，均以七言或八言的韻文爲中心，是短品。這四種的末尾均有「某某某某唱將來」一句，可見押座文還有隱括全經引起下文的一種作用。另有緣起文一種，與押座文作用略同，唯較押座文篇幅更長而已，兩者當即後世入話、引子、楔子之類。

(3)**俗文**：亦稱變文、唱文、講唱文、緣起等。變文爲僧侶所作，與俗講有密切關係。它本來是講唱用的。以佛教經典爲主題，使教義通俗化而成爲人所共知的講唱形式，最宜於俗講使用，因此也用爲俗講的話本。

俗講雖有三種話本，卻以講經文爲宗，押座文爲引子，變文不過是補充材料而已。

俗講盛行於文宗時代(827～840)，其發生時似在唐初。如據《續高僧傳》卷二十〈善伏傳〉所載伏日聽俗講事，即貞觀三年(629)頃俗講即已存在。五代以後，俗講雖不大流行，然據《佛祖統紀》卷三十九引《釋門正統》頁渚之言，俗講至南宋理宗時(1225～1264)還未盡絕。這樣從七世紀到十三世紀，前後存在大約五百多年。以區域而論，長安爲俗講的中心，定時奉勅舉行；各地寺院大都在春秋及夏(或冬，即正、五、九等三長齋月)各有舉行。地方俗講與唱導差不多，而俗講僧、說法師、邑師、化俗法師等爲數亦不少。

俗講流行區域這樣廣，存在時間這樣長，但在北宋時，由於政治的原因，與異教一齊遭受禁止，至南宋已名存實亡。但它的影響卻極其廣大，宋以後說話人(分小說、說經及說參請、講史書、合生商謎四科)、話本、寶卷、諸宮調、彈詞等，均可溯源於此。(田光烈)

〔參考資料〕 向達〈唐代俗講考〉；孫楷第〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉(《俗講變文與白話小說》)。

俗離山

位於朝鮮忠清北道報恩郡俗離面舍乃里。山有九峯突起，故古稱九峯山，亦稱小金剛。關於山名，相傳新羅．惠恭王十三年(777，一說十一年)，眞表由全州金山寺來住途中，遇一農夫牽牛，牛見眞表即跪地落淚，農夫見狀有所感悟，即毅然削髮離俗，隨從眞表入山修行。山名之稱爲「離俗」，乃由此而來。

山中有法住寺，據說係新羅．眞興王十四年(553)義信所建。該寺在全盛時期，曾有殿堂、樓閣等二百餘所，僧侶亦達千餘名之多。

〔參考資料〕 《東國輿地勝覽》卷十六；《朝鮮寺剎史料》卷上〈俗離山事實碑〉；愛宕顯昌《韓國佛教史》。

保誌(418～514)

南朝神異僧。一作寶誌。世稱寶公或誌公。金城人(陝西省南鄭縣。一說金陵人)，俗姓朱。少即出家，入建康道林寺師事僧儉，修禪業。劉宋．泰始(465～471)初年，常往來都邑。居處不定，飲食無時，髮長數寸，常執一錫杖跣行街巷。杖頭掛剪刀及鏡，或掛布帛一兩匹。蕭齊．建元年間(479～482)稍顯異迹，數日不食仍無飢容。時或賦詩，言如讖記，至後皆驗。京土士庶無不歸服。

時，齊武帝謂師惑衆，收建康獄中。及至

梁武帝即位，甚加崇禮，嘗下詔曰：「誌公迹拘塵垢，神遊冥寂，水火不能燋濡，蛇虎不能侵懼。語其佛理，則聲聞以上。談其隱淪，則遁仙高者。豈得以俗士常情，空相拘制。何其鄙狹一至於此。自今行來，隨意出入，勿得復禁。」師自是多出入禁內。天監三年（504）六月，帝在重雲殿講說，師臨其席，遽然起舞詠五言詩，亦諷國運。五年冬，奏令法雲祈雨。十年四月亦作詩，預讖侯景之亂。嘗授帝以袪除煩惱之法，且頗得貴族或官僚歸信。

師現靈異化眾四十餘年，士女恭事者不計其數。高勾麗王亦聞其令譽，遣使贈綿帽。天監十三年冬在華林園佛堂中示寂，年九十七。勅葬鍾山獨龍阜，並於其墓側建開善寺，陸倕撰墓誌銘，琅邪王筠撰寺碑，諡「廣濟大師」。後唐莊宗加諡「妙覺大師」；宋・太平興國七年（982）加號「道林眞覺菩薩」；大中祥符五年（1012）贈號「道林眞覺大師」；南宋・紹興三十一年（1161）賜號「慈應惠感大師」；元・天曆二年（1329）封「普濟聖師菩薩」；淸・雍正十二年（1734）勅封「一際眞密禪師」。相傳著有《文字釋訓》三十卷、《十四科頌》十四首、《十二時頌》十二首、《大乘讚》十首等。後世且傳說保誌係十一面觀音之化身云云。

〔參考資料〕〈誌公法師墓誌銘〉（《寶華山志》卷七）；《高僧傳》卷三〈畺良耶舍傳〉、卷十；《洛陽伽藍記》卷四；《廣弘明集》卷十九、卷二十九；《集神州三寶感通錄》卷下；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；忽滑谷快天《禪學思想史》；牧田諦亮〈寶誌和尚傳考〉（《現代佛教學術叢刊》㊿）。

保安寺

位於寧夏中衛縣北。原名新廟，淸朝改爲玉皇閣，民國初年改稱高廟。據考證，本寺建於明朝之前，相傳明・永樂年間（1403～1424）曾經增修，其後在淸朝道光、咸豐、光緒年間續有增建，到民國初年又增修大雄寶殿。文革期間，本寺文物被毀、佛像被砸，僧眾也被驅逐。文革後由中共撥款整修，成爲寧夏重點文物保護單位，1982年開放爲佛教活動場所，1986年舉行開光典禮。現今香客、遊客絡繹不絕。

本寺山門朝南，主要建築皆沿一條中軸線層層相連，且依地勢逐漸升高。建築物有天王殿、鐘樓、鼓樓、大雄寶殿等。大雄寶殿在底層，高二十九公尺。中層是三聖殿，頂層是五方佛殿。

保國寺

位於浙江寧波市洪塘北面的靈山山腰。始建於東漢。原名靈山寺。唐武宗會昌五年（845）滅佛，本寺因之荒廢，僖宗廣明元年（880）重建，並改爲今名。北宋英宗治平元年（1064）改稱精進院，後復名保國寺。

本寺的殿、堂、樓、閣等各式建築，係各代陸續建成者。至淸初，除無梁殿（大雄寶殿）外一切全毀。現存殿宇多爲淸・康熙以後所重建者。本寺的主要建築無梁殿，建於北宋・大中祥符六年（1013），爲江南現存最早的木造建築物。其結構精巧，只藉木料銜接，完全未用釘子，梁架也被藻井巧妙遮飾，絲毫未見梁柱，而有「無梁殿」之名。殿內嵌有北宋徽宗崇寧元年（1102）所造之石佛壇碑記，上有「甲子元年」字樣的墨書。

保聖寺

位於江蘇省吳縣甪直鎮西街。全稱保聖教寺。梁・天監二年（503）創建。據史載，本寺原本規模宏大，有殿宇五〇四八間，僧眾千人。至明代，寺勢衰落，規模大不如前，但仍列名江南四大寺之一。至民國初年，寺域已告荒蕪。十七年時大殿半壁坍塌，殿內的十八羅漢塑像半數毀壞。此時，學術界蔡元培、馬敍倫、顧頡剛、葉恭綽等人合力籌款，組織保存甪直唐塑委員會，建保聖寺古物館，並將殘存的九尊羅漢像移至其中。此館俗稱「半堂羅漢」。此羅漢相傳爲唐代雕塑家楊惠之所塑，頗

具古意。

保寧寺

位於金陵（江蘇省南京）城內飲虹橋南鳳台山保寧坊內。係吳大帝赤烏四年（241）西天竺僧康僧會所創建。劉宋時更名為祇園寺，唐・開元年間（713～741）改為長慶寺，南唐・保大年間（943～957）稱奉先寺，宋・太平興國年間（976～984）賜額保寧。寺中有鳳凰台、白塔、觀音殿、羅漢堂、水陸堂等，寺衆五百人。政和七年（1117）勅改神霄宮，建炎元年（1127）勅復舊額，三年廢寺改為行宮。清涼休復法嗣奉先慧同、楊岐方會法嗣保寧仁勇、古林清茂等曾先後住持此寺。

〔參考資料〕《金陵梵剎志》卷四十八。

保坂玉泉（1887～1964）

日本佛教學者、曹洞宗僧侶。新潟縣人。畢業於曹洞宗大學，曾隨佐伯定胤學俱舍、唯識、因明等學。歷任曹洞宗大學講師、駒澤大學教授等職。昭和三十三年（1958）以《唯識三類境の研究》得文學博士學位。師曾到中國考察。並曾任全日本佛教會「佛書贈送國際親善使節團」團長，前往歐洲訪問。著有《道元禪師聖講話》、《唯識根本教理》、《根本佛教講話》、《佛教學概論》、《禪學研究》等書。

信（梵śraddhā）

指能令心澄淨，對佛、菩薩、教法等不起疑心的精神作用。亦即信心、信仰。俱舍宗將之列為十大善地法之一，唯識宗立之為十一善心所之一。

日僧空海〈三昧耶戒序〉謂，為欲決定堅固無退失，故發信心，又說信心有十義，即澄淨、決定、歡喜、無厭、隨喜、尊重、隨順、讚歎、不壞、愛樂。在佛法的修行過程中，信心向被視為最重要的入手處，如新譯《華嚴經》卷十四云（大正10・72b）：「信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。」又，《大智度論》卷一也說，佛法大海，信為能入；又說，若人心中有信清淨，其人則能入佛法，若無信則不能入。因此信列居五根之首。所謂五根，即信、精進、念、定、慧。

在學佛的歷程中，信心貫徹一切，依其次第，可分為三階段，即(1)信可：或稱信忍。即由深刻的理解而起的淨信，屬信解位。(2)信求：即由確立信解而精進修學，屬解行位。(3)證信：又作證淨。即由實踐而證得沒有疑惑的淨信成就。

關於信心的內容，《大乘起信論》說有四種信心，即信真如、信佛有無量功德、信法有大利益、信僧能正修行而自利利他，此為大乘之一般性說法。另有解信、仰信之說。各宗派中，重視信心者，尤以淨土法門為最，彼乃依《無量壽經》等經所說，强調對阿彌陀佛本願的信心。善導《觀經疏》〈散善義〉中曾說機法二種信心，日本的淨土真宗，更認為只有信心才能往生，故立「信心為本」之說。該宗始祖親鸞即以「信」作為其教說的四綱目之一。

◉附一：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第五章第三節（摘錄）

「信」（śraddhā），在「佛法」——根本佛法中，是沒有重要性的。因為傳統的，神的教說，才要求人對他的信仰。釋尊從自覺而得解脫，應機說法，是誘發、引導，使聽者也能有所覺悟，得到解脫，這是證知而不是信仰。所以佛說修持的聖道，如八正道、七菩提分、四念住、四神足、四正斷，都沒有信的地位；一向是以「戒、定、慧」為道體的。如舍利弗（Śāriputra）見到了馬勝（Aśvajta）比丘，聽他所說的「因緣偈」，就有所悟入，這裏面是用不著信的。這一意義，表示得最明確的，如《雜阿含經》卷二十一（大正2・152c）說：「尼犍若提子語質多羅長者言：汝信沙門瞿曇得無覺無觀三昧耶？質多羅長者答言

：我不以信故來也。（中略）質多羅長者語尼犍若提子：我已（中略）常住此三昧，有如是智，何用信世尊為？」

質多羅（Citra）長者不是信仰瞿曇（Gautama）沙門——釋尊有「無覺無觀三昧」（即「無尋無伺三摩提」），而是自己證知了無覺無觀三昧，能夠常住在這樣的三昧中。對長者來說，這不是信仰，信仰是沒有用的。這充分表示了佛法的特性。

佛法重自證而不重信仰，但在佛法廣大的傳揚起來，出家弟子多了，也得到了國王、長者們的護持。那時的宗教界、社會大衆，希求解脫，或希求現生與來生的福樂，飢渴似的仰望著釋尊，希望從釋尊而有所滿足。這種對佛的敬仰、愛樂心，與一般宗教的信心，是有共同性的。「信」終於成為道品的內容，在精進、念、定、慧之上，加「信」而名為「五根」、「五力」。起先，這是對佛的信心，如說：「聖弟子於如來所，起信心，根本堅固，諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，及諸世間法所不能壞，是名信根。」「若聖弟子於如來（發）菩提心所得淨信心，是名信根。」（中略）

「信」有一般宗教的信仰意味，也就有類似一般宗教的作用。在這方面，「隨念」與「證淨」，大致是相通的，現在也就總合來說。為什麼要修「三隨念」、「四證淨」？(1)對於病者，主要是在家患病者的教導法，使病者依「隨念」、「證淨」而不致陷於憂苦，因為死了會生天的。(2)在曠野，在樹下、空舍，「有諸恐怖心驚毛豎」，可依三隨念而除去恐怖。(3)聽說佛要離去了，見不到佛了，心裏惆悵不安，也可以念佛、法、僧。依念佛，念佛、法、僧，四證淨，而不會憂苦恐怖不安，經中曾舉一比喻，如《雜阿含經》卷三十五（大正2・254c～255a）說：「天帝釋告諸天衆：汝等與阿須倫共鬥戰之時，生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢。念彼幢時，恐怖得除。（中略）如是諸商人：汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事。」

這是從印度宗教神話而來的比喻。世間上，確有這一類的作用，如軍隊望見了主將的軍旗，會勇敢作戰。如軍旗倒下（或拔去）而看不到了，就會驚慌而崩潰下來。念佛，念佛、法、僧，會感覺威德無比的力量，支持自己。一般宗教的神力加被，就是這樣。所以信的應用於修行，意味著「自力不由他」的智證的佛法，一部分向他力的方向轉化。（中略）

將「信」引入佛法，攝受那些信行人，而終於要導入智慧的觀察分別忍，才符合佛法的正義。

◉附二：〈四信〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

(一)指《大乘起信論》中所說的信眞如、信佛寶、信法寶、信僧寶等四種信心。又稱四種信心。

「信眞如」，謂相信諸佛之師、衆行之源的眞如，並樂念觀察。「信佛寶」，謂信報佛有無量功德，常念親近，供養恭敬，發起善根，願求一切智。「信法寶」，謂信行法有能除慳貪等大利益，常念修行諸波羅蜜。「信僧寶」，謂信登地以上大菩薩僧，能自利利他，故常樂親近，求學如實之行。

此外，有信無行，則其信不堅；信若不堅，遇緣則散。故於此四信之外有五行，修之方能成四信。

(二)指聞《法華經》〈分別功德品〉所說的佛壽命之長遠，而分一念信解、略解言趣、廣為他說、深信觀成等四品，此為天台家所說。對滅後五品而言，此四品又稱現在四信。

「一念信解」，謂聞佛壽命長遠，信解三千諸法，法爾無作，法界一如。「略解言趣」，謂進而對他人略加說述。「廣為他說」，謂更為他人廣說。「深信觀成」，謂修觀想行。此中，初二品是聞慧位，第三品是思慧位，第四品是修慧位。

(三)指《維摩經》中所說的信佛、信法、信僧、信戒之四不壞信。又作四不壞淨。

◉附三：《成唯識論》卷六（摘錄）

云何爲信？於實德能深忍樂欲，心淨爲性。對治不信，樂善爲業。然信差別，略有三種。(一)信實有。謂於諸法實事理中，深信忍故。(二)信有德。謂於三寶眞淨德中，深信樂故。(三)信有能。謂於一切世出世善，深信有力能得能成，起希望故。由斯對治不信彼心，愛樂證修世出世善。忍，謂勝解。此即信因。樂欲，謂欲。即是信果。確陳此信自相是何？豈不適言心淨爲性。此猶未了彼心淨言。若淨即心，應非心所。若令心淨，慚等何別？心俱淨法，爲難亦然。此性澄清，能淨心等。以心勝故，立心淨名。如水清珠，能清濁水。慚等雖善，非淨爲相。此淨爲相。無濫彼失。

又諸染法，各別有相。唯有不信，自相渾濁，復能渾濁餘心心所。如極穢物，自穢穢他。信正翻彼，故淨爲相。有說：信者，愛樂爲相，應通三性。體應即欲。又應苦集，非信所緣。有執信者，隨順爲相，應通三性。即勝解欲。若印順者，即勝解故。若樂順者，即是欲故。離彼二體，無順相故。由此應知心淨是信。

〔參考資料〕　《入阿毗達磨論》卷上；《阿毗達磨俱舍論》卷四；《大毗婆沙論》卷二十九；舊譯《華嚴經》卷六；《大智度論》卷一；《雜阿含經》卷三十；曇鸞《往生論註》卷下。

信行（540～594）

隋代三階教（佛教一個支派）的倡導者。俗姓王，魏郡（今河南安陽）人。十七歲時，出家於相州（今安陽）法藏寺，受戒後，博涉經論，重視行持。認爲佛教須應時宜，實行濟度，不應空講理論。又比丘生活方式，對於菩薩行頗多不便，因此，他於法藏寺捨了具足戒。

信行捨戒後，極力宣揚大乘利他精神，並且親服種種勞役，節衣縮食，救濟貧窮並供養三寶。雖捨戒而並不還俗。於是遠近有一些僧徒造門詰問，信行說明他要創立新宗的企圖。他認爲隋代已是末法時代，應因時設教，以法驗人，從而依末法觀創立三階教義。他把整個佛法分爲三階，闡明機教相應與根行相契。謂第一階爲大乘根機，屬於正法時代；第二階爲三乘根機，屬於像法時代，以上第一、二階教中有大小差別之法，名爲別法；第三階爲世間普通的根機，屬於末法時代。不論大小乘法，必須普敬普信，名爲普法。普法就是末法衆生唯一得救的法門。有很多人從他化導，奉以師禮。

開皇三年（583），他在相州光嚴寺，發願爲皇帝、諸師父母乃至一切衆生，施捨身命財物，建立禮佛、轉經、衆僧、衆生、離惡、頭陀、飲食、食器、衣服、房舍、床坐、燈燭、鐘唄、香、柴炭、洗浴十六種無盡藏行，「願施無盡，日日不斷」，直至成佛爲期。開皇七年，信行已經四十八歲。他寫信給相州知事，誓願頓捨身命財物從事無盡藏的布施。要求相州知事代爲奏聞，讓他推行這個志願（《信行遺文》）。

這時左僕射（丞相）高熲，聞信行盛名，因請隋文帝召他入京，並施資於京師（今西安）眞寂寺建立別院，供養信行居住（唐臨《冥報記》）。開皇九年，信行帶著弟子僧邕等自相州至京師，受到了很多僧俗的皈敬。

信行教導門徒，悉行頭陀乞食，日止一餐，他又效《法華經》常不輕菩薩的榜樣，路上遇人，不問男女，悉行作禮，謂之「普敬」。由是他所領導的教團很快的得到許多道俗的信奉。

信行晚年患病，體氣衰弱，不能起床，乃請佛像入房觀念。開皇十四年正月四日寂於京師眞寂寺，年五十五（《續高僧傳》作五十四，茲據〈故大信行禪師塔銘〉）。弟子淨名、僧邕等三百多人，依林葬法，收其舍利起塔於至相寺旁，弟子裴玄證爲撰〈舍利塔銘〉。他的教徒歿後，無論僧俗，照例也埋葬於他的墓塔左右，後來那裏建了信行塔院，稱爲百塔寺。

信行創立三階教的年代，據敦煌發現的《信行遺文》看來，開皇三至七年間，始在相州提倡。後來由相州傳入隋都，得到許多道俗的信奉，不幾年間，便形成了一個三階教派。

三階教所創立的無盡藏布施思想，與《華嚴經》的菩薩行思想有關。裴玄證〈信行塔銘〉說：（禪師）披《雜華》（即《華嚴經》）之文，起菩提之行，感波崙（常啼菩薩）之志氣，慨童子（善財）之精誠，誓欲洞達十二之文，和會百家之說。可知信行之所以建立無盡藏，是受了《華嚴》饒益衆生思想的啓發。

信行認爲到了末法時代，應有一種能夠滿足時代要求的佛法，即所謂三階佛法。「三階」的名稱，是依時、處、人三項而建立的。約時三階，即以經上所說佛滅後的正、像、末三個時代而言，以佛滅後五百年正法時代爲第一階，次五百年像法時代爲第二階，佛滅千年以後末法時代爲第三階。約處三階，以淨土爲第一階一乘（大乘）之處，穢土爲第二階三乘（小乘）之處，第三階爲戒見俱破的衆生之處。約人三階，即一乘、三乘和世間根機的區別，分爲三階。他認爲衆生根性不同，必須因人說法。既然時屬末法，處在穢土，人乃劣機的世間，則應信修普法。若以下人而修上法，則不合機宜。所以三階教的主要教義，在於對根起行。

信行認爲第一階正法時，戒見（行爲和認識）俱不破，第二階像法時，破戒不破見，二者都是具有正見的人。但到第三階的末法時，則戒見俱破。劣時劣處，又爲偏見（空或有）或邪見所支配。對於執著偏見的人，若授以第一、二階的「別法」，則信此一佛一經者，將謗他佛他經。所以信行主張在末法時期，不應學習「別法」，應該普遍歸依一切佛、一切法、一切僧，斷一切惡，修一切善。故他稱第一、二階爲「別佛別法」，稱第三階末法爲「普佛普法」，略稱「普法」。

信行的著作，最初見於隋．開皇十七年費長房《歷代三寶紀》卷十二，稱爲《對根起行法集錄》三十二卷、《三階位別集錄》三卷，早已散佚。後世學者對於三階教的內容，只能從窺基的《淨土要訣》及懷感的《釋淨土羣疑論》等書中的片段記事，略見其教理大綱而已。到了近代，日本佛教學者矢吹慶輝在歐洲從斯坦因、伯希和自敦煌盜去的許多古寫經中，發見了關於三階教的幾種寫本，從而進行研究，並參照日本古代所傳三階的典籍加以校訂發表。因此，現在可以見到信行的著作有《三階佛法》四卷、《對根起行法》一卷、《大乘無盡藏法》、《七階佛名經》等殘卷。

信行的弟子很多，其傳記事蹟見於僧傳及碑銘的有：本濟、淨名、僧邕、裴玄證、惠了、僧海、道安等。（林子青）

〔參考資料〕 《續高僧傳》卷十六；藍吉富《隋代佛教史述論》第五章；矢吹慶輝《三階教之研究》。

信施

指信徒施財物於三寶等，或指其所施的財物。《長阿含經》卷十四〈梵動經〉云（大正1・89a）：「如餘沙門婆羅門，受他信施更求儲積，衣服飲食無有厭足。沙門瞿曇無有如此事。」《大寶積經》卷八十八云（大正11・507a）：「爾時，世尊告文殊師利菩薩：善男子，若有修禪解脫者，我聽彼人受信施食。」皆爲其例。此外，《摩訶僧祇律》卷三十一提到優波難陀自鹿長者得飲食，又自無畏薩薄主得細氎，皆持與淫女，佛得知後加以制止（大正22・480c）：

「此是惡事。汝云何壞信施物，從今日不聽壞信施物。信者信心與、歡喜與。施者有八種；時食、夜分，乃至淨不淨。破者，欲心與淫女、寡婦、大童女、不能男、惡名比丘尼、惡名沙彌尼，下至欲心與畜生，得越比尼罪。」

〔參考資料〕 《中阿含經》卷一〈木積喩經〉、卷三十九〈須達多經〉、卷四十七〈獵師經〉；《增一阿含經》卷二十五；《諸法勇王經》；《大般涅槃經》卷十一；《觀佛三昧海經》卷三；《大乘方廣總持經》；《大法鼓經》卷下；《四分律行事鈔》卷下之三。

信解(梵adhimukti，巴adhimutti，藏mos-pa)

㈠**謂依信而得勝解**：乃小乘佛教修行階位之名。又名信勝解。七聖之一，十八有學之一，二十七賢聖之一。即鈍根者入修道位之名。《大毗婆沙論》卷五十四云（大正27·280a）：「問：何故名信勝解？答：由彼依信得信勝解，故名信勝解。謂依見道所攝信，得修道所攝信勝解，依向道所攝信，得果道所攝信勝解。復次，由彼補特伽羅以信爲先，心脫三結，是故名信勝解。」《俱舍論》卷二十三云（大正29·122c）：「至住果位捨得二名，謂不復名隨信、法行，轉得信解、見至二名，此亦由根鈍利差別。」此謂於見道位中，諸鈍根者原名隨信行，後至修道住果之位，則改名信解。

㈡**起信生解之意**：又作勝解。《占察善惡業報經》卷下云（大正17·909a）：「能於究竟甚深第一實義中，不生怖畏，遠離誹謗，得正見心，能信解故。」《大日經》卷一云（大正18·2a）：「住此除一切蓋障菩薩，信解力故，不久勤修，滿足一切佛法。」

〔參考資料〕㈠《大毗婆沙論》卷九十三；《瑜伽師地論》卷二十六；《顯揚聖教論》卷三；《俱舍論》卷二十五；《俱舍論光記》卷二十三、卷二十五。㈡《華嚴經探玄記》卷二；《大日經疏》卷一。

信心銘

一卷。相傳爲隋·僧璨（？～606）所作。收於《大正藏》第四十八冊〈景德傳燈錄〉卷三十、《禪宗全書》第九十四冊。全文由四言韻文所成，計一四六句五八四字。始自「至道無難，唯嫌揀擇」，終於「言語道斷，非去來今」。內容主要在歌詠超越一切對立與差別、平等一味之絕對世界，並闡明信心不二的禪思想。由文中包含有受老莊思想及僧肇思想影響的萬物一體觀，及受華嚴學影響的一多相即思想，因此被視爲以中國化思想解說禪法眞髓的重要著作，與牛頭法融《心銘》之思想相近，對後世禪思想之形成極具影響力。

關於作者，《百丈廣錄》謂傳說三祖僧璨所作。然僧璨之事迹不詳，且《歷代法寶記》與《寶林傳》中亦未述及僧璨造《信心銘》；五代之永明延壽（904～975）則依當時江東所傳，謂此書作者爲牛頭法融。如《宗鏡錄》云（大正48·496b）：「融大師信心銘云：欲得心淨，無心用功。」

本書自古廣受禪家重視。註疏有宋·淸了《信心銘拈古》、元·明本《信心銘闢義解》、明·道霈《信心銘看話》，日本有瑩山紹瑾《信心銘拈提》、茂本無文《信心銘講義》、堀口周道《信心銘夜塘水講義》、近重眞澄《信心銘評》等。

◉**附：隋·僧璨《信心銘》**（摘錄自《大正藏》第四十八冊）

至道無難，唯嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白。
毫釐有差，天地懸隔。欲得現前，莫存順逆。
違順相爭，是爲心病。不識玄旨，徒勞念靜。
圓同太虛，無欠無餘。良由取捨，所以不如。
莫逐有緣，勿住空忍。一種平懷，泯然自盡。
止動歸止，止更彌動。唯滯兩邊，寧知一種。
一種不通，兩處失功。遣有沒有，從空背空。
多言多慮，轉不相應。絕言絕慮，無處不通。
歸根得旨，隨照失宗。須臾返照，勝却前空。
前空轉變，皆由妄見。不用求眞，唯須息見。
二見不住，愼勿追尋。纔有是非，紛然失心。
二由一有，一亦莫守。一心不生，萬法無咎。
無咎無法，不生不心。能隨境滅，境逐能沈。
境由能境，能由境能。欲知兩段，元是一空。
一空同兩，齊含萬像。不見精麤，寧有偏黨。
大道體寬，無易無難。小見狐疑，轉急轉遲。
執之失度，心入邪路。放之自然，體無去住。
任性合道，逍遙絕惱。繫念乖眞，沈昏不好。
不好勞神，何用疎親。欲趣一乘，勿惡六塵。
六塵不惡，還同正覺。智者無爲，愚人自縛。
法無異法，妄自愛著。將心用心，豈非大錯。
迷生寂亂，悟無好惡。一切二邊，妄自斟酌。
夢幻空華，何勞把捉。得失是非，一時放却。
眼若不眠，諸夢自除。心若不異，萬法一如。

一如體玄，兀爾忘緣。萬法齊觀，歸復自然。
泯其所以，不可方比。止動無動，動止無止。
兩既不成，一何有爾。究竟窮極，不存軌則。
啓心平等，所作俱息。狐疑盡淨，正信調直。
一切不留，無可記憶。虛明自然，不勞心力。
非思量處，識情難測。眞如法界，無他無自。
要急相應，唯言不二。不二皆同，無不包容。
十方智者，皆入此宗。宗非促延，一念萬年。
無在不在，十方目前。極小同大，妄絕境界。
極大同小，不見邊表。有即是無，無即是有。
若不如是，必不須守。一即一切，一切即一。
但能如是，何慮不畢。信心不二，不二信心。
言語道斷，非去來今。

信度河（梵、巴Sindhu）

印度西北部的大河。又作印度斯河、新陶河、拉楚河、獅泉河、辛頭河、新頭河。即今之印度河。源出西藏岡底斯山脈西麓，與薩特勒日（Sutlej）河並西北流，經印度喀什米爾區，折而西南，至旁遮普合而注入阿拉伯海。全長約二七三六公里，流域寬廣。此河上游地險，古來稱之爲懸度或大頭痛嶺、小頭痛嶺。玄奘西化天竺，嘗橫渡此河，且於此河流失所請經卷的一部分；並於《大唐西域記》卷三謂此河澄淸皎鏡，汩淴漂流，毒龍惡獸窟穴其中，若持貴寶奇花果種及佛舍利渡河，船多飄沒。又，此河流經之巴基斯坦沿岸，可見古代採礦之跡。中游之旁遮普，平疇綠野，物產豐饒。

《長阿含經》卷十八、《大毗婆沙論》卷五等，謂此河爲閻浮洲四大河之一，認爲此河源自阿耨達池南面師子口（銀牛口）。

信度國（梵Sindhu）

西印度古國名。相當於信度河中游地方，旁遮普西南之地。玄奘往訪時，首都爲毗苫婆補羅（Vicavapura）。盛行小乘佛教，伽藍數百所，僧徒萬餘人，物產豐，多產赤、白、黑等各種鹽類，諸國多取爲藥用而頗加珍視。相傳如來在世時常遊化此國；阿育王亦曾在此建塔；烏波毱多（Upagupta）亦止此施行教化。據考證，其首都即今印度河右岸的阿羅爾（Alor）。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷十一；《大慈恩寺三藏法師傳》卷四；《南海寄歸內法傳》卷一；《釋迦方志》卷下；《解說西域記》；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》；S. Beal《Buddhist Records of The Western World》。

信滿成佛

華嚴宗用語。謂於十信位最後的滿位成佛。根據華嚴宗之圓融教義，十信雖爲修行過程之初階，然亦可具現佛之究極境地。舊譯《華嚴經》卷八〈梵行品〉云（大正9・449c）：「初發心時便成正覺，知一切法眞實之性。具足慧身，不由他悟。」《華嚴經探玄記》卷三（大正35・166b）：「義準上下經意有三種成佛。一約位，以六相方便。即十信終心勝進分後，入十解初位，即成佛。以此是三乘終教不退之位故。以一乘六相融攝，即具諸位，至佛果也。」《華嚴五教章》卷二（大正45・489b）：

「約寄位顯，謂始從十信，乃至佛地，六位不同，隨得一位得一切位，何以故？由以六相收故，主伴故，相入故，相即故，圓融故。經云：在於一地普攝一切諸地功德。是故經中十信滿心勝進分上，得一切位及佛地者，是其事也。」

可知華嚴宗以說一行即一切行，一位即一切位，故得一位隨即皆得一切位，然今特約十信滿成佛，以說三乘終教於十解初位即得不退，此寄同之意明矣。

《華嚴成佛妙義》卷下載（大正45・777c）：

「今寄三乘終教位說，以彼教中，信滿不退方得入位。今即寄彼得入位處，一時得此一切前後諸位行相，是故不於信初心說，以未得不退不成位相，但是行故。問：信滿不退方入位

故，說滿心者應住位成佛，何名信滿？答：由信成故，是行佛非位佛也。」

又，《華嚴經疏》卷十九云（大正35·647b）：

「通說諸位相攝，總有三類。㈠以行攝位，如十信中具一切位，賢首品說。㈡以位攝位，如十住滿即得成佛，如十住品及法界品海幢比丘處說。其十行十向十地皆爾，各如自品說。㈢初心攝終，如十住初心即攝諸位，如此品說，並就因位滿說。如普賢作用大分同佛，猶未是佛，此中亦爾。」

《五教章纂釋》卷下之七解此文，謂初是行佛，次二是位佛。十信是行，非是位成，故其成佛名為行佛；十解初位以上位成，故其成佛名為位佛。

又，信滿成佛之說，亦載於《占察善惡業報經》及《大乘起信論》等。對此，《華嚴經疏》卷十六載（大正35·621c）：

「若占察經漸次作佛，略有四種。何等為四？一者信滿法故作佛。所謂依種性地，決定信諸法不生不滅清淨平等，無可願求故。二解滿作佛。三證滿作佛，謂淨心地。四一切功德行滿作佛，依究竟菩薩地。起信依此說信成就發心，能八相作佛，文據昭然。況圓融門中不依位次，寄終教說信滿即能因果無礙，以因門取常是菩薩，以果門取，即恒是佛。」

〔參考資料〕《華嚴經孔目章》卷三；《華嚴經搜玄記》卷一（末）；《華嚴五教章》卷一、卷二；《華嚴經旨歸》；《華嚴經略策》；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十七；《華嚴一乘成佛妙義》。

前堂

㈠**前板**：僧堂聖僧龕左右，有一出入板，板之前為前板，又稱前堂，由前堂首座管領之；板之後為後板，又稱後堂，由後堂首座管領之。

㈡**前堂首座之略稱**：或單稱首座。主要職務為統領前堂，指導雲水僧。因坐於僧堂前板第一位，又稱第一座。《勅修百丈清規》卷四〈西序頭首〉條謂（大正48·1130c）：

「前堂首座，表率叢林，人天眼目，分座說法，開鑿後昆，坐禪領衆，謹守條章，齋粥精粗，勉諭執事，僧行失儀，依規示罰。老病亡歿，垂恤送終，凡衆之事，皆得舉行。如衣有領，如網有綱也。」

由於職務重要，故《禪林寶訓》謂（大正48·1032b）：「禪林首座之職，乃選賢之位。」如黃檗希運嘗於南泉會下任首座一職。

〔參考資料〕㈠《勅修百丈清規》卷二〈住持日用〉條。㈡《禪林象器箋》卷二〈殿堂門〉、卷七〈職位門〉。

前正覺山（梵Prāgbodhi）

位於中印度摩揭陀國。音譯鉢羅笈菩提山。以如來將證正覺前，嘗登此山，故名。按佛勤修苦行六年而未成正覺，乃捨苦行，受牧女乳糜供養。後至此山，愛其幽寂，遂止於此。當將證正覺時，大地震動，未能入金剛定，乃至菩提樹下，證得正覺。山之西南崖臨澗，有大石室。佛曾留影於此。及無憂王興，乃建窣堵波以表彰其事。

前田惠學（1926～　）

日本佛教學者。1951年畢業於東京大學文學部哲學科。1962年以《原始佛教聖典の成立史研究》獲文學博士。曾獲金澤大曉烏紀念賞、日本印度學佛教學會賞、日本學士院恩賜賞。歷任明治大學講師、名古屋大學副教授、加拿大多倫多大學教授、愛知學院大學大學院教授等職。嘗先後赴海外作過十三次學術調查，其中有六次是在斯里蘭卡。因此，對古今斯里蘭卡佛教有深入的認識。主要著作另有《佛教要說——インドと中國》、《釋尊》，及主編《現代スリランカの上座佛教》等書。

氏之代表作《原始佛教聖典の成立史研究》，係依巴利原典及印度思想史，說明巴利三藏之成立史。全書分三大部分，一為考證佛陀所使用的語言及巴利語的故鄉，二為說明四部

四阿含成立以前的聖典之型態，尤其詳解九分、十二分教以及法語，三爲說明原始佛教聖典各部原形的成立。三部分相互關聯，構成總體性的成立史。

前田慧雲（1857～1930）

日本淨土眞宗本願寺派學僧。幼名多聞，號含潤、止舟齋，伊勢國（三重縣）桑名人。父、祖皆爲著名學者。明治二十一年（1888），與大內青巒策畫西本願寺的尊王奉佛大同團，提倡愛國護法運動。二十四年成爲新法主（光瑞）的學事主監。曾任東京帝國大學、東洋大學、高輪佛教大學講師。三十六年（1903），以《大乘佛教史論》獲授文學博士學位。嘗因持「大乘非佛說」之論，而被削除僧籍，旋即復籍。後歷任東洋、龍谷等大學校長。編有《大日本續藏經》，著有《天台宗綱要》、《三論宗綱要》、《本願寺派學事史》等書。

剃髮（梵muṇḍanā，巴muṇḍana，藏skra-breg）

僧尼出家剃度時，依法剃除鬚髮，避世間飾好之謂。又作祝髮、薙髮、削髮、落剃、落飾、落髮、淨髮。《過去現在因果經》卷二載，悉達多太子發心，以利劍自剃鬚髮，云（大正3·635b）：「過去諸佛爲成就阿耨多羅三藐三菩提故，捨於飾好，剃除鬚髮，我今亦當依諸佛法。」

後世的剃髮儀節，多依《淸信士度人經》之說。剃髮之法，以半月一剃爲例，並以頭髮鬚爪的長利爲破戒之相，違犯者受越法罪。雖出家後必當剃髮，但部份禪家也有不必剃髮之風，如日本之黃檗宗即是。且古來的圖像，作剃髮現出家相者，多爲聲聞、緣覺之類。佛、菩薩則一般多有頭髮。

◉附：《諸經要集》卷四（引《淸信士度人經》）

若欲剃髮，先於落髮處香湯灑地。周圓七尺內，四角懸幡，安一高座。擬出家者坐，復施二勝座擬二師坐。欲出家者著本俗服，辭拜父母尊親等訖。口說偈言：「流轉三界中，恩愛不能脫，棄恩入無爲，眞實報恩者。」說此偈已，脫去俗服。（中略）雖著出家衣，止得著泥洹僧（裙），及僧祇支，未得著袈裟。入道場時，應來至和上前胡跪。和上應生兒想，不得生惡賤心。弟子於師應生父想，尊重供養。和上爲種種說法，誡勗其心已，來向阿闍梨前坐。（中略）爲剃髮時，傍人爲誦出家唄云：「毀形守志節，割愛無所親，棄家弘聖道，願度一切人。」與剃髮時，當頂留五三髮，來至和上前胡跪，和上問言：「今爲汝除去頂髮許不？」答言：「好。」然後和上爲著袈裟。（中略）既著袈裟已，禮佛行道。道俗從後遶三匝已，復自說偈。（中略）行道匝已。又禮大衆及二師竟，然後在下行坐，受六親拜賀。

〔參考資料〕 《大智度論》卷四十九；《中阿含》卷六〈教化病經〉；《方廣大莊嚴經》卷六；《毗尼母經》卷三；《四分律》卷五十一；《四分律行事鈔》卷下（四）；《十誦律》卷三十七；《摩訶僧祇律》卷二十九；《五分律》卷十四。

刹

㈠梵語刹多羅（kṣetra）之略：音譯又作訖差怛羅、差多羅、掣多羅、刹摩。意譯爲土田、國土、處。如《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9·6a）：「如稻麻竹葦，充滿十方刹。」《無量壽經》卷下云（大正12·273a）：「滿足諸妙願，必成如是刹。」以及舊譯《華嚴經》卷一云（大正9·398b）：「佛說微妙總持門，如一切刹微塵等。」

㈡梵語剌瑟胝（lakṣatā）之略：意譯爲標幟、記號。指幡竿。如《佛般泥洹經》卷下云：（大正1·169b）「起塔立刹。」《法華經》卷三〈授記品〉云（大正9·22a）：「諸佛滅後，起七寶塔長表金刹。」以及《大寶積經》卷一二〇云（大正11·682a）：「其宮殿前樹以刹柱。」《玄應音義》卷一〈切刹〉條云

：「案剎書無此字。即刹字略也。刹音初一反，浮圖名剎者訛也。應言刺瑟胝。刺音力割反，此譯云竿。人以柱代之，名爲剎柱。以安佛骨義，同土田故名剎也。以彼西國塔竿頭安舍利故也。」同書卷六〈金剎〉條云：「梵言掣多羅。案西域別無旛竿，即於塔覆鉢柱頭懸旛。今言剎者應訛略也。」又，《止觀輔行傳弘決》卷二之一云（大正46・186c）：「言佛剎者具存應云剎摩。此云田也。即一佛所王土也。或云表剎者以柱表剎，表所居處故也。」

梵語kṣetra及lakṣatā二字共音譯爲「剎」，故古來此二字即多被混同。由上引《法華經》〈授記品〉中「金剎」之語，梵本作vaijayanta（意譯爲旗），可知「剎」亦被泛用爲「旗」之譯語。又，以寺剎、梵剎等稱寺院者，係由幡竿之義而來。蓋寺院之前，自古有樹立幡竿之風，故得此名。

〔參考資料〕 (二)《慧苑音義》卷上；《慧琳音義》卷十五；《翻譯名義集》卷七；《禪林象器箋》〈器物門〉；《浴佛功德經》；《灌頂經》卷十一。

剎那（梵kṣaṇa，巴khaṇa，藏skad-cig）

指極短的時間。音譯又作叉拏。《慧苑音義》卷上云：「時之極促名也。」《俱舍論》卷十二云（大正29・62a）：「何等名爲一剎那量？衆緣和合，法得自體頃，或有動法，行度一極微，對法諸師說，如壯士一疾彈指頃，六十五剎那。」又云（大正29・62b）：「剎那百二十爲一怛剎那，六十怛剎那爲一臘縛，三十臘縛爲一牟呼栗多，三十牟呼栗多爲一晝夜。」故一剎那相當於一秒的七十五分之一（即以120×60×30×30除一晝夜二十四小時）。又，《仁王經》云（大正8・835c）：「一念中有九十剎那，一剎那經九百生滅。」《華嚴經探玄記》卷十八云（大正35・458b）：「剎那者此云念頃，於一彈指頃有六十剎那。」此外，《大毗婆沙論》卷三十六舉五說，《雜心論》卷二、《順正理論》卷三十二等亦有種種異說。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一三六；《大智度論》卷八十三；《阿毗達磨藏顯宗論》卷十七；《大唐西域記》卷二；《俱舍論光記》卷十二。

剎帝利（梵kṣatriya，巴khattiya）

印度四種姓之一。略稱剎利。意譯土田主。即國王、大臣等統御民衆、從事兵役的種族，所以也稱「王種」。其權勢頗大，階級僅次於婆羅門。《續高僧傳》卷二釋云（大正50・432a）：「剎帝利種，隋云土田主也，由劫初之時先爲分地主，因即號焉，今所謂國王者是也。」釋迦牟尼佛的種族即屬剎帝利種。此剎帝利種可諷誦吠陀，行祭祀，但不可以教授他人、爲他人祭祀，亦不可接受他人的布施。又，一般人認爲王者皆出於此族，但在印度，古來出自吠奢、首陀羅等種族而樹立王權者亦不少。現今的拉吉普族（Rajput），即爲剎帝利種的後裔。

〔參考資料〕 Max Weber《The Religion of India》。

勅修百丈清規

八卷（或作二卷）。元・東陽德煇編，笑隱大訢校正。略稱《勅修清規》、《百丈清規》、《至元清規》、《至正清規》。收在《大正藏》第四十八册。

百丈清規是唐・百丈懷海（720～814）所制定的一套禪門規矩。然該清規在五代時已無原本。元・至元元年（1335），德煇奉順帝之命，對照參考宋・宗賾《禪苑清規》、惟勉《咸淳清規》、元・澤山弌咸《禪林備用清規》等書，又參酌元代叢林規矩，撰成此書。

編者德煇之自序云（大正48・1159a）：「百丈清規行於世尚矣。繇唐迄今，歷代沿革不同，禮因時而損益有不免焉，往往諸本雜出，罔知適從，學者惑之。（中略）於是會粹參同而詮次之，繁者芟訛者正缺者補，互有得失者兩存之，間以小註折衷，一不以己見妄有去取也，稍集笑隱凡定爲九章，章冠以小序，

明夫一章之大意，釐爲二卷，使閱而行者條而不紊。庶幾吾祖垂法之遺意，得以遵承而煇懼。」

全書包含祝釐、報恩、報本、尊祖、住持、兩序、大衆、節臘、法器等九章，並附〈百丈祖師塔銘〉、〈百丈山天下師表閣記〉、〈古淸規序〉、〈崇寧淸規序〉、〈咸淳淸規序〉、〈至大淸規序〉，以及〈勅修百丈淸規敍〉等部份。全書內容，可綜括爲下列幾項：

(1)有關叢林或僧寺舉行各項慶典活動的規範。在帝王生日、佛陀的誕辰及涅槃紀念日、祖師忌日，以及祈晴祈雨之法會時，禪院應遵循之事項。

(2)禪門各種修持方式（參禪、念誦、坐禪、坐參等）之規定，以及僧人舉止之規範。

(3)禪寺內部職掌及任免出處之規定。

(4)沙彌初度、受戒、護戒，及僧人遊方、參請等事之規矩。

(5)道具與法器等物之使用方式。道具指錫杖、鉢、法衣、念珠、濾水囊等物。法器指鐘、椎、磬、鼓、木魚等物。

本書於文和五年（1356）傳入日本，爲五山叢林所重。除有多種刻本外，註釋書亦復不少（中國方面，有《百丈淸規證義記》九卷，係淸・儀潤所撰）。

〔參考資料〕 陳士強《佛典精解》；Holmes Welch著・阿含譯《近代中國的佛教制度》；岩井大慧《元初に於ける帝室と禪宗との關係について》。

南京

江蘇省西南部的大都市。位於長江下游南岸。地理形勢優越，東吳、東晉及南朝的宋、齊、梁、陳、南唐、明初等朝均在此建都。目前，是江蘇省政治、經濟和文化中心，也是華東地區重要工業城市和水陸交通樞紐。

南京歷來又稱金陵府、江寧府、集慶路、應天府等，自吳國孫權歸依康僧會起，金陵一地遂成爲南方的佛教中心之一。六朝時代，此地高僧雲集，如支謙自洛陽來吳，譯出《大阿彌陀經》等經，法顯則在此譯出《大般泥洹經》等五部經典。當時著名的道場有龍光寺、瓦官寺、興皇寺、道場寺、烏衣寺等名刹。

宋以後曇無竭、佛陀什也在此譯經，天台、嘉祥諸師亦曾馳名於此。唐末五代間，南頓禪風曾宏揚於此處。此地區的著名大叢林，有鍾山靈谷寺、攝山棲霞寺、鳳山天界寺、石頭山清涼寺、上下瓦官寺、牛頭山弘覺寺、幽棲山祖堂寺等刹。

南無(梵namas，巴namo，藏phyag-htshal ba)

意譯歸命或歸禮。音譯又作南謨、南忙、那模、娜謨、納莫、曩謨。《陀羅尼集經》卷十云（大正18・869c）：「南無佛陀耶、南無達摩耶、南無僧伽耶。」《受菩提心戒儀》說南無四方四佛及毗盧遮那佛。《佛名經》中諸佛的名號，亦皆冠上「南無」二字。

又，《玄應音義》卷六云：「南無或作南謨，或言那模，皆以歸禮譯之，言和南者訛也。」

慧遠《涅槃經義記》卷一：「梵言南無，此言歸命。」法藏《法華經義疏》卷四認爲南無是歸命、救我之意，歸命指以命歸投十方諸佛。《慧苑音義》卷上：「正云南忙，此曰敬禮。」皆以之爲敬禮之詞。此外，善導《觀經疏》〈玄義分〉則認爲南無有歸命和發願迴向二義。

按，「南無」一詞係自梵、巴語譯出，因此其中之「無」字，應依古音讀爲「ㄇㄛˊ」，始符「ma」或「mo」之讀音。不可讀爲北京音之「ㄨˊ」。

〔參考資料〕 《往生論註》卷上；《大乘起信論疏》卷上。

南詔

唐代雲南地方的王國名。夷語稱「王」爲「詔」，故「南詔」意指「南邊的王」。本爲哀牢夷之後，烏蠻的別種。其先原有六詔，各據一方，互爭雄長。唐玄宗時，位於西南端的

「蒙舍詔」兼併其餘五詔，成立統一王朝，自稱南詔。開元二十六年（738）入朝長安，玄宗授以「雲南王」爵位。天寶九年（750），因受唐邊吏的欺侮，乃起兵反叛，攻陷雲南都護府，改稱大蒙，並與唐決絕而臣屬吐蕃，並受冊立爲東帝。嗣以不堪吐蕃徵役，復歸於唐，仍號南詔。五代石晉時爲段氏所據，稱大理國，後爲蒙古所滅。

南詔主姓蒙氏，行父子聯名制。茲列南詔諸王如下表：

名諱及在位時期	與前任之關係	唐（或吐蕃）給的封號	本國諡號
細奴羅（653～674）			高祖　奇嘉王
羅盛	子		興宗
盛羅皮	子	台登郡王	太宗　威成王
皮羅閣（728～748）	子	歸義　雲南王	
閣羅鳳（748～779）	子	雲南王（贊普鍾　東帝）	神武王
鳳迦異			
異牟尋（779～808）	孫	南詔王（日東王）	孝桓王
尋閣勸（808～809）	子	南詔王	驃信　孝惠王
勸龍晟（809～816）	子	南詔王	幽王
勸利晟（816～823）	弟	南詔王	靖王
勸豐祐（823～859）	弟	南詔王	昭成王
世隆（酋龍）（859～877）	子		景莊皇帝
隆舜（法）（877～897）	子		武宣帝　上輪王
舜化貞（897～902）	子		孝哀帝

南詔中期以後，傳入佛教，王室成員與貴族皆皈依佛法，人民虔敬三寶，每戶供奉佛像一堂，誦念佛經，手拈佛珠，口念佛號。九世紀時南詔王勸豐祐之母曾出家爲尼，法名慧海。世隆曾建大寺八百，小寺三千，遍佈國中，家家戶戶，皆以敬佛爲務。其子隆舜以瑳耶（即阿瑳耶，是觀音菩薩之稱）爲年號，並用八百兩黃金鑄文殊、普賢二像，敬於崇聖寺。可惜南詔時期的佛教文物，目前流失殆盡，現存《南詔圖傳》及寫本《護國司南抄》。前者今存於日本京都友鄰館；後者即《仁王護國波羅蜜多經》的手抄註疏本，1956年發現於大理市鳳儀鎮北湯天村法藏寺。

南藏

㈠明・初刻南藏：中國明初在京城應天府（今江蘇省南京市）刻成的官版大藏經，通稱爲《南藏》。《南藏》實際刻過兩次，初刻於洪武年間，再刻於永樂年間。初刻完成不久就遭火災毀滅，印本流傳既少，文獻記載又不分明，因而後人都只將永樂刻本認爲《南藏》，而不知道有刻本兩次的事。眞正的洪武初刻，直到1934年才在四川崇慶的上古寺重新發現。

《初刻南藏》開雕的年代很早，洪武五年（1372）四方名僧集合於蔣山點校藏經，就已做刻版準備（參照《釋鑑稽古略續集》卷二）。刻事進行到洪武二十四年（1391）全藏大體完成，又續將各宗乘的要籍編入（見居頂〈續傳燈錄序〉）。最後有禪籍數種，都是洪武二十七年（1394）以後由淨戒重校，所以刻事的結束大概即在洪武末年（1398）。經版收藏於京城南關天禧寺。永樂元年（1403），開放流通（見《釋鑑稽古略續集》卷三）。次年，寺僧對禪宗語錄等缺版進行了修補（見《古尊宿語錄》卷十七尾跋）。但到永樂六年（1408）僧人本性縱火燒了全寺，經版就隨著毀滅無存（參照《金陵梵刹志》卷三十一）。上古寺的印本，是永樂十四年（1416）蜀獻王贈送的，（全部略有殘缺，並有少數複本），現在收藏於四川人民圖書館。

《初刻南藏》全部六七八函，約七千餘卷。其基本部分五九一函（千字文編號從「天」到「煩」），純係《磧砂版藏經》的翻刻，大體區分爲《開元錄》入藏經、入藏著述、宋代新譯、補遺等。所收典籍約一千五百餘種，六千三百餘卷。但從五百函以下，也稍有補充。如兵字函九補《救度母二十一種禮讚經》一卷，輕字函八補藏文《藥師功德經》一卷，曲字函補《番大悲神咒》一卷，法字函八、九補義忠《百法論疏》二卷等。這些書都是在北方流行，而爲《磧砂藏》所未及收入的。

此外，《初刻南藏》的補充部分共八十七函（編號從「刑」到「魚」），所收著述八十

餘種，七百三十餘卷，大致如下：

刑、起、翦三函：《四十華嚴》，四十卷。

頗、牧二函：《淨土十疑論》等十七種，二十三卷（這些和《再刻南藏》起、翦二函所收者相同）。

用、軍二函：《六祖壇經》、《萬善同歸集》、《明覺語錄》等，約二十卷。

最、精二函：《圜悟語錄》，二十卷。

宣、威二函：《宗門統要續集》，二十卷。

沙、漠、馳三函：《大慧語錄》，三十卷。

「譽」到「九」四函：《古尊宿語錄》，四十八卷。

「州」到「碣」二十六函：天台三大部等三十六種，二六六卷（這些和《再刻南藏》從「實」到「刑」各函所收者相同）。

「石」到「熟」三十函：《華嚴清涼疏》等十六種，一一二卷（這些和《再刻南藏》從「煩」到「禹」各函所收者相同）。

貢、新、勸三函：《頌古聯珠集》，四十卷。

「賞」到「孟」四函：《佛祖統紀》，五十四卷。

軻、敦二函：《翻譯名義集》，二十卷。

素、史、魚三函：《嘉泰普燈錄》，三十三卷。

在這些書裏，絕大部分都是當時南方流行的本子。

《初刻南藏》翻刻《磧砂藏》的部分即用《磧砂藏》的版式，每版五頁，每頁六行，每行十七字，其補充部分也大都沿用此式。《磧砂藏》各經常刻有寫經人名字，翻刻本刊落未盡，即時存原樣。惟有《般若》等大部經的品題，《磧砂藏》比較簡單，《南藏》翻刻則多數加上經名作某經某品，這便成爲辨別兩版印本的一種標準。

但是，從大體上說，《初刻南藏》還是保存著《磧砂藏》的原來面目的。現存的《磧砂藏》印本不算完全，有了明《初刻南藏》的參校，很多缺略或差錯的地方都可得到增訂。像《磧砂藏》從「武」到「遵」的二十八函《祕密》等經，原來目錄散失了，現存印本函號不齊，究竟缺些什麼書，這本是個難以猜測的問題，但一對勘《初刻南藏》，也就基本解決了。至於從校勘方面看，《初刻南藏》是對《磧砂藏》原本點勘過的，並還在《般若》等大部經裏更多用一些精校的妙嚴寺刻本，所以它的優點要比《磧砂藏》爲多。另外，《初刻南藏》收入禪宗語錄一類的書較多，啓發了後來的刻藏向這一方面大大的發展，這也是值得注意的。

㈡明・再刻南藏：明《再刻南藏》是永樂時所刻官版藏經。明代《南藏》初刻版燬於永樂六年（1408），次年明成祖就準備重刻，召集名僧善啓等校勘底本（參照《大明高僧傳》卷三）。此版開雕的確實年代，未見記載。但雕版地點所在的南京大報恩寺是永樂十年（1412）就天禧寺舊址上動工重建的，而永樂十五年（1417）文琇作〈增集續傳燈錄凡例〉已有報恩寺重刊大藏的說法，大概刻藏就在其前數年之間。刻到永樂十七年（1419）即已全部完成（參照《金陵梵剎志》卷二）。

《再刻南藏》全部函數有過幾次變動。最初計劃刻版似乎只有六二八函（到塞字號爲止，未收大藏目錄），但刻完時即追加七函，成爲六三五函（到碣字號爲止，其末尾四函《佛祖統紀》還是管藏經僧募緣刊入的）。萬曆年間補刻三函（石、鉅、野三字號），最後又經調整定爲六三六函（到石字號爲止），六三三一卷。它受了元代《至元法寶錄》的啓發，在全部編次方面作了一大改革。其前各版藏經都以《開元錄》爲據，先分大小乘，再各別細分經律論，並將宋代陸續入藏各書、譯典和著述交互夾雜地附在後面，顯得凌亂無序。《再刻南藏》改變了這一編法，先分經律論，再各分大小乘，而將宋元續入各書分別附在三藏之末

，這就清楚得多了，不過它緊接著大小乘經就是西土撰集，其中又附帶有唐譯祕密經軌，還不能說完全合理。

《再刻南藏》的全部內容，可分析如次：

(1)大乘五大部經，一三四函（千字文編號「天」至「駒」）。

(2)五大部外重單譯經，七十函（「食」至「賢」）。

(3)小乘經，四十六函（「克」至「當」）。

(4)宋元入藏諸大小乘經，三十七函（「竭」至「安」）。

(5)西土聖賢撰集，十九函（「定」至「伏」）。

(6)大小乘律及續入諸律，五十五函（「登」至「交」）。

(7)大小乘論，一二四函（「友」至「漆」）。

(8)續入藏諸論，五函，（「書」至「羅」）。

(9)此方撰述，一四六函（「將」至「石」）。

此藏全體編次對《初刻南藏》說來是有很大的出入的，只有一些內容相當的各函，所收各書次第還大體相同。〈此方撰述〉部門則據初刻本一再增減。像初刻中的藏文《藥師經》、《百法論疏》、《嘉泰普燈錄》都刪去了，另外增加《密咒圓因往生集》、《護法論》、《大明三藏聖教目錄》，後來續增《圓覺經略疏之鈔》、《維摩經註》、《翻譯名義集》（見寂曉《大明釋教彙門標目錄》），最後又將此三種歸入續藏，而另增《圓覺略疏註》、《心經集註》。因此這一部門的函數也屢經變動，末後才定為一四六函。

《再刻南藏》的版式依照其前各版作梵筴本，每版三十行，摺成五頁，每頁六行，每行十七字。字體仍用歐書，但沒有初刻本那樣工整。初刻殘留的《磧砂藏》題記，大都給剗除了，只留少數有關校勘的說明（像《傳法正宗記》首卷題記說明用開元寺本重刊等）。

再刻版完工後即藏於報恩寺，供應各地的請印。這比後來藏版宮中的北藏印刷便利得多了，因而現在各處保存它的印本也較多。明．萬曆十二年（1584）北藏續刻著述四十一函（千字文編號從「鉅」至「史」），南方無版，後經南京禮部郎中葛寅亮代為計劃，利用印藏的板頭錢，陸續補刻（改用宋體字），在萬曆三十四年時已刻成十四函，全部何時刻齊，還不明瞭。

這部藏經刻版是在《初刻南藏》的基礎上加以改編的，成為後來各種刻藏的依據，而和它關係最密切的，要算《明刻北藏》。（呂澂）

〔參考資料〕　《大明三藏聖教南藏目錄》（《昭和法寶總目錄》第二冊）；蔡念生《二十五種藏經目錄對照考釋》；小野玄妙著．楊白衣譯《佛教經典總論》。

南山寺

㈠**閩南著名佛寺**：位於福建漳州市南郊丹霞山麓。始建於唐．開元年間（713～741）。據載該寺原為唐太傅陳邕的府第，因規模過於宏大，遭人告發，禍將及身。時其女急中生智，削髮為尼，勸父獻宅為寺，始倖免於難。

此寺初名延福禪寺，明．天啓年間（1621～1627）改稱今名。現存建築為清．光緒年間（1875～1908）所重修。寺宇寬曠雄偉，有天王殿、大雄寶殿、淨業堂、藏經殿等。天王殿內供奉彌勒及四大天王等像。大雄寶殿內奉金身坐佛三尊，殿右掛一大銅鐘，鑄於元．延祐年間（1314～1320）。藏經殿收藏三藏經論及血書《華嚴經》等珍貴文物。玉佛殿中龕內有玉佛一尊，以純白大理石雕成，係一緬甸華僑於清．光緒三十年（1904）所捐獻。淨業堂原稱石佛閣，堂中有天然巨石雕成的彌陀佛像，為唐代大型造像。

㈡**位於山西五臺縣臺懷鎮南**：創建於元．元貞二年（1296），明．嘉靖二十年（1541）重建，清代增修，並合併祐國寺、極樂寺、善德堂三寺，改稱今名。全寺依山勢建造。現存殿堂樓閣三百餘間，形式結構各具特色。主殿

爲大雄寶殿，內塑釋迦及二大弟子、脇侍菩薩、石雕漢白玉送子觀音。兩側有明代塑像十八羅漢，爲五臺山羅漢像中之佳品；牆上壁間繪有佛傳故事，係明代作品。

南台寺

南嶽佛教五大叢林之一。位於湖南中部衡山擲鉢峯下，福嚴寺附近。係海印於南朝梁・天監年間（502～519）所創建。唐・天寶年間（742～756），禪宗八祖希遷（號石頭和尚）至此闢道場，來學者衆，影響深遠，本寺後遂成爲曹洞、雲門、法眼三宗的祖庭。至明代，本寺嘗一度淪爲荒址。明孝宗弘治年間（1488～1505），苦行僧無礙自信陽來此，見寺荒廢不堪，乃決心修復。清代乾隆、嘉慶年間（1736～1820）寺僧分移寺產於南嶽廟的西廊，建私庵，稱「老南台寺」，原寺遂廢。清末，淡雲、妙見師徒苦心籌措，又重新修建，略具叢林規模。

現存建築爲清・光緒二十八年至三十二年間（1902～1906）重建。有關帝殿、大雄寶殿、禪堂、齋堂、祖堂、說法堂、方丈室等。

南華寺

我國古刹之一，位於廣東省韶關市南二十二公里處。古稱寶林寺。又稱南華古寺。梁武帝天監元年（502），天竺僧智藥路過此地，見山水迴合、峯巒奇秀，謂此地宛如西天寶林山，當於此建立寺刹。後蒙准予創建，並獲賜號寶林寺。唐・儀鳳年間（676～678），六祖慧能入寺，大揚南頓宗風，並增修擴建堂宇。其後，勅名中興寺、法泉寺。宋・開寶三年（970），蒙太祖賜號南華寺。其後，漸趨衰頹。明・萬曆二十八年（1600），憨山德清應請入山，大舉復興。至清代，又加以增修崇飾。現寺內有大殿、僧舍、經樓、靈照塔等古建築，存有大量珍貴文物，其中以唐代千佛袈裟、六祖眞身像、聖旨、北宋木雕羅漢等最爲著名。

〔參考資料〕《六祖大師法寶壇經》；《宋高僧傳》卷八；《景德傳燈錄》卷五；《傳法正宗記》卷六。

南禪寺❶

位於山西五臺縣城西南二十二公里李家莊西側。創建年代不詳，依大殿平樑下所存墨書題記的記載，唐・建中三年（782）曾經重建。寺院採四合院式建築、灰瓦紅牆、寶瓶殿角。寺內現存殿宇除大殿爲唐代原物外，餘皆爲後代所建。

大殿俗稱長壽大殿，平面廣深各三間，單檐歇山式屋頂，爲我國現存最古的唐代木構建築。殿內有佛壇，寬八點四公尺，高七十公分，壇上布滿唐代彩塑，形體、衣飾、手法與敦煌唐代塑像如出一轍。主尊釋迦牟尼結跏趺坐於束腰須彌座上。兩側及前面有弟子、菩薩、天王等三十七尊。

南禪寺❷

日本臨濟宗南禪寺派本山。位於京都市左京區南禪寺町。山號瑞龍山。正應四年（1291），龜山上皇改其離宮爲寺，稱南禪寺，迎請無關普門爲開山。其後，諸堂、子院逐漸興建完成。應安二年（1369），與延曆寺屢有紛爭，山門遭受破壞。至德三年（1386），足利義滿制定京都、鎌倉五山十刹之位次，列此寺爲天下第一、五山之上。其後，堂舍多次遭受焚毀，幸獲歷代朝廷與幕府的保護，而得以復興。歷代住持多爲碩德，如一山一寧、夢窗疎石、虎關師鍊、竺仙梵僊等。境內有南禪院、天授庵、歸雲庵、金地院、聽松院等別院。寺寶有龜山天皇宸翰《禪林御起願文案》一卷、絹本著色大明國師像、絹本著色釋迦十六善神像等。

◉**附：〈南禪寺派〉**（摘譯自《望月佛教大辭典》）

南禪寺派，日本臨濟宗十四支派之一。派祖爲大明國師無關玄悟（普門），因以京都南

禪寺爲本山，故有此稱。

普門初謁圓爾辨圓，機語投契，不久入宋，參荊叟如珏於會稽，又見斷橋妙倫於淨慈寺。如是周遊扣諸老之門達十二載。返日本之後，於東福寺謁辨圓，弘安四年（1281）任該寺第三世住職。正應四年（1291）奉龜山上皇之勅令，降服龍山離宮之邪怪，因之，上皇捨宮爲寺賜住。此即本派之起源。

門下有規菴祖圓、道山玄晟、玉山玄提、鉤叟玄江、金光竺翁、巖寶明投等人。其中，祖圓初參無學祖元，後隨侍普門，並於普門示寂後奉勅承襲第二世之法席，住山三十二年，大興寺門。本派之基礎雖由普門及祖圓所構築，但在永仁七年（1299）龜山上皇下勅，令選拔器宇卓拔、才智兼全者爲住持。此後付法傳位即不依師資相承，而改爲挑選諸山之英匠碩德任其職。因此，歷世能放異彩者頗多。明治九年（1876）九月，臨濟宗諸派分立之際，獨立爲臨濟宗南禪寺派，別置管長。明治三十六年七月分立方廣寺派，四十一年九月分立向嶽寺派。在本山及美濃（岐阜縣）永保寺、肥前（佐賀縣）圓通寺設置專門道場，且聯合臨濟、黃檗宗各派經營紫野中學校，培育派內子弟。

〔參考資料〕《天下南禪寺記》；《南禪寺誌稿》；櫻井景雄《南禪寺史》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

南三北七

南三北七是隋代智者大師總結當時各家對於佛教所有教判之說的總稱。中土判教的起源，凡有兩方面：其一，佛教傳來，到南北朝時代的二、三百年間，三藏經典已大致譯出。這些教典，在印度出現的時地和因緣各異，而且隸屬的部派有別，因而所顯的義理互有出入，有空性相等許多學說同時分存並立。此土的學者更從而鑽研探討乃至解釋闡明又不一其說，遂愈形其異解紛歧。然而佛教的教義，是在多樣之中有它的統一的理體，而學者爬羅剔抉，又可把這些紛歧的教義加以整理，分別歸納作幾個範疇，更把它有秩序地配列，統一在體系的組織之下，於是形成一個佛教大一統的構圖。這是教相判釋發生原因的一面。

其二，由於這時教典略備，學者鑽研探討，各有所崇，思想的體系逐漸成熟，因而逐漸呈現宗派的雛形，像毗曇師、成實師、涅槃師、地論師、攝論師等相繼而出。他們把釋迦如來一代的教法，依一家的義旨，或者加以時間的配列，或者就教理的淺深加以組織，來剖判解釋，以闡明各家在整個佛教當中所占的地位和價值。這是教相判釋發生原因的又一面。

給予教相判釋以重大啓發的，乃是中天竺曇無讖在北涼譯出《大般涅槃經》。《涅槃經》卷五以梵語《悉曇章》（成就吉祥章）的字本摩多（母韻）、體文（子韻）爲半字，用它比喩聲聞乘經；以《毗伽羅論》（聲明記論）義理皆足成字爲滿字，用它比喩大乘經典。又卷十四用從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，比喩從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃。一方面表示了整個佛教的教義有它的體系，一方面也表示了教義有高下深淺，這可以說是樹立了教相判釋的典型。所以最先由《涅槃經》的啓發而從事教相判釋的，至少也可從現存文獻上說是涅槃師，特別是道場慧觀。慧觀是廬山慧遠的弟子，後來師事鳩摩羅什，是劉宋時代有名的佛教學者，著有《辯宗論》、《論頓悟漸悟義》等書。《涅槃經》在北方譯出，後來却在南方盛行，而南本《涅槃》的修訂，慧觀亦預其列，所以慧觀的思想是深受《涅槃》的影響的。據隋·吉藏《三論玄義》說：慧觀立二教五時的教判，把釋迦如來一代的教法大別作頓教、漸教二種，以《華嚴經》爲頓教，以從鹿苑到鵠林所說諸經爲漸教。於漸教更開爲五時：以說三乘行果不同諸經爲第一時三乘別教，以《般若經》通化三機爲第二時三乘通教，以《維摩》、《思益》等

經爲第三時抑揚教（讚揚菩薩、抑挫聲聞），以《法華經》爲第四時同歸教（會彼三乘，同歸一極），以《涅槃經》爲第五時常住教。一說慧觀於頓漸二教外立不定教成爲三教，這是由於《勝鬘經》（劉宋・求那跋陀羅譯）、《金光明經》（曇無讖譯）的譯出而有此看法。《勝鬘》、《金光明》不是頓、漸二教所攝而闡明佛性常住，所以叫它作不定教。其次蕭齊隱士劉虬在他所作〈無量義經序〉當中把釋迦如來一代的教法分作七階。然而據淨影慧遠的《大乘義章》說，劉虬也把一代教法大別作頓、漸二教，《華嚴》等經是頓教，其餘是漸教，漸教當中有五時七階。所謂五時是：⑴佛初成道爲提謂等說五戒十善人天教法，⑵佛成道後十二年中說三乘差別教法，⑶佛成道後三十年中說《般若》、《維摩》、《思益》等經三乘教法，⑷佛成道四十年後於八年中說《法華經》辨明一乘教法，⑸佛臨滅度一日一夜說《涅槃經》，闡明一切衆生悉有佛性、法身常住的教法。所謂七階，是在第二時中更分三階爲拘鄰等演說四諦授聲聞乘，爲中根演十二因緣授緣覺乘，爲上根說六波羅蜜授以大乘，和其餘四時合成七階。

教相判釋在慧觀、劉虬之後，一時稱盛。大成天台宗的智顗，在他所說的《法華玄義》當中，網羅這一時代的教判，便概括作「南三北七」。南北之分，據荊溪湛然說：「南謂南朝，即京江（揚子江）之南；北謂北朝，河北也。」一般作江南三家、江北七家。南地諸師之說側重佛說法的形式，主要把一代教法加以時間的配列，而以教理的組織輔之。北地諸師之說側重佛說法的內容，主要把一代教法就教理的淺深加以組織，其中也有參合時間的配列的。

南北諸師的判教互有出入，然而智顗說它們有一個共同的基礎，就是都用頓、漸、不定三種教相。他說：「南北地通用三種教相：㈠頓，㈡漸，㈢不定。華嚴爲化菩薩，如日照高山，名爲頓教。三藏爲化小乘，先教半字，故名有相教；十二年後爲大乘人說五時般若乃至常住，名無相教；此等俱爲漸教也。別有一經非頓漸攝而明佛性常住，勝鬘、金光明等是也，此名偏方不定教。此之三意通途共用也。」吉藏《大乘玄論》也說：「常途諸師，頓、漸、無方三種判教。」實際南三以頓、漸、不定爲通相，北七則以頓、漸、圓爲通相。茲略述如次：

⑴江南三家：在頓、漸、不定三種教相當中，關於頓教及不定教的判釋，江南三家大致相同，他們的分別在漸教。

①三時教說：虎丘山岌師在漸教內更開作有相教、無相教、常住教三時。依他說，佛在《華嚴經》以後十二年間所說，闡明見有得道的法門，叫做有相教；十二年以後到《法華經》，闡明見空得道的法門，叫做無相教；最後在《涅槃經》的會上闡明一切衆生悉有佛性，如來常住無有變易，是爲常住教。岌師不見於僧傳，事蹟不詳。

②四時教說：宗愛在漸教內更開作有相教、無相教、同歸教、常住教四時。在岌師所判無相教終末的《法華經》，說會三歸一，萬善悉向菩提，所以特別把它提出來，叫作同歸教。此說爲梁京莊嚴寺僧旻（梁・三大法師之一）所採用。宗愛也不見於僧傳。

③五時教說：齊・定林寺僧柔、惠次兩師，承道場慧觀之說，在漸教內更開作有相教、無相教、褒貶抑揚教、同歸教、常住教五時。《維摩》、《思益》等經，貶抑聲聞，褒揚菩薩，所以把它從無相教的終末提出來作爲褒貶抑揚教。此說爲開善寺智藏、光宅寺法雲（智藏、法雲是梁・三大法師中的兩位）所採用。

⑵江北七家：在江北七家中的特點，是開出了圓教。即北魏・慧光僧統承佛陀扇多之說，把一代教法大別作頓、漸、圓三教，並以《華嚴》爲圓教之初，爲後世賢首宗所祖述。

①五時教說：北地某師用劉虬說以《提謂波利經》爲人天教，又以《維摩》、《般若》兩經列爲無相教，其餘三時和南地相同。其實

就是於南地的四時教說加上人天教。

②半滿二教說：北魏．菩提留支說佛說法第十二年以前都是半字教即聲聞藏，十二年後都是滿字教即菩薩藏。如吉藏《勝鬘寶窟》說：「從菩提留支度後，大分佛教爲半滿兩宗，亦云聲聞、菩薩二藏。」

③四宗說：又慧光把一代教法分作四宗：(a)因緣宗，指說六因、四緣的《毗曇》；(b)假名宗，指說三假的《成實》；(c)誑相宗，指說凡所有相皆是虛妄的《大品經》及三論；(d)常宗，指說常住佛性本有湛然的《涅槃經》及《華嚴經》。《勝鬘寶窟》也說：「北土彰於五時，立四宗教，謂因緣、假名及眞、不眞。」法藏撰《華嚴經探玄記》說：「齊朝大衍法師（慧光的弟子大衍寺曇隱）等立四宗教：(一)因緣宗，謂即小乘薩婆多等部；(二)假名宗，謂成實論及經部等說；(三)不眞宗，謂諸部般若說即空理，明一切法不眞實等；(四)眞宗，謂華嚴、涅槃明法界眞理法性等故。」

④五宗說：有師在慧光的四宗內，更從常宗中把《華嚴經》提出，叫它作法界宗。此說是護身寺自軌所採用，淨影慧遠也採用它。

⑤六宗說：有師說《法華》、《大集》兩經，慧光的四宗未收，《法華》說諸佛法久後要當說眞實，可稱爲眞宗；《大集》說染淨俱融，法界圓普，可稱爲圓宗；其餘四宗同前。此說是耆闍寺法懍所依用，懍師也不見於僧傳。

⑥二種大乘教說：又北地禪師立二種大乘教：(a)有相大乘，(b)無相大乘。《華嚴》、《瓔珞》、《大品》等經，立十地位次，各說其功德行相，叫做有相；《楞伽》、《思益》等經，說眞理沒有位次，叫做無相。

⑦一音教說：北地禪師說佛用一音說法，然而衆生隨著不同的機類而獲得不同的理解。如《大乘義章》等說一音教是菩提流支所立。

依智顗《四教義》卷一：南三以成實師爲重點，北七以地論師爲重點。這是有相當見地的。如南地諸師中僧柔、慧次及梁．三大法師都是有名的成實師；岌師及宗愛，依《法華玄義》所說，似乎也是成實師。北地諸師中菩提流支是《十地論》譯者之一，慧光是地論師的先行者而他的四宗說是北七當中最足重視的，五宗、六宗所據的《四教義》也是地論師所說。

智顗在《法華玄義》當中縱橫難破南三北七十家之說，但他的化儀四教（頓、漸、祕密、不定）實淵源於南地諸師之說，他的化法四教（藏、通、別、圓）也是基於北地諸師之說而發展的，所以他的教判可以說是集南三北七之大成。（黃懺華）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第八講（摘錄）

智顗判教的基本說法，見於他的晚年著作《法華玄義》的第九、第十兩卷，即屬於五重解釋的最後一重，從「教相」上分析，提出了一家的判教看法。此外，他從玉泉回到天臺臨寂之前的兩年，還應隋煬帝的請求，註釋了《維摩經》，此註仍用註《法華經》的方式，分爲《玄疏》和《文疏》。在《玄疏》的十卷裏也講到了判教問題。後來有人把判教部分單獨抽出，改題爲《四教義》（四卷）另行。此外，還有《四悉檀義》、《三觀義》相合構成一個體系的三書。從上面有關著作看，他在進行判教時，首先對過去各家的說法作了考察，把它們分爲十類，名曰「異解」，以區別於自己的看法。異解從地區上分，南方有三家，北方有七家，簡稱爲「南三北七」。

「南三」是在頓、漸、不定三類分別上形成的不同說法，都是對漸教的次第看法有異。第一家是虎丘岌師，認爲漸教有三種：

(1)釋迦成道以後的十二年中所說的「有相教」，講諸法實有。十二年是根據《十二遊經》的說法。經中簡略說明了十二年內所進行的教化事實，內容都屬於小乘，因此說它是「有相」。

(2)十二年以後，釋迦講大乘經，從《般若》

、《維摩》直到《法華》。此說根據即在《法華》，經中講到以前的佛說都屬於方便，只有《法華》才是究竟之說。這一類大乘經都偏重於講空、無自性，所以叫做「無相教」。

(3)佛的最後說法《涅槃經》。經內有明文，指出是在將要涅槃時所講。此經特點在於提出常、樂、我、淨的說法，一反以往之講無常、苦、無我、不淨，所以叫做「常住教」。以上是三教說。

第二家宗愛法師（行事不詳），據三教說在「無相教」與「常住教」之間，分出《法華》為「同歸教」，這樣，成了漸教的四教說。《法華》融攝了三乘的區別，會三乘為一乘，所以謂之同歸。梁代三大師中的莊嚴僧旻，也同於這一提法。

第三家是定林的柔、次二師，又在四教上加了一教，構成了漸教的五教說。即在「無相教」與「同歸教」之間，分出《維摩》、《思益》等經，作為《法華》會歸三乘的預備階段。諸經對二乘作了批判，對菩薩乘則加以讚揚，其中有褒有貶，有抑有揚，故謂之「抑揚教」。梁代三大師中的開善智藏、光宅法雲兩家也用此說。如上所述，南三的說法比較有系統，也比較簡單，實際上都是從三教之說發展而成。

「北七」比較複雜。

(1)最初南方的漸教五教說北傳後，北地師（人名不詳）作了一些改動。他們認為佛成道後，首先為提謂、波利二人說過「人天教」，所以在「有相教」之前應加上這一教；又認為《維摩》等經也講無相，可以包括於「無相教」之內，不必另立「抑揚教」。這樣一增一刪，就構成了北地師的「五教」說。

(2)地論師菩提流支另有一種看法，可稱之為「二教說」。他不講頓、漸、不定三類分法，也不講漸教的次第，而是根據《涅槃經》〈如來性品〉採取了二類分法。經中有個比喻，在小兒啓蒙識字時，先教半字，後教滿字，半字就是小乘教，滿字就是大乘教。以此為判教標準，則佛在十二年內講的都是半字教，其後都是滿字教。

(3)地論師佛陀扇多、慧光等，判佛教為四宗：開始為「因緣宗」，即小乘有部所講的各種毗曇，以四因六緣為其主要理論。其次「假名宗」，這是成實師講三假。第三「誑相宗」，此為《大品》、《三論》，講諸法為虛誑。第四「常宗」，此為《涅槃》、《華嚴》等經。地論師推崇《華嚴》，所以把它作為判教中最後的說法。

(4)護身（寺）自軌（也稱大乘師）在前四宗基礎上另提出了「五宗」說。認為《涅槃》與《華嚴》也可分開，《涅槃》叫做「常宗」，《華嚴》地位更高，應名「法界宗」。

(5)耆闍（寺）凜師（行事不詳）主張「六宗」，即在前五宗基礎上分出《法華》，以此經講「眞實」是最後說法，應獨立為「眞實宗」，他又認為《華嚴》、《大集》一類的經，講染淨圓融，應改稱為「圓宗」。

(6)是北方的禪師，認為只分「有相」、「無相」兩類就行了。《華嚴》、《般若》、《瓔珞》講修道時都有順序次第，如《華嚴》講十地，《般若》也講十地，《瓔珞》分四十二個層次等，各有一定範圍、一定的相可說，所以叫做「有相」。另外，如《楞伽》不講次第，而是講頓，可以叫做「無相教」。

(7)其他一些禪師認為，佛教並無各種區別，不過聽法的人理解上有差異，「一音異解」而已。因此他們的判教成為「一音教」。

以上是智顗在判教時先分析舊說舉出的「南三北七」。他接著予以批評，以為這些判教不能說全無根據，例如，南方的五時就是由《涅槃》中得到啓發的。《涅槃》〈聖行品〉（涼譯卷十四）經文中以牛乳五味作比喻：牛乳可以煉成酪，由酪而生酥、熟酥、醍醐，以此說明佛法也有五重層次：十二部經出修多羅，修多羅出方等，方等出般若，般若出涅槃達到最高的階段。此外，在〈如來性品〉（卷九）中還有半字、滿字的比喻。儘管如此，但他們

以頓、漸、不定等來判教，不論是內容或形式，與佛經出現的次第都有矛盾。比方說十二年內佛講的都是有相教，而《央掘魔羅經》是佛成道六年後說的，其中就已講無相教，不是有了例外嗎？再如，說小乘經是有相教，主要指四阿含，但是《長阿含》〈遊行經〉（性質類似《涅槃經》）中敍述佛的說法一直到晚年，怎能算是有相教呢？根據研究，智顗認爲「五時八教」的判釋才是合理的。

南山三觀

唐初終南山道宣開創四分律宗中所立的三種觀法：(1)性空觀，(2)相空觀，(3)唯識觀。這三種觀法，是基於南山宗把釋迦如來一代的教法區分作化制二教，其中化教又分作性空教、相空教、唯識圓教三種，這三種化教的觀法，即分爲性空觀、相空觀、唯識觀，後人稱此爲南山三觀。

(1)性空觀：將因緣所生世出世間一切諸法，藉剖析的方便，觀察它的自性本空，求人求法，了不可得，這叫作「析色明空」，破除對於人法本身的執著，叫它作性空觀，又作析空觀。

(2)相空觀：進而觀察因緣所生一切諸法，外相似有，實自空無，猶如空華水月，但衆生情執妄見種種差別之相，這叫作「當體即空」，叫它作相空觀。

(3)唯識觀：觀察一切外塵諸法，唯識所變，本來無實，這樣「識有非空，境無非有」，算是「性相圓融」，叫它作唯識觀。

道宣認爲佛教的教法，不出性空、相空、唯識三種，所以本此而立三觀，觀無不盡。如《四分律行事鈔》說：然理大要不出三種：一者，諸法性空無我，此理照心，名爲小乘。二者，諸法本相是空，唯情妄見，此理照用，屬小菩薩。（照心，照用的解釋，如《行事鈔資持記》說：「言照用者，二乘住寂，故但照心；菩薩涉事，故云照用」）三者，諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙，唯意緣知，是大菩薩佛果證行。又如《羯磨疏》說：「要而言之，不過三種：一者，小乘人行，觀事生滅，知無我人善惡等性；二小菩薩行，觀事是空，知無我人善惡等相；三大菩薩行，觀事是心意言分別。」《濟緣記》更加以解釋說：「初則見相如實，觀性本空；次則見相如幻，空華水月，當相即空，不待觀性；後則觀一切法唯心所受，心外無法。」

道宣的三觀，本於他的四分律學，而他的四分律學，受當時玄奘所弘闡唯識學說的影響很深，所以以唯識觀爲極致。（黃懺華）

南條文雄（1849～1927）

日本淨土眞宗大谷派佛教學者。美濃（岐阜縣）人，原爲誓運寺英順之子，後爲憶念寺南條神興所收養。明治元年（1868）就學於高倉學寮，研習英語與漢學。明治九年，與笠原研壽同被派赴英國牛津大學留學，從穆勒（Max Müller）學梵語及佛學。明治十七年返國，後擔任東京大學、文科大學講師，講授梵語，爲日本大學教授梵語之始。其後，被遴選爲帝國學士院會員，並任大谷大學校長。昭和二年逝世，享年七十九。

氏嘗至印度，巡禮菩提伽耶等佛教聖蹟，歸途特至我國五台山參訪。又嘗應楊仁山之請，搜求流散於日本的中國佛經，供金陵刻經處刊行。主要著作有《英譯大明三藏（北藏）聖教目錄》（Nanjo Catalogue，通稱爲《南條目錄》）、《英譯十二種綱要》、梵漢對照《新譯法華經》、《佛說無量壽經梵文和譯》、《佛說阿彌陀經梵文和譯》、《碩果詩草》、《懷舊錄》等；又與穆勒合作英譯梵語《大無量壽經》、《金剛般若經》、《阿彌陀經》等。

南普陀寺

閩南著名古剎。位於福建廈門五老峯下，始建於唐。初名普照寺，五代時釋清浩改建，稱泗洲院。宋・治平年間（1064～1067）重建

，復稱普照寺，明末毀於兵火。清・康熙年間（1662～1722），靖海將軍施琅重建，因寺以奉祀觀音為主，又在佛教四大名山之一浙江普陀山之南，故稱南普陀寺。

此寺之主要建築有前殿、大雄寶殿、大悲殿、藏經閣等。大雄寶殿供奉三世佛、千手千眼觀音以及阿難、迦葉等像。大殿牆上，繪有山水花鳥，以及釋迦牟尼佛的誕生圖。大悲殿，爲八角亭式的建築，三重飛檐，彩繪裝飾，殿內奉祀觀音菩薩。

此外，寺內保存許多碑記刻石，如明・萬曆二十九年（1601）陳第、沈有容題名石刻，清乾隆御製碑等。民國十四年（1925），此寺曾興辦閩南佛學院。民國十六年，太虛曾任此寺住持，並兼任佛學院長。

南朝佛教

南朝佛教，包括從宋武帝永初元年（420）到陳後主禎明二年（588）中國南北分裂時期，在南方宋、齊、梁、陳四個朝代的佛教。

南朝各代對於佛教的態度，大略與東晉相同，統治階級及一般文人學士也大都崇信佛教。劉宋諸帝中，文帝（424～453）最重視佛教。他聽到侍中何尚之等告以佛化有助於政教之說，即致意佛經，後來常和慧嚴、慧觀等論究佛理。又先後令道猷、法瑗等申述道生的頓悟義。孝武帝（454～464）也崇信佛教，嘗造藥王、新安兩寺。先後令道猷、法瑤住新安，「使頓漸二悟義各有宗」，並往新安聽講。孝武帝還信任僧人慧琳，使他參與政事，世人稱爲「黑衣宰相」。

蕭齊帝室也崇信佛教，就中武帝（483～494）子竟陵文宣王蕭子良（460～494），從事佛教教理講論，著有《淨住子淨行法門》、《維摩義略》等。其平生所著宣揚佛教的文字，梁時集爲十六帙，一一六卷。並撰製經唄新聲等。當時荊州名士劉虬（437～495），精研佛理，曾述道生的頓悟成佛等義。又撰有《注法華經》、《注無量義經》，並對佛教立頓漸二教五時七階的教判。子良曾作書招請他，共同講論法義。

南朝佛教到梁武帝（502～549）時達到全盛。武帝起初崇奉道教，即位的第三年（504）四月八日，率僧俗二萬人，在重雲殿重閣，親製文發願，捨道歸佛，對佛教表示信仰。建有愛敬、光宅、開善、同泰等諸大寺。所造佛像，有光宅寺的丈八彌陀銅像，愛敬寺的丈八旃檀像、銅像，同泰寺的十方佛銀像等。所舉辦的齋會，有水陸大齋、盂蘭盆齋等。又以僧旻等爲家僧。還在四部（即比丘等四衆）無遮大會中四次捨身同泰寺爲寺奴，由羣臣以一億萬錢奉贖回宮，這樣充實了寺院的經濟。

武帝還著有《大涅槃》、《大品》、《淨名》、《大集》諸經的疏記及問答等數百卷。在重雲殿、同泰寺講說《涅槃》、《般若》。又命僧旻等編纂《衆經要鈔》八十八卷，智藏纂集衆經義理爲《義林》八十卷，寶唱抄撮經律中殊勝因緣爲《經律異相》五十五卷，纂集佛教傳來後僧俗敍述佛理的著作爲《續法門論》七十餘卷。

武帝並重視譯事，天監二年（503）命扶南沙門曼陀羅（仙）、僧伽婆羅共同譯經。著名的譯師眞諦從扶南應武帝的邀請而東來。他特別尊敬禪師寶誌。任《十誦》名家法超爲都邑僧正，並欲自爲白衣僧正。又以律部繁廣，命法超撰《出要律儀》十四卷，分發境內，通令照行。此外，武帝極力倡導《涅槃》等大乘經的斷禁肉食，影響及於後世者很大，改變了漢代以來僧徒食三淨肉的習慣。他並作有〈斷酒肉文〉四首，嚴令僧徒遵守。

由於武帝篤好佛教，他的長子昭明太子蕭統、第三子簡文帝（550～551）、第七子元帝（552～554），也都好佛。但在這方面滋生的流弊，亦不一而足。不久即有侯景的事變，寺塔被毀，僧徒被殺，建康佛教頓告衰微。

此後陳代諸帝由於政治上的需要，仍多少效法梁武帝的成規。建康舊有七百餘寺，因侯景事變受到嚴重的破壞，到了陳代，多數修

復。武帝（557～559）曾設四部無遮大會，到大莊嚴寺捨身，由羣臣表請還宮。他對於文學，據說曾「廣流大品，尤敦三論」。嗣位後的文帝（560～565），任寶瓊為京邑大僧正，也在太極殿設無遮大會並捨身，招集僧衆舉行《法華》、《金光明》、《大通方廣》、《虛空藏》等懺，並別製《願辭》自稱菩薩戒弟子。宣帝（569～582）命國內初受戒的沙門一齊習律五年。後主（583～588）也在太極殿設無遮大會捨身大赦。

南朝各代寺院、僧尼之數甚多。據傳，宋代有寺院一九一三所，僧尼三萬六千人。齊代有寺院二〇一五所，僧尼三萬二千五百人。梁代有寺院二八四六所，僧尼八萬二千七百餘人。後梁有寺院一〇八所，僧尼三千二百人。陳代有寺院一二三二所，僧尼三萬二千人。

南朝歷代的佛典翻譯，相繼不絕。這在劉宋的前半期，已相當發達；到了齊、梁二代，佛教雖更隆盛，而譯事反有遜色；進入梁末陳初，由於眞諦的偉績，發展了南朝的譯業。宋代從西土東來的譯人，有罽賓的佛陀什、曇摩蜜多、求那跋摩，西域的畺良耶舍、伊葉波羅，印度的僧伽跋摩、求那跋陀羅等。中土的譯人，有西涼的智嚴，涼州的寶雲、沮渠京聲，幽州黃龍的曇無竭（法勇）等。其中佛陀什於景平元年（423）七月來到建康，應道生、慧嚴諸僧之請，在龍光寺譯出彌沙塞部的《五分律》三十卷。至此完成了漢地流行的四部廣律《十誦》、《四分》、《僧祇》、《五分》的傳譯。

畺良耶舍於元嘉元年（424）到建康，在鍾山道林寺譯出《觀無量壽佛經》、《觀藥王藥上二菩薩經》各一卷。從而有利於淨土教的傳播。

求那跋摩（367～431）於元嘉八年（431）到建康，在祇洹寺譯出《菩薩善戒經》共三十品。為大乘戒法和瑜伽系學說傳於南方的開始。他並補譯了伊葉波羅傳譯未竟的《雜阿毗曇心論》後三卷，而完成全部十三卷。又有僧伽跋摩精於《雜阿毗曇心論》，於元嘉十年（433）到建康。既而師子國（今斯里蘭卡）比丘尼鐵薩羅等到建康，滿足十衆，慧果等乃共請僧伽跋摩為師，為尼衆受戒，同受者數百人。同年跋摩在長干寺重新翻譯《雜阿毗曇心論》，到十二年（435）譯完。為毗曇學和比丘尼戒的傳持作出了業績。

求那跋陀羅（394～468）於元嘉十二年來廣州，文帝迎請到建康，住在祇洹寺，既而譯出《雜阿含經》五十卷，又在丹陽郡譯出《勝鬘獅子吼一乘大方便經》、《楞伽阿跋多羅寶經》等。後來往荊州，又譯出《相續解脫地波羅蜜了義經》等，多數是弟子法勇傳語。他所譯《楞伽》、《勝鬘》均為後世所通行。

總計劉宋一代，中外譯師共二十二人，所譯出經、律、論及新舊失譯諸經共有四六五部，七一七卷。

其次，齊代外來的譯人有印度的曇摩伽陀耶舍、求那毗地，西域的摩訶乘、僧伽跋陀羅、達摩摩提等。其中有幾位是泛海而來的。如曇摩伽陀耶舍於建元三年（481）在廣州朝亭寺譯出《無量義經》一卷。僧伽跋陀羅於永明七年（489），在廣州竹林寺譯出南方所傳《善見律毗婆沙》十八卷。僧伽跋陀羅於譯出《善見律毗婆沙》之後，在七月十五僧自恣日，按照他以前諸律師的成法，在律藏上加記一點。那一年計算從上以來所下之點已有九七五點，即佛滅後已經九七五年，這就是所謂「衆聖點記」（見《出三藏記集》卷十一）。達摩摩提於永明八年（490）的建康的瓦官寺，譯出《妙法蓮華經》〈提婆達多品第十二〉（後來編入《妙法蓮華經》）等二部二卷。求那毗地於建元初（479）到建康，在毗耶離寺，譯出其師僧伽斯那抄集的《百喩經》二卷。蕭齊一代共二十四年，外來的譯師七人，譯出經、律共十二部三十三卷。

梁、陳二代的譯師，有曼陀羅、僧伽婆羅和眞諦等。曼陀羅於天監二年（503）和僧伽婆羅同譯出《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經

》、《法界體性無分別經》、《寶雲經》。僧伽婆羅從天監五年（506）起，在壽光殿、華林園、正觀寺、占雲館、扶南館五處傳譯，到十七年（518），譯出《孔雀王咒經》、《阿育王經》、《解脫道論》等十部。

到梁代末年，眞諦（499～569）從扶南帶回許多梵本經論，於大同十二年（546）來到南海，經二年（548）入建康，武帝安置他在寶雲殿，正想請他傳譯經論，遇到侯景的事變，沒能著筆。於是輾轉到了富春，才獲得傳譯的機會。他於梁代在富春、建康、豫章、新吳、始新、南康等地，先後譯出《無上依經》二卷、《十七地論》（即《瑜伽師地論本地分》五卷）等經論十一部二十四卷。後於陳代在豫章、臨川、晉安、梁安、廣州等地，又先後譯出《解節經》、《律二十二明了論》、《佛性論》、《攝大乘論》、《俱舍釋論》等經、律、論、集三十八部一一八卷，合計四十九部，一四二卷。眞諦在中土一共二十三年，正當梁末陳初，戰禍相續，流浪諸方，備嘗艱苦，他的譯典大率成於顚沛流離之間，而能留下許多重要典籍，實在是一位傑出的譯人。所譯無著的《攝大乘論》三卷和世親的《論釋》十五卷，對佛教義學的影響特大。從此南北攝論師輩出，從而開創了攝論學派。

梁代因對譯經的重視，還連帶編輯了三次衆經目錄：其一是《華林殿衆經目錄》，天監十四年（515）僧紹撰。其二是《衆經目錄》，天監十七年（518）寶唱撰。其三是《出三藏記集》，天監中（502～519）僧祐撰。就中只《僧祐錄》十五卷現存，成爲較古而且較爲完善的經錄。

在梁代外來譯師共有八人，譯出的經、律、論及傳記等，並新集失譯諸經，共四十六部二〇一卷。陳代外來譯師共有三人，譯出的經、律、論及集傳等四十部一三三卷。

南朝的佛教有許多義學沙門，分別就毗曇、成實、諸律、三論、涅槃、攝論等從事專研弘傳，而形成許多的學系，具備宗派的雛形。其最著的有以下幾種：

⑴**毗曇師**：這是專研並弘傳有部諸論的一派。所謂「毗曇」，原來包含迦旃延子的《八犍度論》和《毗婆沙論》等在內，但當時學者所弘傳，主要是法救的《雜阿毗曇心論》（簡稱《雜心論》）。這一時期的毗曇師，在宋代有法業、慧定、曇斌等，齊代有僧淵、僧慧、慧基等，梁代有道乘、僧韶、慧集、智藏等，陳代有慧弼等。其中梁．建康招提寺慧集（456～515）爲南朝最著名的毗曇學家。前此所研習的毗曇，多半是《雜心》，到了慧集，才於《雜心》之外廣究《八犍度》、《毗婆沙》等，所以唯毗曇一部，獨步當時，每一開講，學者都到千人，一代名僧僧旻、法雲也列席聽講，所撰《毗曇大義疏》十餘萬言行世。

⑵**成實師**：在宋代有僧導、僧威、道猛等，齊代有僧鍾、僧柔、慧次等，梁代有僧旻、法雲、智藏等，陳代有法偃、慧布等，皆敷揚《成實論》不絕。這一學派興起於齊，至梁而極盛，陳末才漸次衰微。原由列席羅什《成實》譯場的僧導和其同門僧嵩的傳播，分別成爲兩大系統。僧導初在關中著《成實》、三論的義疏等，後來在壽春（今安徽壽縣）立東山寺，講說經論。當時有名的成實師，要推道猛（411～475）。道猛本是西涼州人，少遊燕趙，後來在壽春（當時僧導在其地）精研《成實》，時稱獨步。宋．元嘉二十六年（449）到建康，先後在東安、興皇二寺開講《成實》。道猛的弟子有道慧（451～481），當道猛講《成實》時，張融反覆辯難，道慧代答，竟把張融折服。齊代名宿僧柔（431～494）、慧次（434～490），於永明七年（489）應蕭子良之請，在普弘寺輪講《成實》，並就論文刪繁存要，稱爲《略成實論》九卷。子良即寫百部流通，並令周顒作序。梁代的三大法師法雲（467～529）、僧旻（467～527）、智藏（458～522）早年也分別就僧柔、慧次受成實學，後來盛弘《成實》。

⑶**三論師**：三論學的興起，始於梁代的僧

朗。僧朗，遼東人，初入關內習學羅什、僧肇的教義，後到建康，住在鍾山草堂寺，遇周顒，授以此義，周顒因著《三宗論》。既而移住攝山棲霞寺，開講《華嚴》及三論，後人稱爲攝山大師。天監十一年（512）梁武帝遣僧懷、慧令等十人入山，諮受三論大義，內中只僧詮習學最有成就。僧詮後住攝山止觀寺，盛弘三論，稱爲新說，而以其前者爲關河舊說。其門下有興皇寺法朗、長干寺智辯、禪衆寺慧勇、棲霞寺慧布四人，都長於三論。但繼承僧詮的學統的是法朗。法朗（507～581），初從寶誌、象律師靖公等受禪、律、《成實》、《毗曇》，從僧詮受《智度》、三論、《華嚴》、《大品》等。陳・永定二年（558）應武帝請，入建康住興皇寺，自後二十餘年，繼續講四論及《華嚴》、《大品》等。嘗承僧詮所說，作《中論疏》（今不傳），其說散見於吉藏的著述中。弟子知名的有羅雲等二十五人，分布於長江上下乃至關中各地。後至隋代的嘉祥吉藏而形成宗派。

⑷**攝論師**：主要是傳習眞諦的攝論之學。眞諦的講譯，原以《攝大乘論》爲宗，講說之外，並撰述《九識義記》二卷、《解節經疏》四卷等，助成論義而成一家之言。其弟子中傳承其學的，有智（一作慧）愷、法泰、曹毗、道尼四人。智愷（518～568），擅長文學，曾和眞諦對翻《攝論》，筆受論文並作疏，七個月便成，共二十五卷。後對翻《俱舍》，亦十個月即了，論文及疏共八十三卷。曹毗是智愷的叔父，智愷帶他到南方，爲眞諦菩薩戒弟子，受攝論學。晚年住在江都，綜習前業，常講諸論，聽衆多半是知名之士。弟子有僧榮、法侃等。法泰是繼承眞諦《攝論》學統的。他先住在建康的定林寺，在梁代已經知名，後到廣州，入眞諦門，筆受文義，差不多二十年，並撰義記。道尼本住九江，曾聽智愷講《攝論》，並親受眞諦攝論之學，海內知名。後在隋・開皇十年（590），應請入長安敷講，以後南地不復有《攝論》的講主。

⑸**十誦律師**：東晉時，卑摩羅叉校改《十誦》後，曾在江陵的辛寺開講，《十誦》之學自此大興。宋、齊、梁間弘傳此學的有僧業、僧璩、曇斌、慧詢、慧猷、法穎、僧隱、超度、智稱、僧祐、法超、道禪、曇瑗、智文、道成等。其中僧業（367～441），從羅什受業，專習《十誦》，釐定戒本與廣律不同的譯語，羅什讚嘆爲後世的優波離。既而避地建康，和他的弟子慧光等相繼在吳中講說。慧詢亦從羅什受業，尤長於《十誦》、《僧祇》，後回到廣陵、建康弘講。慧猷住江陵辛寺，專修律典，深通《十誦》，講說不斷。南方的律學差不多局限於《十誦》一律，到齊、梁間由智稱弘揚，遂極一時之盛。智稱（430～501），世居京口，出家後，專修律部，尤精《十誦》。後在普弘寺開講《十誦》，並著有《十誦義記》八卷，盛行於齊、梁二代。僧祐（445～518）是南朝有名的律師，出家後，受業於律學名匠法穎，竭慮鑽求，精通律部。永明年中（483～493），奉命到吳中試簡五衆，並宣講《十誦》，更申受戒之法。著有《十誦義記》十卷。法超，是智稱的弟子，曾摘錄律部要文成《出要律儀》十四卷。曇瑗、智文有名於陳代。曇瑗著有《十誦疏》十卷、《戒本疏》、《羯磨疏》各二卷等。智文平生講《十誦》八十五遍，大小乘《戒心》、《羯磨》等二十餘遍，著有《律義疏》、《羯磨疏》、《菩薩戒疏》等。

⑹**涅槃師**：主要研習弘傳涼譯《大般涅槃經》。其先，法顯譯出六卷本《大般泥洹經》，說一闡提無有佛性。龍光道生（？～434）剖析認爲闡提也是含生之類，何得獨無佛性？但經本傳來未盡而已；於是唱「一闡提人皆得成佛」之說。爲舊學僧徒所擯斥。於是入吳中虎丘山，住龍光寺，又入廬山。後來涼譯《涅槃》傳到南方，經中果有闡提皆有佛性之說，證明其主張不虛。他說闡提成佛義外，還有頓悟（頓悟成佛）義，論文已佚。其後，龍光沙門寶林，祖述道生諸義，著《涅槃記》。弟子法

寶更繼其後，著《金剛後心論》等，涅槃之學漸盛。另外，涼譯《涅槃》傳到建康時，慧觀、慧嚴及謝靈運等曾依據法顯譯本加以修訂，成為南本《大般涅槃經》三十六卷。慧觀更立二教五時的教判，以《涅槃》為第五時常住教，也就是把它看成如來說法的歸結。又著《漸悟論》。同時羅什的弟子曇無成著《明漸論》。又謝靈運著《辨宗論》，主張頓悟。其餘的涅槃學者，宋代有慧靜，齊、梁二代有僧慧、寶亮及梁．三大法師等。慧靜著有《涅槃義記》，他的弟子法瑤，住吳興武康小山寺，主張漸悟。後應請入建康，和主張頓悟的道猷一同住在新安寺，著有《涅槃》、《法華》、《大品》、《勝鬘》等經及《百論》的疏釋。法瑤的後輩，有建康太昌寺僧宗，後來又受業於曇斌、曇濟，曇斌曾學於法瑤。僧宗為涅槃名師，講說將近百遍。其時寶亮（444～509），尤為齊、梁間重要的涅槃學者。他少年出家，師事義學名僧道明，又到建康，先後住中興寺、靈味寺，盛講經論，共講《涅槃經》八十四遍，其他經論多遍。天監八年（509）梁武帝命他撰《涅槃義疏》，他於是捃摭諸家的學說，總為七十一卷。寶亮的弟子，有僧遷、法雲，聽講者有智藏、僧旻，所以梁．三大法師也都是涅槃學者。就中智藏曾講《涅槃》，並著義疏。僧旻和智藏的弟子慧韶，於成都法席率聽衆諷誦《涅槃》。法雲的弟子寶海也奉武帝命論佛性義。此外，會稽嘉祥寺慧皎（497～554），著有《涅槃義疏》十卷。後梁荊州大僧正僧遷（？～573），講《涅槃》等十八部經各數十遍，並都著有義疏。陳代名僧寶瓊（504～584），講《涅槃》三十遍，著疏十七卷。

總起來說，南朝的佛教義學，在宋、齊二代，先是《涅槃》代《般若》而興，到梁代而極盛。同時三論漸見推行，和《成實》各立門戶。到了陳代，武帝、文帝、宣帝均推重三論，《成實》遂不復與三論抗衡。另有《華嚴》，從宋初的法業以後一直到梁代，幾乎無人研習，到梁代以後而漸盛，南地三論學者僧朗、僧詮、法朗等，大都兼習《華嚴》。由此南朝學派甚繁衍，而其間盛衰更迭，亦極多變化。

宋初，沙門慧琳，作〈白黑論〉（又名〈均善論〉），論儒佛的異同，而和佛理甚相違反，為衆僧所擯斥，但何承天却加激賞，把此論送給宗炳評判。宗炳覆書，破斥慧琳的異見，遂和承天往復辯難。他更作〈明佛論〉（又名〈神不滅論〉），唱導「精神不滅，人可成佛，心作萬有，諸法皆空」之說。承天作〈達性論〉反對說：「生必有死，形斃神散，猶春榮秋落，四時代換。」顏延之又作〈釋達性論〉，說「神理存沒，儻異於枯荄變謝。」如是往復論辯達三次。其主要爭點都是神滅、不滅義。到了齊末，又有范縝，作〈神滅論〉，說「形存則神存，形謝則神滅」；「形之於質，猶利之於刄」；「捨利無刄，捨刄無利，未聞刄沒而利存，豈容形亡而神在」。蕭琛、曹思文、沈約等和縝往復論難，力主神不滅。後來梁武帝即位，命當代碩學答覆范論，當時作答者六十五人，都迎合武帝的意旨，主張神不滅。這是南朝儒佛神滅不滅的論諍。

宋末，道士顧歡，以佛道二教互相非毀，於是作〈夷夏論〉以會通二教，但力持華戎之辯，意在抑佛而揚道。明僧紹作〈正二教論〉、謝鎮之作〈折夷夏論〉、朱昭之作〈難夷夏論〉，朱廣之作〈諮夷夏論〉、釋慧通作〈駁夷夏論〉、釋慧敏作〈戎華論〉加以駁斥。後來劉虬却以為道家的虛無與佛家的修空一揆（見〈無量義經序〉）；同時司徒中郎張融作〈門律〉，也以為道家與佛家並無二致，而以道為主，以示汝南周顒，顒覆書加以非難，說般若所觀法性與老子所說虛無其為寂然不動雖同，而其義旨却大有差別。也往復論辯了幾次。在這時期，還有道士托名張融，作〈三破論〉，醜詆佛教，說它入國破國，入家破家，入身破身，佛教「不施中國，本止西域」，依然不出〈夷夏論〉的範圍。劉勰又作〈滅惑論〉、僧順又作〈析三破論〉、玄光又作〈辯惑論〉來反駁。這是南朝佛教和外界的論諍。

南朝佛教一般偏尚玄談義理，所謂「江東佛法，弘重義門」（《續高僧傳》卷十七〈慧思傳〉）。又「佛化雖隆，多遊辯慧」（同上卷二十〈習禪篇〉）。在實修方面，只是宋初曾一度有盛傳禪法的風氣，其流行的區域爲建康、江陵及蜀郡。沙門以專習禪法知名的，有僧印、淨度、僧從、法成、慧覽、法期、道法、普恒。就中慧覽（？～464），即和北地著名的禪師玄高同以「寂觀」爲世所稱，後遊西域，從罽賓達摩比丘諮受禪要，回國後在蜀、建康以傳授禪法著名。宋末以後，禪法即衰，只齊、梁間，有寶誌（？～514）以修習禪業，受到梁武帝的崇敬，他圓寂後，令葬於鍾山獨龍阜，並在墓側立開善寺。後世稱爲誌公。世傳他作有〈十四科頌〉、〈十二時頌〉、〈大乘讚〉等，但以上內容似都不外乎唐以後的禪家思想。和寶誌同時有傅翕（？～569），義烏人，日間傭作，夜間修禪。梁武帝請他到建康，世稱爲傅大士，著有〈心王銘〉，載《傳燈錄》卷三十（一說後世的僞作）。

其次，這時傳戒持齋等佛事漸興，據傳「求那跋摩，於南林寺立戒壇，爲僧尼受戒，爲震旦戒壇之始。」在家菩薩戒的授受，這時也已經流行。此外還有誦經、設齋、禮懺、立寺、造像、轉讀（梵唄）、唱導（宣唱）等佛事活動。齊梁之間，還流行月六齋（六齋日）、八王齋、歲三長齋（三長齋月）等。

佛典翻譯文學到了這一時期，對於一般文學的影響更大，運用佛典的理趣、風格及故實入詩文的作家比前代亦更多。在詩的方面，宋代有謝靈運、顏延之，齊代有沈約、王融，梁代有武帝、昭明太子、簡文帝、阮孝緒，陳代有江總、徐陵等。特別是謝靈運，是一位傑出的佛教詩人，所作有〈佛影銘〉、〈祇洹像讚〉、〈無量壽頌〉、〈維摩詰經中十譬讚〉等。沙門智愷、智藏也是佛教詩人。在文的方面，宋代有宗炳、顏延之，齊代有明僧紹、周顒、沈約，梁代有江淹、劉勰，陳代有姚察、江總、徐陵等。這時期的佛教文學作品，多數是說理的論文，而尤以宗炳的〈明佛論〉、周顒的〈三宗論〉最爲世所稱。劉勰（後來出家，改名慧地）的文學造詣很深並長於佛理，當時京師寺塔及名僧的碑誌大都請他製作。

南朝佛教建築方面，各代帝室所造寺塔甚多，王臣達官及文人學士乃至民間淸信士女，也靡然從風，於是梵宮琳宇遍布江東，而以梁武帝所造爲最多，也最奢麗。特別是同泰寺，「樓閣殿台，房廊綺飾，凌雲九級，儷魏永寧。」其次，大愛敬寺，「經營彫麗，奄若天宮」。大智度寺，「殿堂宏敞，寶塔七層」。此外，皇基、光宅、開善也都是著名的大寺。

造像在南朝也很盛。宋武帝造有無量壽金像。明帝造有丈四金像及行像八部鬼神。此外，丈六、丈八銅像的製造甚多，小金像也多有鑄造，塑像、旃檀像更爲普遍，而以戴顒所造爲最精妙。齊武帝時，石匠雷卑造瑞石釋迦像，鐫琢極巧。蕭嶷、蕭子良並造像甚多。明帝也造有千軀金像。梁武帝造有光宅、愛敬、同泰諸寺的丈六彌陀銅像等，簡文帝也仿造印度祇園精舍的旃檀像，並造有高約一、二寸的千佛像。陳文帝造有等身檀像十二軀，金銅像百萬軀，宣帝造有金銅像等二萬軀。此外名僧及信衆所造，不勝枚舉。在這時期，外國的造像也輸入不少。齊代有扶南國所送金縷龍王像、白檀像等。梁代有從天竺請來的優塡王所造旃檀佛像及扶南國所送珊瑚佛像、旃檀瑞像，盤盤、丹丹兩國所送牙像，于闐所送玉佛等。

佛畫在南朝也很盛，著名的作品，宋代有陸探微的靈台寺瑾統像，陸綏的立釋迦像，顧寶光的天竺僧像，宗炳的惠持師像，袁倩的維摩詰變相圖。齊代有姚曇度的白馬寺寶台樣，毛惠秀的釋迦十弟子圖。梁代有蕭繹（元帝）的文殊像，張僧繇盧舍那佛像、行道天王像、維摩詰像，張差果的悉達太子納妃圖、靈嘉寺塔樣，張儒童的楞伽會圖、寶積經變相圖，聶松的支道林像，解倩的五天人樣、九子魔圖。這時期外國沙門中擅長佛畫的，有著名的譯人求那跋摩。他曾在始興靈鷲山寺的寶月殿北壁

上，繪出了羅云像及定光、儒童布髮之形。此外有吉底俱、摩羅菩提、迦佛陀等。南朝的佛畫作家，以張僧繇爲最。僧繇，吳人，以丹青馳譽於梁．天監中，武帝所建佛院寺塔，大都令他作畫。當時由郝騫等的西行和迦佛陀等的東來，曾把印度陰影法的新壁畫介紹到中土。僧繇所畫建康一乘寺的扁額，就是活用這種手法的新佛畫。又南朝限於天然地形環境，鑿窟造像之風遠不及北朝之盛，只攝山（棲霞山，在今南京東北約四十里）的斷崖上，有齊、梁間所開鑿的許多石窟、石佛，盛稱於世。（黃懺華）

〔參考資料〕 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；任繼愈編《中國佛教史》第三冊；鎌田茂雄著．關世謙譯《中國佛教通史》第三冊；常盤大定《支那佛教の研究》；道端良秀《中國佛教通史》；塚本善隆《中國中世佛教史論考》；橫超慧日《中國佛教の研究》。

南都六宗

指於日本奈良時代（710～784）興起的宗派總稱。南都指奈良時代的京城所在地平城京（又稱古京，即奈良）。六宗係指三論、成實、法相、俱舍、華嚴、律六宗。此六宗爲別於平安時代在京都（即平安京，又稱爲新京或北京）興起的天台、眞宗兩宗，故稱南都六宗，或稱古京六宗、南京六宗。當時僧侶常以哲學的方法，研究各宗教義，而且大多一人兼學二宗以上，因此一寺中各宗僧侶雜陳的情形屢見不鮮。在此種情形下的宗派，與其說是信仰集團，不如說是研究集團。其中，學習各宗教義的團體，稱爲學衆，置「學頭」一職爲其指導者。

⑴**法相宗**：由道昭（629～700）、玄昉（？～746）等相繼自唐朝傳回日本，此二人分別於元興寺、興福寺弘法，其法系至今仍傳於法隆寺。

⑵**俱舍宗**：爲法相宗的附屬宗派，在日本未獨立成一宗。

⑶**三論宗**：在推古朝（593～628）時傳入，由高麗僧慧灌自唐僧吉藏處學得再傳至日本。

⑷**成實宗**：與三論宗同時傳到日本，因此附屬於三論宗。

⑸**華嚴宗**：由道璿（702～760）傳入，後新羅僧審祥從唐僧法藏學華嚴，再至日本，傳法予良辨。

⑹**律宗**：亦由道璿初傳，其後鑑眞到日本（753），於東大寺設戒壇，以宏揚此宗。

〔參考資料〕 《續日本紀》卷二十三；《叡山大師傳》；《傳述一心戒文》卷中；《諸家教相同異集》；《八宗綱要》；《教時諍》；大野達之助《日本佛教思想史》。

南傳七論

南傳上座部佛教的七部論書，又稱巴利七論、上座部七論，即《法集論》、《分別論》、《界論》、《人施設論》、《論事》、《雙論》、《發趣論》。其中僅《發趣論》有中譯本，其他各書皆未漢譯。各書內容，略如下述：

⑴**《法集論》（Dhamma-saṅgaṇi）**：又稱《法聚論》、《法僧伽》。乃聚集、說明各部派經典中法數名目之書，可視爲阿毗曇論書之先驅，與《分別論》同爲阿毗曇論書之基礎。內容初列善法、不善法和無記法以下一二二門的論本母（abhidhamma-mātikā），及有漏法、無漏法以下四十二門的經本母（suttanta-mātikā）之法數名目。次將本文分爲四品：第一〈心生起品〉，說明三界及出世間之八十九心，和與此相應之心所法之生起，亦即說明一切法由心生起。第二〈色品〉，將一切色法分爲一法以至十一法，然後在前列舉其論母，再逐一廣加解說。第三〈總說品〉，分十五項列舉諸法，且依據一二二門論本母及四十二門經本母來說明諸法。第四〈義釋品〉，說明所列舉的論本母之法數名目。根據覺音之註書《義秀逸》之說，本品是舍利弗爲幫助一弟子了解前品（總說品）而說的，故與〈總說品〉不同。

⑵**《分別論》（Vibhaṅga-ppakaraṇa）**：略

稱《毗崩伽》（分別）。係由多方面分別解說一切法之書，內容由十八分別品組成，即蘊、處、界、諦、根、緣相、念處、正勤、神足、覺支、道、定、無量、學處、無礙解、智、小事及法心等分別品。在前十五品之中，每品各分經分別、論分別、問難三部份加以解說。後三品則每品各分本母和廣釋二部份加以解說。論述要點係依教理行果之順序，然內容以三學為基礎。

⑶**《界論》**（Dhātu-kathā 或 Dhātu-kathā-ppakaraṇa）：主要闡述蘊、處、界諸法之攝不攝及相應不相應之關係。內容共分十四品，首揭十四品之名目和五蘊、十二處、十八界等二十八種論母，次入十四品本文，包括攝類五品、相應類五品及攝、相應組合類四品，共七〇三條問答分別。

⑷**《人施設論》**（Puggala-paññatti）：此處的「人」（Puggala），非「人我」之意，而是指凡夫、聖人、因人、果人等人之意。故本書是依所斷煩惱、所修德目、賢聖階位、因人、果人等概念來分類解說人的論書。內容由論母、解說二部份組成。其中論母先列舉五施設（蘊、處、界、諦、根）的名目，次舉人施設所分類的一種人乃至十種人的名目。解說是本論的主要內容，共分十章，解說論母所列舉的名目，如：一種人五十種、二種人二十六種、三種人十七種、四種人二十九種、五種人十四種、六種人一種、七種人二種、八種人一種、九種人一種、十種人一種。但都僅下定義，並無詳細的解說。

⑸**《論事》**（Kathā-vatthu）：又稱《論事說》（Kathavatthu-ppakaraṇa）。雖列居七論中的第五部，但據說是論藏中最後期成立的論書，乃阿育王時代第三結集時，由目犍連子帝須（Moggaliputta-tissa）所編輯。內容以問答體的形式，闡明錫蘭大寺派所傳承的分別上座部教理，而將其他部派學說視為異端，加以批評駁斥，全部由二十三品二一七論組成。

⑹**《雙論》**（Yamaka）：內容係以雙對問答之方式闡明諸法相互之攝不攝、起滅等關係，共分十品，即根本、蘊、處、界、諦、行、隨眠、心、法、根等十雙論。各品又通立施設分、轉分、遍知分三分說明，其中，施設分列舉各品論述的法數；轉分，則深入探討各問題；遍知分，則界定各法遍知。但十品中，有三品結構特異，即第一、八品均未立轉分及遍知分，而第七品則分為隨增分、有隨眠分、斷分、遍知分、已斷分、生分、界分等七分。

⑺**《發趣論》**（Paṭṭhāna-ppakaraṇa）：又稱《發趣大論》（Patthana-maha-pakaraṇa），或簡稱《缽叉》（Paṭṭhāna）。乃七論中最大之論書，故稱大論。內容詳述「論本母」一二二門與二十四緣的關係，初分論母設置分（列舉二十四緣之名目）及緣分別分（釋論二十四緣），次述由二十四發趣組成的本文。所謂二十四發趣，先分為順發趣、逆發趣、順逆發趣、逆順發趣四大類，其後四大類再各自衍伸出三法發趣、二法發趣、二法三法發趣、三法二法發趣、三法三法發趣、二法二法發趣等六種，共二十四發趣。

以上七論，在研究部派佛教思想，尤其是分別上座部的教義時，是值得注意的。尤其，《論事》一書，站在分別上座部立場，對各部派之異執加以評破，在研究小乘思想史上，價值尤高。又，七論的註釋很多，如覺音之《義秀逸》、《除癡迷論》、《界論註》、《論事註》、《大發趣論註》（收於《五論注》）等。此外，藏外佛典《清淨道論》（Visuddhimagga，覺音造）一書，彙集七論義理之大要，且包含七論以後所展開的教理，故亦為南傳佛教中之重要論著。

〔參考資料〕 水野弘元《南方上座部論書解說》。

南傳佛教

又稱南方佛教、南傳上座部。指傳布於南亞的佛教。分布在南亞地區的佛教，可大別為四類：⑴流布於現在錫蘭、緬甸、泰國、柬埔

寨、寮國等國家的南方上座部佛教。(2)興起於越南，而與儒道二教混融的混成佛教。(3)過去在柬埔寨曾盛極一時的吉蔑民族所信奉的佛教。(4)爪哇、蘇門答臘、馬來半島等地所傳的南海佛教。

上列四類中，第三、四類現今僅存藝術的遺蹟。第二類屬中國佛教系統。第一類又稱爲巴利佛教，蓋此系統大部分均依據巴利語聖典。而所謂南方佛教，主要即指此系而言。

西元前三世紀，阿育王派遣其子摩哂陀長老將印度本土佛教輸入錫蘭島，此爲錫蘭佛教之開端。西元前一世紀，錫蘭佛教分裂爲大寺派與無畏山寺派。三世紀時，無畏山寺派又分出南寺派。其中，大寺派被視爲錫蘭佛教的正統。五世紀時，有覺音、達磨波羅等大註釋家。

在其他國家方面，西元四至五世紀以後，緬甸即有佛教傳入，然採納南方上座部佛教，則始於1058年阿耨樓陀王時代。西元十二世紀以後，泰國開始接受上座部佛教。1361年，錫蘭的僧伽領袖，被迎入泰國，爲泰王傳戒。至於柬埔寨、寮國之接納上座部佛教，則始自十四至十五世紀泰民族之征略後。

南方上座部之特質在於嚴守戒律，保持原始佛教傳統。在巴利文獻方面，除了完備的經律論三藏，還有數量極爲龐大的註釋書、複註、綱要書、史書、文法書、詩書等。

◉附：葉均〈南傳上座部佛教源流及其主要文獻略講〉（摘錄）

南傳（一稱南方）上座部，是指現在盛行於斯里蘭卡、緬甸、泰國、柬埔寨、老撾及我國雲南省傣族地區等的佛教。它是部派佛教中的一個派系。南傳，是從其源流及地理而說，因爲這個派系是由印度南傳到斯里蘭卡而後發展起來的。這一系的佛學，近代發展比較快，世界上已有許多國家的佛學者用各種文字翻譯和研究他們的典籍。

近代佛學者，爲了研究整個佛教學說的方便，按照語文分爲三大系，即漢語系、藏語系、巴利語系。南傳上座部屬於巴利語系，因爲他們的三藏典籍和許多重要的著作，都是用巴利語寫的。除了巴利語系有一部完整的三藏典籍和各種論著之外，其他北傳佛教的經籍，絕大部分都保存在我國的漢文和藏文的藏經裏。

另外一種分法，是所謂大乘和小乘。稱漢語系和藏語系中的大乘理論爲大乘，稱巴利語系的佛教及其他類似的佛教爲小乘。但巴利語系的佛教徒則自稱爲上座部，不接受小乘這樣的名稱，並且不承認大乘是佛說。原來上座部及其他一些舊部派的比丘們的理想，是遵照佛的弟子或聲聞的行徑，求證涅槃，使個人解脫。大約在西元一世紀左右形成一個佛教派別，宣稱要遵照菩薩的行徑，謀求一切衆生解脫，不求現世證阿羅漢，而求未來成佛。自稱能運載無量衆生從生死大河之此岸達到菩提涅槃之彼岸，故名大乘，而貶稱原始佛教和其他部派佛教爲小乘。在《島史》則稱大乘爲「戲論派」，《論事》稱爲「大空派」，大寺的僧衆稱他們爲「方等派」。從大乘和小乘這兩個名詞本身的概念來看，是包含著自褒貶他之意的。但現在的學術界，爲了研究佛學而沿用此名，則無褒貶之意，而是對歷史發生發展的事實而作客觀的分析。從歷史上看，過去大乘和小乘之間的互相對立、爭執、排斥的情況是存在而且相當激烈的。內部自相鬥爭的結果，促使佛教在印度的消亡！這個問題，佛陀生前就曾警告他的弟子說：「彼人不了悟，『我等將毀滅』！若彼等知此，則爭論自息。」（見《法句》第六頌）此頌是佛陀在祇陀林針對爭論比丘而說，其大意是：那些爭論不休的人完全不知道，我們將爲此爭論所困而走上毀滅之途！如果他們懂得這種危險性，就不會爭論了。現在各國佛教徒的情況已經有所變化，大多數佛教徒都認識到，雖然佛教各派的學術思想有所不同，但都是本著釋迦牟尼的言教而各自發展起的，所以大家都願意互相往來，講團結，講友誼。從這方面講，我們就不能不注意

，在彼此互相友好訪問之時，不宜採用「大乘」和「小乘」這樣可能引起誤會的言詞，爲了加强各國佛敎徒和人民的團結和相互尊重，應該稱他們爲上座部佛敎，這是他們一向自稱的正確的部派名稱。

㈠南傳上座部佛敎源流

下面講南傳上座部的源流。所有佛敎徒共同尊敬的教主釋迦牟尼，大約爲西元前六世紀的人，他的生滅年代有幾十種不同的說法，其確切的年代，無法肯定，這裏略擧幾種比較普通的傳說：

⑴依照南方上座部佛敎各國傳統的說法是：佛滅於西元前544或543年，在1956年，有許多國家擧行一次盛大的佛滅二千五百周年紀念活動，就是依據這種傳說的。所以這個佛滅年代的說法，現在已經實際爲世界許多國家所採用了。

⑵近代的學者，根據考證印度歷史上最偉大的阿育王年代，有的推論佛滅於西元前483年，有的說前480年，有的說前470年等等，未得一致。

⑶中國的「衆聖點記」說，據傳佛滅之後，比丘僧團在第一個雨季安居完畢，便在戒本末尾上點一點以記佛滅之年，到了蕭齊・永明七年（489），共得九七五點。據此，則佛滅於西元前486年。

釋迦牟尼本人，原是迦毗羅衛國的一位王子，二十九歲出家，三十五歲成道，說法四十五年，八十歲入滅。他所說教的地區，主要是在古印度恒河流域的中游一帶。他收了很多男女弟子，建立了比丘和比丘尼僧團。在他寂滅之後的第一年，便由他的上首弟子摩訶迦葉主持，召集了五百長老於摩揭陀國的首都王舍城，在阿闍世王的協助之下，誦集了佛陀生前所說的敎法。這次集會把當時誦出的敎法分爲毗奈耶（戒律）和達磨（法）兩大類（律藏和經藏）。達磨被編成五集，即《長部》、《中部》、《相應部》、《增支》及《小部》。這些經典和戒律編好之後，分別付托一些敎師傳授弟子，使其用口授的方式代代保存下去。佛敎史上稱這爲第一次「結集」。所謂「結集」，是合誦或會誦之意，就是佛的弟子們集合在一起，把佛陀所說而當時只有口頭傳誦並無文字記載的經典，進行一番會誦、審定，系統地把它確定下來。

佛滅之後，約一百年間，比丘僧團仍然按照佛陀所制訂的戒律過著原來最簡單的生活，基本上是以乞食爲主，把佛的敎義口授給弟子，弟子們輾轉相傳，向各地繼續宣揚四諦、八正道、五蘊、十二因緣等法，嚴持戒律，和合相處，不分派別。佛敎史上稱它爲「原始佛敎」時期，亦稱爲「早期佛敎」或「初期佛敎」。

在佛涅槃一百年後，當摩揭陀國迦羅阿輸迦（俗稱黑阿育）王在位時，僧團內部便發生了分裂。其主要原因是對於戒律的見解有分歧。據說當時以吠舍離爲根據地的東部比丘，實行了一些與原始敎規相違背的事，而西部（摩偸羅）的耶舍比丘對此加以反對，並且邀請東西方的七百位長老，在吠舍離擧行第二次結集，從人數說名爲「七百結集」，從地點說又名「吠舍離結集」。這次結集的結果宣布了雙方爭執的十點是違背戒律的，即所謂「十事非法」。而東部大多數的僧人卻不同意這種決議，因爲是這些有地位的上座長老們所決定，大家也無可奈何，只好另外集會一處，也用會誦的方法，另外訂正戒律，退出原來敎團的主體，自成一派，因爲他們人數多，就叫做「大衆部」。這樣，僧團就公開分裂成爲「大衆部」和「上座部」兩大派，各行其是。此後，佛敎僧團形成了更明顯的分裂，在四五百年間，分成十八部或二十部。佛敎史稱這個時期爲「部派佛敎」。

佛滅後二百多年，在印度史上最著名的阿育王統治時期，由於國王虔誠信仰佛敎，因此便有許多非佛敎徒，爲了分享這些布施而來參加僧團，其行爲放逸，則與佛敎的敎義相反。結果使那些行爲純潔而眞正信奉佛敎的比丘，

不願與這些行爲不正的人爲伍。據說在華氏城的王室寺院中，有七年沒有舉行過「布薩」和「自恣」等宗教儀式。阿育王聞知此事，大爲震驚，便邀請目犍連子帝須長老來首都華氏城，幫助淨化了僧團，並召集一千位長老，舉行第三次結集，會誦出比較完整的經律論主要成分。據說今日存在的上座部巴利語三藏，就是這次大會最後編定的。

這次大會，還曾作出另一項重要的決議，派遣傳教師到世界各國去傳播佛教。這些傳教團，都由一位著名傳教師及另外四位長老組成，不但可以傳播佛法，還可以建立新的比丘僧團。被派往僧訶羅（今斯里蘭卡）的使團，是由阿育王的兒子摩哂陀率領四位長老和一位沙彌，在提婆南毗耶·帝沙統治時期（西元前250～前210）到達該國的。他們傳教的工作進行得很順利，在不長的時間內，就使國王以及大臣和人民信仰佛教，建立了比丘僧團，創建塔寺，如著名的大寺等。以後，摩哂陀的妹妹僧伽密多也被派去斯里蘭卡，建立了比丘尼僧團，並從佛陀伽耶佛陀坐在樹下成道的那株菩提樹上折下一枝幼苗帶去栽在大寺園內，至今尚存，被視爲國寶之一。從此開始，斯里蘭卡才有佛教。

摩哂陀傳入斯里蘭卡的三藏經典，屬於分別說系的上座部，但當時仍以傳統的記誦方法流傳。因爲國內有時也發生內亂，使教團中的長老體會到，只依賴某些人用不可靠的生命對記誦的方法來保存經典，是一件冒險的事。由於這種考慮，使長老們於西元前一世紀，伐多伽摩尼·阿巴耶王時（西元前101～前77），在斯里蘭卡中部馬特列地區的阿盧寺，舉行一次重要的結集，由羅揭多主持，五百長老參加，誦出上座部的三藏和義疏，並決定把一向口口相傳的三藏經典第一次用巴利文字寫在貝葉上保存。這對後來上座部佛教長期流傳有著決定性的作用。斯里蘭卡的史學家評說：「保存印度早已失傳的巴利文上座部聖典，是僧訶羅民族對人類文化遺產最偉大的貢獻。」（《錫蘭簡明史》）上座部的史書中認爲這是第四次結集。北傳佛教記載，約在一世紀，迦膩色迦王時，在迦濕彌羅第四次結集，但南傳佛教史書無記載。

佛教傳入斯里蘭卡之後，建立了僧團，國王把自己的王家公園布施給比丘，改建成著名的大寺，爲比丘僧團的中心。在家佛教信徒，皈依佛法僧三寶，遵守五戒，禮拜佛塔和菩提樹以表示恭敬佛陀，大約在一世紀時，才開始以佛像作爲禮拜的對象。

直至西元前一世紀，比丘僧團都是承認大寺的權威。到了伐多伽摩尼·阿巴耶修建了一座宏大的無畏山寺，獻給大寺中的摩訶帝須，他便帶領五百徒衆脫離大寺去無畏山另立一派。這樣，斯里蘭卡的佛教史上便第一次分裂爲大寺與無畏山兩大派。（中略）到了摩訶舍那王建成祇陀林寺，獻給此派的古哄帝須，他們便以該寺爲中心而被稱爲祇陀林派。這樣，斯里蘭卡的僧團便分成了三派。僧團雖分爲三，但都是屬於上座部，他們主要的巴利文三藏經典是相同的。然而無畏山和祇陀林寺的長老們都各自著有解釋經典的註疏，對於經典某些章節的解釋，則與大寺僧人所作的註疏有些不同。後來，這些註疏的原作都不存在了，唯有大寺派的思想體系繼續流傳到現在，這和覺音有著密切聯繫。

覺音是南傳上座部巴利語系佛教的一位傑出的著述家，約爲五世紀前半時人，出生於北印度佛陀伽耶附近的婆羅門族，在佛陀伽耶一座僧訶羅人建造的寺院出家，於摩訶那摩王時（410～432）去僧訶羅首都阿努拉達補拉，住在大寺，專研巴利三藏和僧訶羅文的註疏，並用巴利文著述了很多書。原來古代僧伽羅僧人，曾用僧伽羅文寫了不少註疏，因爲其他上座部佛教流行的國家不懂僧伽羅文，所以這些註疏——主要是大寺的作品，「都被偉大的註釋家覺音以律藏和經藏中各種典籍的註疏形式譯成了巴利文」（《錫蘭簡明史》）。覺音依據大寺派的傳統思想理論，對巴利三藏聖典都寫

了重要的註釋，並寫了一部著名的《清淨道論》，系統地論述三藏和義疏的精要。他對南傳上座部佛教的長期流傳是有很大影響的。

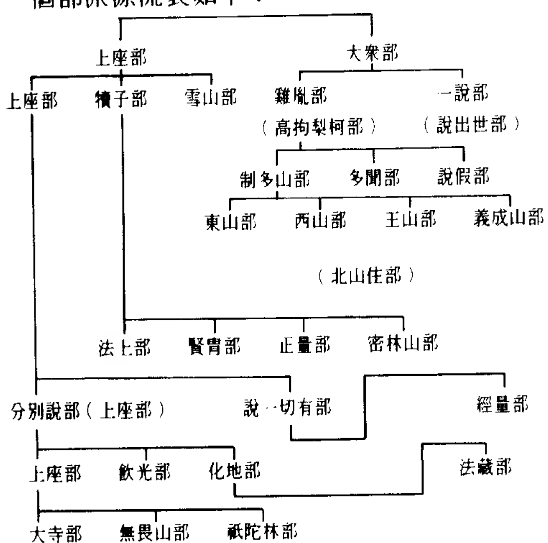
上座部佛教在斯里蘭卡盛行之後，同泰國和緬甸等盛行上座部佛教的國家有著密切的聯繫，教徒之間，互相往來，相互學習，相互補救。在斯里蘭卡的佛教興盛時期，把大寺派上座部的學說傳播到泰國、緬甸去，到了佛教衰落時期，又從泰國及緬甸把上座部佛教傳回來。例如：1361年，錫蘭僧王被當時的暹羅國王邀請前往其國建立僧團，他所成立的僧訶羅僧團於以後約二百年中，在暹羅起了非常重大的作用。1425年，有緬甸、暹羅和柬埔寨比丘前來錫蘭，學習經教，在迦羅利耶重新受戒。他們回國後，分別在本國仿照錫蘭僧團的形式，建立宗教組織。1476年，有一宗教使團從勃固來訪錫蘭，並有若干緬甸僧人在迦羅利耶受戒。他們回國以後，也建立了名叫僧訶羅僧團的宗教組織（見《錫蘭簡明史》）。在十一世紀和十二世紀，斯里蘭卡經常遭到外國侵略，佛教也跟著衰弱下去，十一世紀末，曾遣使緬甸，請緬甸僧人去錫蘭傳戒，重新建立僧團。到十八世紀時，錫蘭佛教的宗教形式已等於全部滅亡，塔寺盡成丘墟，連一位正式的比丘都沒有了，經典也沒有了，這是錫蘭佛教史上最淒涼的時期！直至1750年，才遣使暹羅請求派比丘來錫蘭傳戒，獲得暹羅國王的同情，派遣以優波離爲首的十名比丘佛教使節團，並抄寫了許多上座部的經典，於1753年到達錫蘭，當時便有以薩拉能格拉爲首的數百人從暹羅僧人受比丘戒，數年之後，便有比丘三千餘人。從此重建僧團，重修塔寺，佛教文化又漸漸地在山區裏重興起來，同時這也是目前斯里蘭卡暹羅派僧團的開始。1802年，摩訶格羅瓦・匿納唯曼羅帝須又從緬甸傳入比丘僧團，名爲阿曼羅波羅派。1865年，阿般格訶梵多・即陀沙婆再從緬甸傳來比丘僧團，名爲藍曼匿派。目前斯里蘭卡雖有三大派僧團，但他們的根本教理並無差別，都是南傳上座部佛教。泰國和緬甸等國的僧團也是這樣。

錫蘭的南傳上座部佛教和中國的佛教文化交流，很早就有一種特殊關係：約在410年，我國的法顯訪問了師子國，在無畏山住了兩年，他的遊記裏描繪了當時錫蘭的首都、民情和佛教的盛況，爲後人提供了非常寶貴的歷史資料，也爲錫蘭的歷史和佛教增了光，很受錫蘭人民崇敬。約在434年，有師子國鐵索羅等兩批比丘尼先後到達中國當時南方宋都建康（南京），爲慧果等三百餘人授比丘尼戒，在中國建立比丘尼僧團。中國比丘尼於二衆中受戒，是從慧果開始的。比丘尼僧團在錫蘭傳承了一千多年，約在十一世紀而絕跡，此後，南傳上座部盛行的國家，至今仍未恢復起合格的比丘尼僧團。覺音於五世紀前期在錫蘭用巴利文寫的《善見律毗婆沙》，約在五世紀後期，便傳入中國，並被譯爲漢文流通。當時在中國流傳「衆聖點記」的佛滅年代說，也是隨著這部書傳進來的。

前面說過，南傳上座部佛教已有四次重要的結集，但據各種史書記載，還有不少次要的結集，不斷地修訂他們的經典。此外，另有兩次很重要的結集。據緬甸的說法，1871年，敏東（或曼同）國王（1853～1878）在曼德勒召開上座部佛教第五次結集，有二千四百人參加，用三年多時間重新校對巴利文大藏經。同時建立了一片塔林，叫古道陀石經院（一說庫托道藏經塔庫），每座塔裏有一塊石碑，每塊石碑上刻篇佛經，把這次新校對的巴利文大藏經，全部刻在七二〇座石經塔上，使佛典得到長期保存。1954至1956年，緬甸政府在首都仰光舉行一次上座部佛教史上規模最大的第六次結集，出席者有緬甸、泰國、斯里蘭卡、柬埔寨、老撾、印度、巴基斯坦等國的長老比丘二千五百人，根據各國的各種版本，對巴利語的經、律、論三藏典籍，進行了一次非常嚴密的校勘，並且決定把這次校勘的典籍全部陸續地刊印出來，作爲現代世界上最有權威的巴利語大藏經新版本。這是南傳上座部佛教各國僧團在

現代史上一次通力合作的重大成果。

根據《二千五百年的佛教》第六章所附的一個部派源流表如下：



因爲各部派的傳說不同，所以對部派的源流解說也有不同。這裏只是略講南傳上座部的源流。按照這個表來看，南傳上座部的源流是清楚的。佛教最初被分裂成爲上座部和大衆部，後來，由於上座部對佛說採取「分別說」的態度（以爲對佛說和解釋佛說要有分別地看待），亦被稱爲「分別說部」。這種說法，在阿育王時即已盛行。據說阿育王曾問諸比丘：大德，佛法云何？答言：佛分別說也。諸比丘如是說已，王更問大德帝須：佛分別說不？答言：如是大王（《善見律毗婆沙》卷二）。阿育王即根據此說以淨化僧團，並由帝須在分別說者中選擇一千人，舉行第三次結集。由摩哂陀傳入師子國的佛教，就是這一系的學說。所以南傳上座部也自稱爲「分別說上座」。這一系的佛教南傳之後，始終是以大寺爲正統。現在所說的南傳上座部佛教，實際就是以大寺爲正統的佛教。

上座部信徒和其他部派比較，是保守的一派。傳入斯里蘭卡以後，仍稱爲上座部，到了分有大寺、無畏山及祇陀林三大派之後，而大寺派仍然代表保守的上座部，並逐漸地傳播於東南亞各處。所謂「保守」，是指他們對於教義的解釋和戒律的行持方面的態度而說。在學說方面保持他們的純潔性，不輕易接受其他部派的理論，在戒律方面則不容許寺院僧規有鬆弛現象，甚至連細節戒條都要嚴格遵守。例如：在無畏山，雖然他們的基本教義也是上座部的，但在思想上就比較開放，像犢子等部派學者可以在那裏居住和講學，大乘的學者也可以在那裏居住和傳教。而大寺則不然，始終是堅持不合作態度。當然，南傳佛教不一定就是原始佛教，也可能和根本上座部有些區別，但學術界公認它是比較接近於原始佛教的。他們還傳承給人們研究的這樣兩種現實：第一，經過二千多年的歷史變遷，許多別的部派都已消滅，僅留下一部分經典著作，唯有南傳上座部佛教保留了一部比較完整的巴利語三藏經典和許多重要的論著，引起許多學者們的重視、翻譯和研究，直到今天，仍然盛行於許多國家，不但沒有衰落現象，還在繼續發展，信徒也在繼續增加；第二，在盛行的南傳佛教的國家和地區裏，仍然生存著數以萬計由二千五百年前佛陀親自組織起來的比丘僧團，嚴格地遵守著佛陀所制定的規章戒律，過著佛說最簡單的生活方式，保持以佛陀本人爲規範的形狀，身披黃色的佛制三衣，沿門托鉢，過午不食，剃除鬚髮，端正莊嚴，受請應供，修習禪定，講經說法，教誡信徒止惡行善，深受信徒恭敬禮拜。在佛滅二千五百餘年之後的今天，仍使人們能夠看見被稱爲三寶之一的原始比丘僧團的面貌，是由上座部佛教徒一代一代傳承下來的。

〔參考資料〕　呂澂《印度佛學源流略講》；淨海《南傳佛教史》；C. Eliot著・李榮熙譯《印度教與佛教史綱》；龍山章真《南方佛教の樣態》；干潟龍祥《南方の佛教》；前田惠學編《現代スリランカの上座佛教》。

南傳大藏經

日譯之南傳佛教叢書。六十五卷，七十冊。高楠博士功績記念會主編。昭和十年至十六年（1935～1941）刊。係從南傳佛教所傳巴

利佛典中，迻譯其中之三藏及若干藏外要典而成。爲研究原始及部派佛教的重要文獻。

本藏之迻譯，係以泰國皇室刊本及英國巴利聖典協會（Pali Text Society）刊本爲根據。高楠順次郎監修。翻譯者有：宇井伯壽、長井眞琴、福島直四郎、水野弘元等數十位日本學者。

全藏以巴利三藏爲核心，此三藏即：

(1)**律藏**：包含經分別（比丘、比丘尼之戒律及解說）、犍度部（有關教團制度規定等）、附隨（內分十九章，爲戒律的目錄）。

(2)**經藏**：包含相當於四阿含的《長》、《中》、《相應》、《增支》等四部（nikaya），及《小部》等五種。

(3)**論藏**：包含《法集論》等七部論書。

除了上述三藏之外，另外還有不少後起的重要文獻，其中包含對聖典的註釋、教理綱要書、歷史書、史料等，統稱爲「藏外」典籍。茲將各卷內容表列如次：

卷	書　名
1.	律藏(一)　經分別(一)
2.	律藏(二)　經分別(二)
3.	律藏(三)　大品
4.	律藏(四)　小品
5.	律藏(五)　附隨
6.	長部經典(一)　梵網經、沙門果經、阿摩晝經等十四經
7.	長部經典(二)　大般涅槃經、大緣經、大善王經等九經
8.	長部經典(三)　起世因本經、波梨經、清淨經等十一經
9.	中部經典(一)　聖求經、根本法門經、法嗣經等四十經
10.	中部經典(二)　長爪經、有學經、無戲論經等三十六經
11.上	中部經典(三)　鴦掘摩經、善生優陀夷大經等三十四經
11.下	中部經典(四)　賢愚經、不斷經、六淨經等四十二經
12.	相應部經典(一)　有偈篇
13.	相應部經典(二)　因緣篇
14.	相應部經典(三)　犍度篇
15.	相應部經典(四)　六處篇（第一~七）
16.上	相應部經典(五)　六處篇（第八以下）
16.下	相應部經典(六)　大篇
17.	增支部經典(一)　一~三集
18.	增支部經典(二)　四集
19.	增支部經典(三)　五集
20.	增支部經典(四)　六~七集
21.	增支部經典(五)　八集
22.上	增支部經典(六)　九集
22.下	增支部經典(七)　十集
23.	小部經典(一)　法句經、小誦經、自說經、如是語經
24.	小部經典(二)　經集、天宮事經
25.	小部經典(三)　長老〔尼〕偈經、餓鬼事經
26.	小部經典(四)　譬喩經(一)
27.	小部經典(五)　譬喩經(二)
28.	小部經典(六)　本生經(一)　因緣物語一~五十
29.	小部經典(七)　本生經(二)　五十一~一五〇
30.	小部經典(八)　本生經(三)　一五一~二五〇
31.	小部經典(九)　本生經(四)　二五一~三五〇
32.	小部經典(十)　本生經(五)　三五一~四一六
33.	小部經典（十一）　本生經(六)　四一七~四六三
34.	小部經典（十二）　本生經(七)　四六四~四九六
35.	小部經典（十三）　本生經(八)　四九七~五二〇
36.	小部經典（十四）　本生經(九)　五二一~五三六
37.	小部經典（十五）　本生經(十)　五三七~五三九
38.	小部經典（十六）　本生經（十一）　五四〇~五四五
39.	小部經典（十七）　本生經（十二）　五四六~五四七
40.	小部經典（十八）　無礙解道(一)
41.	小部經典（十九）　無礙解道(二)
42.	小部經典（二十）　大義釋(一)
43.	小部經典（二十一）　大義釋(二)
44.	小部經典（二十二）　小義釋
45.	法集論（心生起品……）
46.	分別論(一)　（蘊分別……）
47.	分別論(二)　界論、人施設論
48.上	雙論(一)　根雙論
48.下	雙論(二)　隨眠雙論
49.	雙論(三)　心雙論
50.	發趣論(一)　順三法發趣第一
51.	發趣論(二)　順三法發趣第二~八
52.	發趣論(三)　順三法發趣第九~二十二

53.	發趣論(四) 順二法發趣第一～五十四
54.	發趣論(五) 順二法發趣第五十五～一百
55.	發趣論(六) 順二法三法發趣
56.	發趣論(七) 順三法二法發趣
57.	論事(一) 第一～五品
58.	論事(二) 第六～二十三品
59.上	彌蘭王問經(一)
59.下	彌蘭王問經(二)
60.	島王統史 大王統史 （第一～三十七章）
61.	小王統史 （第三十七～一〇一章）
62.	清淨道論(一) 第一～七品
63.	清淨道論(二) 第八～十三品
64.	清淨道論(三) 第十四～二十三品
65.	Ⅰ一切善見律註序（第一～五） Ⅱ攝阿毗達磨義論（攝心分別……） Ⅲ阿育王刻文（摩崖法勅……）

◉附：藍吉富〈南傳大藏經的意義及應用價值〉

就全體南傳大藏經而言，此一南傳佛教文獻的北傳，至少有三層意義。其一，在學術研究方面，爲北傳佛教國家的研究者，提供甚多爲北傳所無的原始及小乘佛教之珍貴資料。其二，在宗教信仰方面，南北傳大藏經的匯集，象徵著佛陀法身舍利，在分裂二千餘年以來的首度圓滿復合。其三，在文化方面，這正表示著南北方佛教文化交流的起步。利用此一偉大的佛教叢書，不唯可以與北傳藏經比勘研究原始佛法及部派佛教的眞貌，而且更可以促成我們對東南亞諸國文化、歷史、宗教、哲學的深入瞭解。

這就是南傳大藏經譯成北傳（如日本等）文字一事之値得特別讚嘆的地方，此下，筆者願意就這三點加以比較詳細的說明。

在研究原始及部派佛教時，北傳國家的主要資料當然是中文藏經裏的阿含部、本緣部、律部及毗曇部諸書。這些書之具有某種程度的義理及史料價値，自是不容置疑。而且，在經律方面，由於北傳各書來自不同的部派，因此也具有「比較思想」上的功能，不至於像單純一部派之含有壟斷性的毛病。然而，據現代一般學者的看法，南傳三藏雖然僅屬於南方的分別上座部，但是由於其編集成書的年代最古，而且是一部完整的三藏，因此在研究價値上，比北傳之輾轉譯成的中文文獻，在某些方面是要更重要的。譬如很多南北傳都有的經典，如《長阿含》裏的〈梵動經〉、〈涅槃經〉、〈沙門果經〉及〈法句經〉等書，南傳聖典的敍述常有比北傳完整、可信，或易於瞭解的優點。

其實，在研究意義上，南傳大藏的基本價値是很容易把握的。這部與北傳聖典分流千餘年的原始佛教叢書，如果能取來與漢譯文獻會合比勘研究，當然要比單恃北傳的中文藏經要有效果，當然更容易凸顯佛法的根本義趣。茲舉一例，對這點略加說明。

《長阿含經》卷三〈遊行經〉曾載一事云：「是時周那，尋設飯食，供佛及僧。別煮旃檀樹耳，世所奇珍，獨奉世尊。佛告周那，勿以此（旃檀樹）耳與諸比丘。周那受教，不敢輒與。」

這段記載是寫佛陀臨涅槃前那段日子，接受信徒周那供養的故事。使讀者覺得納悶的是，周那供奉佛陀以「世所奇珍」的旃檀樹耳，而佛陀却告訴周那，不要將那種珍貴東西給其他比丘。這是爲了什麼？這麼珍貴的食物，佛陀爲什麼不肯與諸比丘共同食用？關於這問題，我們在北傳的《阿含經》裏無法找到答案。因爲在經文中，除了上述記載之外，另外並沒有任何說明。

然而，在南傳《長部》第十六經的〈大般涅槃經〉裏，對於這問題則有很淸楚的解釋，讀者在閱讀該段經文後，不但不會對佛陀的行徑起懷疑，而且會對佛陀的慈悲大加感動。該經第四章十八節云：「佛告窮達（周那）說：『窮達，凡是你所備辦的旃檀樹耳盡奉獻於我，其他食物如甜粥等則分給比丘僧衆。』」第

十九節又載：「爾時薄伽梵告窮達說：『窮達，所有剩餘的旃檀樹耳應埋藏一小孔裏。窮達，我不見地上任何人，……除如來外，若服用該食物能有適宜的消化。』」（此處所引，根據巴宙譯，《南傳大般涅槃經》）

讀了南傳本這段經文，我們立刻會恍然大悟。原來佛陀是爲了怕其他人吃了會身體不適，才作這種吩咐的。如果我們只讀北傳的《長阿含經》，恐怕只有在心裏永遠存疑，而無法得到該問題的圓滿答案。

像上述這種例子，爲數極多，不勝枚舉。即使僅僅拿《長阿含》〈遊行經〉來和南傳本的《大般涅槃經》相比較，也可以找到很多單靠北傳本所無法獲得的答案。關於這一點，請參閱恒清法師的〈南北傳涅槃經之比較〉，刊在《覺世》書版第四期。

此外，南傳有而北傳無的經論，其重要性更是不難想見。譬如，在漢譯藏經裏有《四阿含》，而南傳本則有「五阿含」(「五部」、「五尼柯耶」)。除了與漢譯相對應的《長部》(《長阿含》)、《中部》(《中阿含》)、《增支部》(《增一阿含》)、《相應部》(《雜阿含》)之外，另外還有《小部》(Khuddaka-nikaya)，爲北傳本所無。《小部》在南傳「五尼柯耶」之中，所佔篇幅最多，日譯本共含二十二册。其中所載，除了少數如本生經的因緣故事等爲北傳所同載之外，大部份都是北傳本所無的。單單小部之中，即有數量這麼多的經文爲北傳藏經所未收，南傳藏經的重要性當然是明顯易知的。

還有，《小部》之中的《經集》(Sutta-nipata)，被學界公認爲原始佛教聖典中最古老的作品。《長老偈》(Theragāthā)、《長老尼偈》(Therigatha)在佛教文學及佛教思想、倫理教說上也獲得極高的評價。此外還有數量龐大的《本生經》。這些都是北傳藏經中所缺少，而具有獨特的學術、宗教價值的。

除了經、律之外，南傳大藏經中的論書及「藏外」典籍，也不可忽視。在論書方面，南傳的基本論典——七論是北傳古代佛典所無的。這七論是《法集論》、《分別論》、《人施設論》、《論事》、《界說論》、《雙論》、《發趣論》。在研究部派佛教思想，尤其是分別上座部的教義時，這七論當然必須注意。其中《論事》一書，站在分別上座部立場對各部派之異執加以評破，在研究小乘思想史上，價值尤高。

在藏外典籍方面，《南傳大藏經》所收，有很多書的學術價值也有不遜於上述三藏典籍的。譬如覺音的《清淨道論》，是南傳七論及其後教理的集大成，爲南方巴利佛教論書中最被尊仰的著作。《攝阿毗達磨義論》，爲巴利佛教教理綱要書中最被重視的作品。《彌蘭王問經》更是膾炙人口之作，該書雖然是北傳《那先比丘經》的同本異譯，但篇幅爲《那先比丘經》的數倍。其中之大部份內容都爲北傳本所缺。此外，《島史》、《大史》、《小史》、《阿育王刻文》等，在研究古印度、錫蘭的文化、歷史上，也有極其重要的史料價值。尤其是研究印度佛教史，如果不會利用《島史》、《大史》及《阿育王刻文》等資料，恐怕很難有夠水準的成績。

〔參考資料〕《南傳大藏經解題》(《世界佛學名著譯叢》㉔)；水野弘元《南傳上座部論書解說》。

南嶽單傳記

一卷。清・繼起弘儲(退翁)表、南潛評。清・康熙年間(1662～1723)刊行。收在《卍續藏》第一四六册、《禪宗全書》第二十四册。作者爲臨濟宗僧侶，認爲「臨濟氏承南嶽之明命，兼統五宗，以照耀南天下，於諸宗獨尊」，主張南嶽系爲中國禪的正系，而將釋尊至般若多羅的西天二十七祖、菩提達磨至曹溪慧能的東土六祖，以及南嶽懷讓下迄自身——衡州南嶽般若寺退翁弘儲，統括爲南嶽六十九祖。本書即輯錄此六十九祖的列傳語要；各傳末尾均附有「表」「評」。

南山念佛門禪宗

即禪宗五祖弘忍門下宣什等人所唱導之引聲念佛之一派。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三（下）釋《圓覺經大疏》所說之「藉傳香而存佛者」云（卍續14．558上）：

「疏有藉傳香而存佛者，第六家也。即南山念佛門禪宗也。其先亦五祖下分出，法名宣什。果州未和上，閬州蘊玉，相如縣尼一乘皆弘之，餘不的知稟承師資昭穆。言傳香者，其初集衆禮儀等儀式，如金和上門下。欲授法時，以傳香爲資師之信。和上手付，弟子却授和上，和上却授弟子，如是三遍，人皆如此。言存佛者，正授法時，先說法門道理、修行意趣，然後令一字念佛，初引聲由念，後漸漸沒聲、微聲，乃至無聲。送佛至意，意念猶麤，又送至心。念念存想，有佛恒在心中，乃至無想盍得道。」

上列引文所述弘通此宗之四師，在《景德傳燈錄》卷四弘忍大師五世旁出的一百零七位中，或記載蜀之高僧、善知識行實的《錦江禪燈》五祖下，均不見記載其名。唯獨在宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》中弘忍門下有果閬宣什之名。果州的故治在四川省南充縣北，閬州的故治在同省閬中縣，相如縣相當於同省蓬安縣，這三處均在成都東方，位處嘉陵江中游。由此可知，此宗傳布於這一地帶。又，文中所提及的金和上，即同在四川省淨衆寺弘揚引聲念佛的新羅僧無相。此宗的引聲念佛，是由有聲至無聲，依禪旨以無念無想爲理想，而與法照五會念佛之由緩至急大異。

南海寄歸內法傳

四卷。簡稱《南海寄歸傳》。唐．義淨撰於南海室利佛逝。收在《大正藏》第五十四册。義淨（635～713），齊州（今山東濟南地區）山莊人。出家以後，仰慕法顯、玄奘西行求法的高風，十八歲起就立志欲遊印度。後來到唐高宗咸亨二年（671），他方從番禺（今廣東省廣州市）泛海西行，經過南海室利佛逝，於咸亨四年到達東印度耽摩栗底，從此前往中印度各地瞻禮聖蹟，留學那爛陀寺達十年之久。武周．垂拱三年（687）他返國重經室利佛逝，就停留在那裏從事譯述，武周．天授二年（691），他在室利佛逝遣大津歸國，請求國家在印度造寺，以供去印的中土僧人住宿，順便把自己停留期內新譯經論和撰述交托大津帶回，本書便是其中的一部。書內記述他在印度和南海各地所見聞的僧徒日常行事的法式，用意在針對當時中土僧徒踐行上失當之處，依據內法規則加以糾正。書前有自序，末附結語，敬向國內諸大德，說明身在海外，恐難面敍，故先寄此以供採擇。此書題爲「南海寄歸內法傳」，也即由於此故。

本書敍述西方師資現行各事，共四十章，大都依據根本說一切有部的傳統，對於日常主要行事，作了明確的介紹。在四卷中，卷一敍破夏非小等九章，卷二敍衣食所需等九章，卷三敍受戒軌則等十二章，卷四敍灌沐尊儀等十章。其中很多和戒律中「作持」部分即《百一羯磨》的作法以及十七事所規定的有關。義淨去西方求法時，本已隨處留心這些。他在那爛陀寺學習，不但獲見完本的《百一羯磨》（中國前此所傳的羯磨都不完備），還翻譯了毗舍佉所作《有部毗奈耶頌》，詳細研究過十七事中重要節目（見頌的下卷）。《寄歸傳》的寫作，就是在這一基礎上針對中土所疏忽或誤傳的地方，更作了重點的敍述，像受戒軌則（卷三），結淨地法、五衆安居、隨意成規、三衣剌葉、著衣方法（卷二），先體病源、進藥方法（卷三）等，很明顯是出於有關的受戒、安居、衣、藥各事，不待詳說；即其餘涉及飲食、用水、受齋（卷一、卷二）、便利、沐浴（卷二、卷三）、敬禮、亡僧財物（卷四）等等，也都散見於各事及羯磨中。至於說破夏與長幼輩分無關（卷一），敬禮不必謙讓（卷三），糞屎等不可作藥物（卷三），以及長髮受具，燒指燃肌，結契勸死等不合律法，則更指斥時弊，不留餘地。凡此敍述，均極翔實切用，

可謂與中土通行的南山宗《行事鈔》價值不相上下。本書卷末，附敍他自己的親教、軌範二師的學行、教導，以及辭師泛海西行，巡禮留學，歸途停留佛逝的經過。

本書所述，雖以有關戒律的各節爲主要部分，但也連帶述及佛教部派的傳播，寺院的制度和學風，當時著名大德，以及一般社會風俗諸方面，留下不少的印度及南海一帶的古代佛教史料。據本書序上所說觀之，舊傳律分五部，乃是西域的情況，若在印度本土，則當時聲聞乘佛教已並成大衆、上座、說一切有、正量四大部派。有部最盛，流行於中印、北印及南海諸洲，正量部流行於西印羅荼、信度等國，這可謂在印度平分天下，至於上座部只盛行於師子洲，大衆部偶見於北方。東裔諸國（那爛陀東行五百驛一帶）雜行四部，中印摩揭陀亦有四部通習之風。又北印及南海諸洲都奉小乘，南海僅末羅游少有大乘，中印度則大小通習。書中並載東裔大黑山以南，沿海有室利察呾羅郎伐戍、杜和鉢底，以至極東的臨邑諸國，也都奉佛教，尚乞食杜多行法（卷一總序）。又提到小乘四個主要部派各有它的著裙方法，在形式上可以看出他們的所屬部別（卷二〈衣食所需章〉）。關於寺院的制度方面，本書述及東印耽摩立底國寺院及那爛陀寺衆制法則。旁及寺外餘地租給俗人種植，寺僧收所產菜蔬三分之一；每月四齋日晚，寺衆集合聽講寺制等例（卷二〈衣食所需章〉）。而一般寺院，禺中灌像，日晡讚誦，成爲常規。那爛陀寺設置唱導師，受特殊供養，每晚巡行寺內，高聲唱讚佛德，八院僧人聲聞各於當處自行禮誦；又五天初出家人，不問大小乘，常先教誦摩咥里制吒所制的〈讚佛四百頌〉或〈一百五十頌〉，及龍樹〈寄密友書〉等（卷四〈灌沐尊儀及讚咏之禮章〉），這都可爲中土所取法。

本書對於印度當時的一般教育方法及佛教內教學次第記載極詳，爲有關印度文獻和佛學史上極可寶貴的資料。在一般教育方面，本書〈西方學法章〉（卷四）述當時印度社會所共習的聲明要典有五部，即初學《悉曇章》約三百餘頌，波尼儞的根本經《蘇呾囉》一千頌，明字根的《馱覩》章一千頌，明七例、十羅聲、二九韵等的《三荒》章三千頌，及闍耶昳底釋根本經的《苾栗底蘇呾囉》一萬八千頌，並說明各書的主要內容、授學次第和時日，認爲這是一切學問的基礎。於此欲求深造，還須進研鉢顚社攞釋《苾栗底蘇呾囉》的《朱儞》、伐檓呵利釋《朱儞》的《伐檓呵利論》，又有伐檓呵利的《萆挐》及護法的《釋》。伐檓呵利學士與護法論師是同一時代人，學士出家還俗往復七次，深明唯識，善解因明，於時去世已四十年。這些書亦爲一部分道俗所共習，要須通達，始爲善解聲明，號稱多聞。至於佛教學習方面，則在通達聲明，遵習律儀的基礎上，進修《理門》、《俱舍》，誦習《本生貫》，然後到那爛陀寺或跋臘毗國從師深造。又提到學瑜伽須窮無著、世親的「八支」（《二十唯識》、《三十唯識》、《攝大乘》、《對法》、《辯中邊》、《緣起》、《大莊嚴》、《成業》八部論），習因明須通陳那的「八論」（《觀三世》、《觀總相》、《觀境》、《因門》、《似因門》、《理門》、《取事施設》、《集量》八部論），研《發智》應遍窺「六足」，誦《阿含》必全探四部，從這上面可見當時佛教全部教學的項目、次第和學風。本書附帶舉出撰者在印度所親炙的佛教學者有羝羅荼寺智月法師、那爛陀寺寶師子大德、東印的地婆羯羅密呾羅密、南方的呾他羯多揭婆、南海佛逝的釋迦鷄栗底等。又舉稍前的十大德爲陳那、護法、法稱、戒賢、師子月、安慧、德慧、慧護、德光、勝光。其中法稱、慧護之重顯因明，德光之再弘律藏均爲當時的顯學，而其流派盛行於中國西藏，迄今不衰。漢地所知，僅義淨之簡單介紹而已。至於德慧之於定學，義淨雖一度說及，其實竟湮沒無聞了。本書還述及戒日王愛好文學，曾總集咏佛本生詩讚得五百夾，並取乘雲菩薩以身代龍的故事輯

爲歌詞，譜之弦管，與當時東印文學家月官大士所作的毗蹉安呾囉太子故事詩，並流傳五印、南海，人皆舞咏，這些都是有關印度文學史的好資料。

義淨對梵文音義的漢譯極其認眞，本書涉及各項名物時，凡舊譯有不合處，都隨處校正。如云世俗之應作復俗等，都出於舊解之外。他又主張總習梵文，無勞翻譯之重加隔閡；以爲骨崙、速利尙能總讀梵經，何以中土反不究其本，故本書對聲明初基介紹特詳。又以中土持律，諸部互牽，因而部別之義不明，開遮之理莫分，主張嚴依部執，各守規制。並反對中土治律諸家章疏過於繁雜，以爲製作目的在令人易解，豈得故作紛難，重增負擔，不切踐行。以中土尊重大乘，特舉印度所云大乘無過中觀、瑜伽，同契涅槃，理無乖競，不應割裂紛紜，轉晦大本。像這些議論，都可以見他對當時中土佛教有其矯正偏弊的熱誠主張，可惜在實際並未生若何影響，空留著這部堪與顯、奘二師著述媲美的製作，供今人爲研究之資而已。

本書註解，只有日人所作的幾部，即欽光撰《解纜鈔》八卷、亡名《私記》四卷及脇谷撝謙撰《講義》四卷等。又日本・高楠順次郎曾於1896年將本書譯成英文，常爲佛教學者所引用。（游俠）

南宋元明禪林僧寶傳

十五卷。清・自融撰，性磊補輯。收在《卍續藏》第一三七冊、《禪宗全書》第十八冊。內容主要輯錄南宋、元、明三代（南宋・建炎元年至明・永曆元年）五二一年間禪門尊宿的行業及機緣語要，目的在承續宋代惠洪所撰的《禪林僧寶傳》。

全書所收之尊宿，青原系自十三世宏智正覺、眞歇淸了起，至三十五世博山無異元來、湛然圓澄等；南嶽系自十五世佛燈守珣、虎丘紹隆，至三十三世天童山密雲圓悟、磬山天隱圓修、徑山語風菴雪嶠圓信，總計九十餘人。傳記的編排方式，係依各禪師的年代順序，始於佛燈珣禪師，終於雪嶠信禪師。每篇末尾均仿《僧寶傳》的體例，附加讚語。

◉附：陳垣《中國佛教史籍概論》卷六〈南宋元明僧寶傳〉（摘錄）

此書志在續惠洪《僧寶傳》。融自序稱九十七人，今本實得九十四人，然性磊後序言融所集者五十三人，磊所補者四十一人，則融序字之誤也。九十四人中，目錄明標爲補輯者僅二十七人，又與磊序不合，則目有漏標，不復知誰爲融集，誰爲磊補矣。

惠洪書之後，本有石室祖琇撰《僧寶正續傳》，止於南宋初，凡二十八人，曹洞、臨濟各一人，黃龍、楊岐各十三人，爲六卷，另寓言二人，爲第七卷。顧祖琇之名不甚顯，其所著《佛運統紀》，爲瑩仲溫所譏，今不傳；其所著《佛教編年通論》，爲《佛祖通載》所盜襲，《釋氏稽古略》又誤認爲紫芝祖秀之書；其所著《僧寶正續傳》，今雖傳，然自來罕見，故融書卷一之竹菴珪，卷二之此菴元、文殊道，卷三之大慧杲，卷五之白楊順，皆與《正續傳》重出，知融師弟撰此傳時，尙未見祖琇之書也。

此傳九十四人外，卷末有拾遺一人，曰吹萬廣眞。眞，蜀人，即著《釋教三字經》者，亦大慧之裔，與破山明同時，而早卒，兩雄不並立，破山曾著《佛道聲價》以非之，破山弟子丈雪醉輯《錦江禪燈》，擯吹萬派於錦江之外。此書〈吹萬傳〉讚曰：

「眞師旣出世於萬曆之間，我禪門正當肇興之時，至天、崇間，諸方有大名稱者，俱有書問往來，未見一言表出大慧宗系之名，何也？無乃各闡己宗爲急務，未暇輕重之耶！康熙丙寅冬，余爲天童封龕事經四明，過壽昌禪林訪舊，遇師之玄孫統公別菴禪師，始悉眞師三代全錄，不得不爲之補傳，否則闕典之責，其在余乎！」

所謂余者，應爲性磊，然康熙二十五年丙

寅，自融尙未卒也。統公者普陀性統，吹萬三傳，康熙三十年撰《續燈正統》四十卷，附嘉興藏以行，吹萬之名始著。當天童派披靡一時之際，吹萬派乃異軍蒼頭特起，與之並驅中原，平揖不讓，亦宗門豪傑之士矣。自融師弟爲補傳，有以哉！

〔參考資料〕《遂初堂文集》卷十五；《四庫全書總目》卷一四五。

南嶽思大禪師立誓願文

一卷。陳・慧思撰。收在《大正藏》第四十六冊。此文乃慧思於陳・永定二年（558），在南光州齊光寺造金字《摩訶般若經》時所發之願文。內容初述今生以來，處處弘宣般若所逢留難，因發大悲，造此金經。次述二十七願。其中之前十願，願於彌勒下生時，及十方世界，以此經及自身種種方便，護持般若，利濟眾生。其次十六願，願當成佛果。末一願，願今生因行。最後以頌重宣誓願之意趣。

〔參考資料〕陳寅恪〈南嶽大師立誓願文跋〉。

即身成佛

密教用語。謂不須改變現在的肉體，而成爲正知正覺的佛。「成佛」是學佛的人所期望的唯一目的，無論是學顯教或者密教，都希望從生死的凡夫轉入到佛果的聖位，不過因爲顯教和密教在開始發心和修行過程中所使用的手段和方法不同，因此達到這一目的的時間就有遲速不同，而肉體和精神的關係也有「即」、「離」之分。即身成佛就爲了說明這一——遲、速、即、離——理由。密教的即身成佛和顯教成佛的理論，大約有下面的幾個差別：

(1)「即身」和「隔世」的差別：顯教如華嚴宗說：極疾三生得果，(一)見聞生，(二)解行生，(三)證果生，可算最快的了，但總要隔世成佛。又如依彌陀願力，往生西方，也是隔世。密教則即以父母所生的肉體成就大覺佛果，如說即日、即時和隔日、隔時是不同的。

(2)即身和「歷劫」的差別：佛教最普通的教義，說成佛要經歷四十二位，或五十二位的階段，從初發心直到成佛，又要經歷三大阿僧祇劫的悠長時間。因爲顯教有「過患」、「功德」二際的說法，過患是無始曠劫的積習，不可頓除，必須藉遠劫修行，消滅過患，然後功德成就。密教則自身「全體舍那」，不須添一點功德，也不須除一毫過患，只有迷悟之分，及迷即成悟，別無所作，貪瞋癡等，也成了佛果大用，不但不須消滅它，相反地要積極發揮它的正用，如《大疏》卷八解釋茅草的一段說（大正39・662c）：「此草兩邊多利刺，若坐臥執持無方便者，反爲所傷，若順手將護之，則不能爲害。一切諸法亦如是，若順諦理觀之，一切塵勞皆有性淨之用，若失方便，則能損壞智身，故以爲法門表像也。」又《義釋》卷七說（卍續36・745上）：「譬如善調御師，只調惡馬難調之性作良馬調柔之用，（中略）既調之後，則堪一日千里，（中略）豈易體而治之哉？佛調御亦爾，能調剛強生死，作普門法界之用，亦調剛強涅槃，作普門世界用，故如來三業三毒，普勝世間。」又《開心抄》說：「近代學者，多執兩邊：執當相是道者，以爲恣行惑業，即是道行；執厭惡求善者，以爲迷悟隔界，生佛體別。此二俱失教旨。當知迷悟雖異，其性是同，譬如猛火與利刀，不善用者燒財傷身，善用之者，利益甚大，豈能因燒財傷身故，使世人廢除刀火？」這說明過患和功德，是即而不離的，只一念悟得，即知一切煩惱，無非佛事，所以不須經歷劫數，勤苦修行。

(3)即身和即心的差別：《觀經》說（大正12・343a）：「是心作佛，是心是佛。」天台說：「一切佛法，即心而具。」禪宗說：「直指人心，見性成佛。」這都是在說理一邊，認爲佛性本有，而眞正的成佛，必須從性起修，經歷階位，華嚴宗所謂圓融不離行布。密宗則就在五蘊和合的色身上布置——五大，五輪，五佛曼荼羅——當體即是，所以叫即身而不叫即心。《大疏》卷十四說（大正39・725a）：「

若行者能了達如是不動之輪（阿字菩提心）而布諸明，（中略）即同毗盧遮那。」《慈氏軌》說：「或起於一念，我身是凡夫，同謗三世佛，法中結重罪。」又如《金剛頂經》的「五相成身」、《大日經》的「五大嚴身」等都說明即身而不是即心。

⑷即身成佛和「頓悟漸修」的差別：顯教把因緣事相當作是假名無實，是過患，把眞理當作無色無形，只有無分別智可以證到。所以說：「理則頓悟，乘悟並銷，事非頓除，因次第盡。」要藉種種對治方便，來遣除一切事法，故有漸修之義；密教則當相是道，即事而眞，一切差別事法，都是本具無盡莊嚴，即體全眞，不是妄法熏染所成，只要認識，不須排遣。如果說對治，也像《大日經疏》卷十所說（大正39・685b）：「如佛常教，以慈對治於瞋，以無貪治貪，以正見治邪見。今乃以大忿瞋而除忿瞋，以大貪除一切貪，此則最難解難信，故言怪哉也。」

⑸即身成佛和天台六即佛的差別：有人認爲密教立三種即身成佛，和天台六即佛相同，這是不對的。天台的「理即佛」、「名字即佛」是理而不是事；而「觀行即佛」、「相似即佛」到「分證」、「究竟」也是要經歷位次，破除九品無明，然後成佛的。密教的三種即身成佛是：①理具成佛，理不是指眞如實性，而是指無盡莊嚴的條理，宛然具足；②加持成佛，是由三密加持自身本有的三部——佛部、蓮花部、金剛部——諸尊速疾顯現；③顯得成佛，是三密成就，如實證得。而這三種是因果同時，不經劫位，不斷煩惱，不轉凡身，法然不動的，所以三種都叫即身成佛。顯教因爲三密不具，五相不具，所以縱然說即此便是，也只是理論而不是事實。

眞言宗說即身成佛，是根據三經（《金剛頂經》、《大日經》和《五祕密經》）一論（《菩提心論》）一疏（《大日經疏》）一軌（《金剛王菩薩儀軌》）的。《金剛頂經》說：「修此三昧者，現證佛菩提——若能依此勝義修，現世得成無上覺——應當知自身，即爲金剛界，自身爲金剛，堅實無傾動，我爲金剛身。」《大日經》說：「不捨於此身，逮得神境通，遊步大空位（指法身位），而成身祕密。——欲於此生入悉地，隨其所應思念之。」《金剛頂王祕密經》說：「於顯教修行者，久經三大無數劫，（中略）於其中間，十進九退，迴向聲聞緣覺道果，仍不能證無上菩提。若依毗盧遮那自受用身所說內證自覺聖智法，（中略）由加持威神力故，於須臾頃，當證無量三昧耶，（中略）以不思議法，能變易俱生我法種子。」《發菩提心論》云：「唯眞言法中即身成佛，故是說三摩地法，於諸教中闕而不書——若人求佛慧，通達菩提心，父母所生身，速證大覺位。」《大日經疏》云：「行者以此三方便，自淨三業，即爲如來三密之所加持，（中略）不復經歷劫數，修諸對治行，如遠行人，乘羊去者，久久乃到，馬則差速，若乘神通人，於發意頃便至所詣。」《金剛王軌》云：「不知此瑜伽速成佛法，於三大阿僧祇劫，忍苦修行，不到無上菩提，我愍此故，（中略）略說三摩地儀軌。」

「六大無礙常瑜伽，四種曼荼各不離，三密加持速疾顯，重重帝網名即身。法然具足薩婆若，心數心王過刹塵，各具五智無際智，圓鏡力故實覺智。」這二項八句，相傳是惠果作的，又說是八祖相承的，但弘法大師的《即身義》說：「唐大阿闍黎作頌成立此義。」可知是惠果作的了。這八句頌，可以說明即身成佛的道理。第一頌四句，說明「即身」二字，又是說明「加持即身成佛」。第二頌說明「成佛」二字，前三句說明「理具即身成佛」，末後一句說明「顯得即身成佛」。

第一頌的大意是：一切有情，本來具備六大（體大）四曼（相大）三密（用大）的功德，法身如來也不外這三大功德。所以當行者住在「三密瑜伽」的時候，就爲大日如來的加持威力所攝受護持，同時也就是行者發動了自身本具的功德，因此行者的體相用三大和如來的

的體相用三大，互相加持，互爲感應，融會攝入，而就在行者的肉體上顯示出如來的莊嚴法相。行者現前的身子全爲如來功德所現，所以叫「即身」。

第二頌的大意是：我們凡夫雖然也和如來一樣，法然具備著薩婆若（一切智），五智，無際智，但因迷惑所障蔽，所以在我們日常生活中不能自覺和實現。只有修「瑜伽三密觀」時，依如來加持感應之力，彷彿在一個大圓鏡中森羅萬象，明白地映現出眞實的相狀，使我們顯得了和佛一樣的功德，所以叫「成佛」。

眞言宗根據《大日經》和《金剛頂經》成立「六大緣起」的說法，也就是成立了即身成佛的理論。《大日經疏》說：「我覺本不生，出過言語道，諸過得解脫，遠離於因緣，知空等虛空。（中略）我即同心位，一切處自在，普遍於種種，有情及非情。阿字第一命，嚩字名爲水，囉字名爲火，吽字名爲風，佉字同虛空。」這兩個頌文，說明六大的實體——種子字，由種子字產生六大的——形、色、性類。分析如下：

⑴「**我覺**」和「**我即同心位**」：這是說「識大」。識大是具足五大所有的形、色、性類的五智、九識、心王、心數等的。

⑵「**本不生**」和「**阿字第一命**」：「本不生」是「阿」（a）字的解釋，阿字是「地大」的種子字，形色的表現是方形，顯色的表現是黃色，性類是堅（固體），業用是任持。

⑶「**出過言語道**」和「**嚩字名爲水**」：「離言說」是「嚩」（va）字的解釋，「嚩」字是「水大」的種子字，形色是圓，顯色是白，性是濕（液體），業用是攝取。

⑷「**諸過得解脫**」和「**囉字名爲火**」：「過患不可得」是「囉」（ra）字的解釋，「囉」字是「火大」的種子字，形色是三角，顯色是赤，性是煖（光熱），業用是成熟。

⑸「**遠離於因緣**」和「**吽字名爲風**」：「因業不可得」是「吽」（hum）字的解釋，「吽」是「風大」的種子字，形色是半月，顯色青，性是動，業用是長養。

⑹「**知空等虛空**」和「**佉字同虛空**」：「等虛空」是「佉」（kha）字的解釋，「佉」字是「空大」的種子字，形色是團形，顯色是黑色，性是無礙（伸長性），業用是轉換。

因爲以上的六大，是普遍於一切有情、非情、體性廣大，所以稱爲「體大」。由此體大，生出四種曼荼羅的「相大」和三密的「用大」，所以經上又說：「能生隨類形，諸法與法相，諸佛與聲聞，救世因緣覺，（中略）衆生器世間，次第與成立。」一切宇宙現象都包括在四種曼荼羅之內，所以叫「四曼相大」。四種曼荼羅是：

⑴**大曼荼羅**：就是五大所成的情與非情，乃至彩繪的諸尊相好，統稱「大曼荼羅」。

⑵**三昧耶曼荼羅**：是五大所成的種種形相，乃至諸尊的印契標幟等，都稱「三昧耶曼荼羅」。

⑶**法曼荼羅**：一切五大所成的聲響，乃至諸尊的種子字眞言，一切經論文義等，都稱「法曼荼羅」。

⑷**羯磨曼荼羅**：一切動作，乃至諸尊的威儀事業，都稱「羯磨曼荼羅」。

一切業用都包括在三密之內，所以叫「三密用大」。三密是：

⑴**身密**：手作印契及四威儀等一切動作的事業。

⑵**語密**：口誦眞言及一切言說等。

⑶**意密**：心觀本尊及隨事起念等。

《金剛頂經》說：「諸法本不生，自性離言說，清淨無垢染，因業等虛空。」這四句也是說明六大，和《大日經》所說相同。應該注意的是：眞言宗所說的六大緣起，並不同於「數論」外道等認爲是萬有的元素，而是以六大標識著六個方面的象徵，所以處處提示著「阿字本不生」，而一切種子字裏面，也都含蓄著「不可得」的道理。

「六大」有「法然六大」（實在界）、「隨緣六大」（現象界）之分。法然六大爲「稱

性」的六德，譬如地有堅德，水有濕德，火有煖德，風有動德，空有無礙德，識有了知德。這六德乃是萬有諸法實體上所具備的本性，不是我們的感官所能認識得到的，只有本性六德隨著因緣條件而顯示於現實之上的，才能成爲認識的對象，所以叫隨緣六大。

法然六大雖然是不生不滅的實體，但它不同於顯教「遮情」的說法，認爲眞如無色無形，不可言說，而是色相莊嚴具足輪圓的「表德」。倘遇如來的加持力，我們還是能感見得到的，所謂六大法身。

法然六大和隨緣六大相對分別能所時，隨緣六大不稱六大，而稱曰四曼、三密。將六大稱爲體大能生，將四曼相大、三密用大稱爲所生。因此一切差別現象，都統攝在四曼、三密之中，而其實相則假托於法然六大而存在。綜合六大、四曼、三密來觀察，不外是一實相的三方面，只因思索上的便利分爲三種：在能生所生的關係上說，它和子由母生的意義是完全不同的，因爲體、相、用三大，是在一即三，三即一的關係上存在的。離體別無相用，相用之外，亦無別體。

雖然稱爲六大緣起，並不等於說，萬有從六大緣起而來，因此和顯教的解釋爲「六大種」或「六界」的意思又不同。因爲緣起當體的「如實」即是六大，而六大的「如實」即反映在萬有諸法上，並不是另外有一種東西可作爲促進它的力量。所以《即身義》說：「法爾道理，有何造作，能所等名，皆是密號。」

六大既然是輪圓具足形色性類的，因此它遍事理，包聖凡，《即身義》所謂：「色法五大，心法五智，心色雖異，其性是同。」並非色心各各獨立有一單位，宇宙全體綜合爲一，即是六大法身（必須注意：這和「萬物皆備於我」的說法又是不同的）。六凡四聖，都是此六大法身的部分顯現，而且宇宙間事事物物乃至一微塵，也具六大之德。其一一個體，仍然都看作六大法身，同時，一一六大法身更成爲綜合統一之體的六大法身。所以十法界當體即六大，六大即萬有的本體實相，此外任何皆不存在。因此我們認識全宇宙爲六大法界身的時候，我們凡夫也是六大法身，同時又爲法界身的一個分身。不認識這一點，菩提心，也就是同體大悲心，是無法發起的。我們眞實了悟的一刹那，這一刹那，我們已經不是凡夫迷人，而與遍法界的全體法身合而爲一，六大法界身，即宇宙法界身，以全宇宙爲一大法界存在。在此全宇宙萬有的各個事物現象，都是法界身的縮影，其個個事物，都能完成其他個個事物，且都具足夠完成的力量。此個個事物，與全宇宙圓融無礙，自在涉入，此不離彼，彼不離此，成爲混融一體，而還保持著十法界的秩序，這樣就稱爲「六大無礙常瑜伽」。

即身成佛的實踐方法，就是三密。所謂密，並非隱密不可告人，而是此等法身內證之德，在凡夫尚未認識之前，幽深難測，不能顯現它的作用，所以叫密。佛的大悲心，爲了使凡夫成佛，將他最捷徑的修行經驗三密法門，告訴我們。身結本尊印契爲身密，口誦本尊眞言爲語密，意觀本尊字種或三形、尊形爲意密。用這種方法，可以很快地得到法身三密的加持。凡夫的三密和如來的三密，「入我」、「我入」無二無別，謂之三密相應。因爲如來的三密，我的三密，同是六大所成，遍法界無所不至，因此在法性上是平等平等，一相一味，如來的功德莊嚴，也因爲這種加持力量，完成顯現到我身上來了，所以叫「三密加持速疾顯」。

「加持」就是法身和行者的信念互相涉入，融洽無礙，因此不再經三大阿僧祇劫，就是現在父母所生之身，可以成佛，而實踐法身大我的活動。這種三密平等加持，譬如一室千燈，四壁加以鏡照，只見光光互攝，重重無盡，彼即此，此即彼，而亦此不往，彼不來，不同而同，不異而異，而十法界不相雜亂，譬如帝釋天宮裏的珠網相似，所以叫「重重帝網名即身」。（持松）

◉附：太虛〈論即身成佛〉（摘錄自《太虛大師選集》下）

(一)緒言

異生性人，自呱呱墮地，我執俱來，由幼而壯，壯而老，老而死，未嘗暫離我執。遠則田園舍宅，近則衣服飲食，莫不引為我所用；大則世界國土，小則家庭社會，莫不據為我所有。究其立腳之點，實不外乎四大色身，或五蘊身，或六大身也。由有此四大色身為自我——身見——則一切所需求，惟限於此數尺形軀和數十寒暑之內者，謂是實際受用，捨此非其所顧。由此諸佛菩薩大權度生，就其執情，或奪而破之，或予而導之，要皆巧施之方便法，無高下，亦無定實；是以密宗有即身——數尺形軀——成佛，禪宗有立地——數十寒暑——成佛等語。異生不了此假名言句，即於五蘊身上起種種謬見，執為成佛，或見凡小魔外在此五蘊身上現神異相，固執其即身成佛之語，以為彼五蘊身已成佛，則大失諸佛菩薩說法之方便意矣。玆特引為一論。

(二)破謬

甲、破執定肉身之變相為即身成佛之謬：凡起種種方便，修諸善業而進趣菩提者，惟此五蘊身；起種種謬執，作一切非法而墮諸魔外者，亦惟此五蘊身，以一切施作，皆不離乎身故。如人能由一方法修成一種禪定起神通，即可現出種種異相，若佛相、菩薩相、天魔相、鬼神相等等。而傳密教至日本之空海師，相傳嘗現毗盧佛相，於是彼宗徒牢執此為密宗即身成佛之謬據。殊不知若定執其肉身能現佛相為即身成佛，則諸精靈妖怪亦能現此種種之神異。昔日優婆毱多尊者，以狗屍等幻為花鬘，魔王喜而掛之，醜惡難堪，力去不得，諸天亦不能去，乃復請尊者去之，尊者教歸依佛法乃為除去。魔王歸依已，尊者問：汝曾見佛，能為我現佛相否？答曰：能。但尊者見時勿禮。魔時頓現相好莊嚴佛相，及具威儀諸聖賢相，尊者不覺即從禮拜，其相即隱；事出《付法因緣傳》。可見天魔等亦能現佛相、菩薩相，若以其身現佛即是成佛，則：此魔應是佛，能現佛相故；如汝所執之弘法大師。復次，凡是五通之天仙、神鬼等，亦能現神異相，亦應是成佛；則汝所謂成佛，亦等於成天魔鬼神耳。然其身所以有此現相之能者，以由定發通故；蓋一切凡外禪定，皆能現種種神變也。又，若以其身能現佛相謂之即身成佛，則木石能雕成佛相，泥土能塑成佛相，紙墨能畫成佛相，則泥土、木石、紙墨皆應是成佛；然此實不過仿造莊嚴之佛相，起吾人之誠敬而已。敬佛相猶敬佛名，非可執定名相為是成佛也。此等謬執，混同魔外，學佛者不可不破。

乙、破咒印加持各身分為即身成佛之謬：密教有加持五臟六腑等身分之種種咒印，謂可使現前肉身變為金剛佛體。當修此咒印時，口誦真言，手結密印，心觀種字，加持一一身分。然由此令想見此身是法界諸法聚，而法界諸法亦不外我身，固未嘗非一觀行方便，若即執定此身已非凡體，已成為佛——即身成佛——，則為謬執。究之，此等行法，中國從來之外道教，亦多有之：如今之同善社等，靜中觀其身為後天八卦，先天八卦，乃至萬物皆備於我等。稍有定力，亦能仿髣明見。延命健身，彼等計此為道，冀可成仙；密教若於此執定，與彼何異？故宜破除此種執情也。但此惟破其執，非破其法——咒印——也。

丙、破人佛之身同六大為即身成佛之謬：東密誇即身成佛為獨具之勝義，詰其理由：則以眾生身與佛身同為六大，人身為六大，佛身亦即六大，故即身成佛。據此以為理由，無異言人身是六大，牛身亦是六大，即身成牛；或人身是六大，屎身亦是六大，即身成屎也。蓋法界、法性，生佛平等，依平等性，雖可言即身成佛，實則非自非他，非佛非生，蕩蕩無名也。且依本性而言，一切眾生本來涅槃——本即不生——本來成佛，乃為大乘各家之通義，何獨竊據為密教之特勝乎？若以一聞密教人身佛身同六大之言為即身成佛者，則彼身未聞密教之前，亦何嘗不與佛身同六大乎？豈但與佛

身同六大哉！亦未嘗不與鬼、畜、礦、植同六大也！然則汝之成佛，亦與成鬼、畜、礦、植同，何足爲勝乎？諸愚癡輩，橫欲據以求勝，不知六大粗相，凡外同了，佛豈以具六大而謂之佛哉？若執定六大與佛同，謂之成佛，已不知佛爲何義；佛且不知，佛云何成？是宜捨其謬執而就正賢哲者也。

㈢顯正

甲、身之定義與佛之定義：梵語「伽耶」，爲積聚義，多法積聚謂之身，若世俗所云團體。身，有依持之義，如人身爲六大、五蘊法所依止，能持之令不離散；然不僅限於人類及有情類，即一切法聚皆有身義，若名身、句身等。又，法性——即諸法實相——亦曰法身，爲諸法所依根本，能持諸法故。唐譯《華嚴》之〈入法界品〉，宋譯《華嚴》爲〈入法身品〉，可爲明證。世俗惟稱肉身爲身，義有寬狹。佛爲覺者義，具云：無上正徧之覺者，指清淨五蘊或六大之和合假者。覺之性即法性，故佛三身；第一法性身，第二受用身，第三變化身——色等流身。法性身爲諸法離言自性，生佛平等。受用身有自受用身、他受用身之別，他受用與變化身爲度生所現。惟自受用身可正稱之曰佛——無上菩提，與衆生不共故。是爲身與佛之定義。

乙、即諸法實相身本來圓滿成就曰即身成佛——理即佛：因明立宗，依前陳後陳極成方可依以立爲宗體。佛與身義既明，可進討即身成佛義。諸法實相，雖爲佛菩薩二空智所顯，然在異生位無二空智時，亦無不恆徧存在，常爲一切法根本，徧一切法，生佛平等，在佛爲法性身，在異生稱素法身，本來圓滿成就，無欠無餘，故曰即身成佛。此專就理性上言，依天臺六即爲理即佛。若會通大乘各宗，法性空慧可曰五蘊空寂法性身：以五蘊諸法本來空寂，所謂不生不滅，不垢不淨，不增不減也。法相唯識宗可曰唯識如幻法相身：以唯識諸法本來如幻，唯識所明，亦不過破空有之執，顯其原來如是之幻有而已。東密依六大明體，徧一切法，圓融無礙，而爲一切諸法依止。如是一一諸法，亦皆爲六大性相，本來成就，可曰六大無礙法界身。至賢首之一眞法界身，天臺三千性相身等，與諸法實相身，僅名詞不同而已。於此理性，不問迷悟，土石瓦礫亦皆平等。此義，昔王宏願居士與印光法師辯難，余嘗發之刊第一年《海潮音》。

丙、徹悟此諸法實相身曰即身成佛——名字即佛：於前諸法實相身，三千性相身，五蘊空寂身，如幻法相身，六大無礙身等，各各教理名義，或從師學，或讀經論，或從善知識參究，一一如理了解，悟同本來圓滿成就之如實性，當下與佛無二無別。所謂「消我億劫顚倒想，不歷僧祇獲法身」，是謂名字即佛。前僅本具此理，尙未自知，此已如理了解，故與前理即佛有別。然此與通達位亦不同，通達位已由行斷證，此不過由理解悟而已，天臺謂之大開圓解。《維摩》云：「觀身實相，觀佛亦然」；是謂即從諸法實相身而成如理了知佛。蕅益禪師嘗自謂居名字位，故云：「名字位中眞佛眼，不知今後付何人」；亦可知今人能及此尙希也。此與禪宗或同或不同：或不同者，禪宗得此位之圓解，或已由行證工夫而當在觀行位之上也。有此圓解而起圓修，自與無此圓解之支支節節等修行永別，所謂：「圓人用法，無法不圓」，「拈一莖草作丈六金身」。至此位，即可據佛位，行佛事，故曰即身成佛。成佛信心決定成就，從此起修六度萬行，謂之直往菩薩，以無二乘之迂曲爲直往，非不歷諸菩薩行位。雖二乘斷煩惱證眞者，亦不及大解凡夫，所謂：「神通妙用不及爾，說法還須老僧來」也。

丁、即悟修諸法實相身觀行相應曰即身成佛——觀行即佛：依前所成如實了解，再進以修習，口能讀誦講說，身能禮拜恭敬，意能分別觀察，以至兼行六度，正行六度。在天臺，依《法華》判爲五品法師位。此所修行，與所悟理相應，是謂觀行即佛。若密教之：口誦眞言，手結印相，意觀本尊、種子字或形相，陳設

香花種種莊嚴供具，求與本尊三密交相加持，由此行人三密與本尊三密相應，一刹那相應一刹那是佛，一日相應一日是佛，是謂即身成佛——今日傳法阿闍黎，最少須在此位；否則，爲非法傳授——。然此不惟密教有之，若天臺止觀，賢首法界觀，念佛、參禪等各宗，亦莫不有之，惟下手不同耳。由圓悟諸法實相而修到相應時，都可於相應之一刹那，或一日、一月、一年中，曰即身成佛，是謂即悟修諸法實相身，成觀行相應佛。此觀諸法實相，觀色身亦然故；觀身實相，觀佛亦然故。此觀行相應曰即身成佛，故稱爲觀行即佛也。此爲觀行初相應位。

戊、即悟修諸法實相身而獲其效果曰即身成佛——相似即佛：由前如理了解所起觀行工夫，獲得定慧神通等效果，可曰即身成相似於佛具福智神通佛。此位《法華》曰六根清淨位：眼能見三千大千世界之色，耳能聞三千大千世界之聲，身能變現種種神異，若寶志禪師等現諸神變。南岳慧思禪師，嘗謂證居此位。日本空海阿闍黎修大日如來本尊，嘗現毗盧佛相，亦當此位。前觀行位得之於心，此能現相使人得見，對所成效果曰佛。亦可說：前理即佛爲正因，名字即佛爲了因，觀行即佛爲緣因，三因滿足，至此位得相似於佛之相似佛果。相似云者：依教法起觀行之所成就，未入通達位，親證眞如。故此中神變，與外魔凡小不同，全由圓悟所起圓觀行力而致。近人執爲密教獨有勝義，足見其爲謬執。

㈣結論

由前破謬，衡之正理（密宗各種事相行軌以教理詮釋持爲密教祕本），應得如下結論：本具諸法實相身——與六大無礙身同——曰即身成佛；依諸法實相身而大徹悟，曰即身成佛；悟諸法實相身而觀行相應，曰即身成佛；觀諸法實相身而現獲成效，曰即身成佛。

〔參考資料〕《佛教各宗比較研究》、《密宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》⑩、⑬）；神林隆淨著．歐陽瀚存譯《密宗要旨》；宇井伯壽《佛教汎論》；《講座．佛教思想》第四冊〈人間學．心理學〉。

即身成佛義

一卷。日本．空海（774～835）著。略稱《即身義》。收在《大正藏》第七十七冊。

本書旨在以眞言宗立場說明即身成佛的原理與實踐，並根據眞言宗之教義敍述六大緣起、四曼相即與三密加持等思想。最古的版本爲日本．建長年間的刊本，其後常被刊行。主要註釋書有覺鑁《眞言宗即身成佛義章》一卷、道範《即身成佛義鈔》一卷、賴瑜《即身成佛義顯得鈔》三卷。

本書古來即有多種異本，今存六部。即(1)《眞言宗即身成佛義問答》，(2)《即身成佛義》，(3)《眞言宗即身成佛義》，(4)《即身成佛義》，(5)《即身成佛義》，(6)《眞言宗即身成佛義問答》；全收在《大正藏》第七十七冊中。但是，這些異本被認爲並非眞是空海所撰。

〔參考資料〕《佛典疏鈔目錄》卷下；《密宗書籍目錄》。

品類足論（梵 Abhidharma-prakaraṇa-pāda，藏 Rab-tu-byed-pa）

十八卷。唐．玄奘譯。全稱《阿毗達磨品類足論》、《說一切有部品類足論》。係阿毗達磨六足論之一。收在《大正藏》第二十六冊。由於五法、五蘊、十二處、十八界等法相甚多而流類不同，本論乃隨品類條貫義理，收攝一切法。全書計分八品，即(1)辯五事品，(2)辯諸智品，(3)辯諸處品，(4)辯七事品，(5)辯隨眠品，(6)辯攝等品，(7)辯千問品，(8)辯決擇品。爲六足論中最具總合性的著作。

關於本論的作者，諸說紛紜。依《俱舍論光記》卷一、梵文《俱舍釋論》及西藏傳說等所載，係佛滅後三百年初出世之筏蘇蜜多羅（Vasumitra，世友）所作。《大智度論》卷二則謂該論八品中，四品爲婆須蜜菩薩作，四品爲罽賓阿羅漢作。又，本論之異譯本有劉宋．

求那跋陀羅、菩提耶舍合譯之《衆事分阿毗曇論》，分十二卷八品，亦收於《大正藏》第二十六册。除上述全譯本外，另有單譯〈辯五事品〉之《阿毗曇五法行經》、《薩婆多宗五事論》等，均收於《大正藏》第二十八册；前者係後漢・安世高譯，後者則爲唐・法成譯。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第四章第五節（摘錄）

六分阿毗達磨中，《阿毗達磨品類論》表達了阿毗達磨思想的圓熟階段。《品類論》雖是屬於《發智論》系的，但地位幾乎與《發智論》相等。大乘的龍樹（Nagārjuna），於法相分別，大抵取《品類論》說，而不取《發智論》與《大毗婆沙論》。在說一切有部的阿毗達磨論書中，《發智論》而外，這是最值得重視的名著了。（中略）

《品類論》是世友（Vasumitra）造的，這是一致的傳說。這位世友，是否《大毗婆沙論》所說的，四大論師之一呢？四大論師之一的世友，是《發智論》的權威學者。九十八隨眠說，傳爲《發智論》主的創說；《品類論》已充分引用，可見《品類論》也是成於《發智論》以後的。我以爲：《品類論》作者世友，就是《大毗婆沙論》所說的，四大論師之一的世友。約爲西元前一百年頃人。（中略）

《品類論》八品，傳說爲世友所造，但其中還有分別，如《大智度論》卷二（大正25・70a）說：「六分中，初分八品，四品是婆須蜜菩薩作，四品是罽賓阿羅漢作。」

這是龍樹所知所傳的古說。世友所作的，僅有四品，是那四品呢？呂澂曾推論爲：〈諸處品〉、〈七事品〉、〈隨眠品〉、〈攝等品〉——四品，是世友所作。這是不能輕率論定的，試先審查全論八品的內容：

(1)**〈辯五事品〉**：以色、心、心所、心不相應行、無爲——五事，統攝一切法（阿毗達磨舊義，以蘊、界、處攝一切法）。這是繼承《發智論》的分別，而整理成章的；明諸法的自相分別。

(2)**〈辯諸智品〉**：依上品所說的十智，作所緣，（智與智）相攝，有漏、無漏，有漏緣、無漏緣，有爲、無爲，有爲緣、無爲緣——六門分別。

(3)**〈辯諸處品〉**：舉十二處，以有色、無色，……見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷、修所斷（五斷門）——三十三門作分別。然後以蘊、處、界、根、隨眠——五門，論攝或不攝。本品明諸法的共相分別。

(4)**〈辯七事品〉**：首列十八界……六愛身，次一一解說（《衆事分阿毗曇論》，缺解說）。然後以界、蘊、處，作攝不攝、相應不相應的分別。

(5)**〈辯隨眠品〉**：這是本論最精密的一品；先以九十八隨眠爲本，作欲界繫、色界繫、無色界繫，見斷、修斷，見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷、修所斷（這裡，插入隨眠定義，九十八隨眠與七隨眠，十二隨眠的相攝），遍行、非遍行，有漏緣、無漏緣，有爲緣、無爲緣，所緣隨增、相應隨增——七門分別。其次，又就九十八隨眠，類分爲二十法，唯二十法，二十心，四十八心，三十六隨眠，四十八無明；一一作所緣隨增、相應隨增的分別。

(6)**〈辯攝等品〉**：列舉一法門五，二法門一〇三，三法門三十一，四法門二十一，五法門五，六法門二，七法門三，八法門三，九法門二，十法門二，十一法門一，十二法門一，十八法門一，二十二法門一，九十八法門一，共一八二法門。其次，一一的解說。然後以蘊處界攝、智知、識識、隨眠隨增——作四門分別。

(7)**〈辯千問品〉**：依《法蘊論》的十八法門，一一以五十問（五十門分別）來分別。

(8)**〈辯抉擇品〉**：是依〈諸處品〉造的。先列舉有色、無色等三十三法門，就是〈諸處品〉用來分別的法門。次列舉蘊、界、處、根、隨眠——五門，就是〈諸處品〉用來論相攝

的。綜合了上說的三十八法門，然後以蘊處界攝、智知、識識、隨眠隨增——四門作分別，與〈辯攝等品〉的意趣相同。

經上面的內容分析，發見了《品類論》的八品，的確是分爲兩大類：(1)承受古論而改造的；(2)整理古說而創新的。各有四品如下：

(1)〈辯七事品〉、〈辯攝等品〉、〈辯千問品〉、〈辯抉擇品〉

(2)〈辯五事品〉、〈辯諸智品〉、〈辯諸處品〉、〈辯隨眠品〉（中略）

《品類論》八品，龍樹說：四品是婆須蜜菩薩——世友作。我以爲就是：〈辯五事品〉、〈辯諸處品〉、〈辯諸智品〉、〈辯隨眠品〉。世友爲犍馱羅（Gandhāra）的大論師，繼承《發智論》而有卓越的建樹。這四品，意義一貫，代表了世友的思想。其他四品，主要爲淵源古論而改造爲說一切有部的。〈辯攝等品〉、〈辯抉擇品〉，都以蘊處界攝、識識、智知、隨眠隨增——四門分別，與迦溼彌羅（Kaśmīra）毗婆沙師說相合；與龍樹的傳說——「四品是罽賓阿羅漢作」，也完全符合。（中略）

《品類論》的另一特色，是不泛論一切，而集中於有代表性的法門。如通一切法的蘊、處、界，取處；種種智慧中，取十智；種種煩惱中，取九十八隨眠（七隨眠）。這比之《發智論》的廣泛，更爲精簡，成爲後代阿毗達磨論典型，其中，隨眠——〈辯隨眠品〉的精密論究，更爲世友的特長。不但〈辯隨眠品〉，〈辯五事品〉也廣明隨眠。〈辯諸處品〉的三十三門分別中，除常例的見修非所斷——三斷門外，並出六斷門。以五法門攝法中，最後也就是九十八隨眠。世友是重視隨眠論的；《大毗婆沙論》所引的世友說，也可見對於隨眠論的重視：

(1)「由四事故，說諸隨眠有隨增義。」

(2)「由五事故，諸隨眠斷。」

(3)「相應隨眠染污心故，所緣隨眠不如是故。」

世友造《品類論》——四品，引起了說一切有部阿毗達磨論者的推重。於是罽賓論師，在世友學的基礎上，取古傳的論義，而改作爲〈辯七事品〉、〈辯攝等品〉、〈辯千問品〉、〈辯抉擇品〉。而〈辯攝等品〉與〈辯抉擇品〉，也就立蘊處界攝、智知、識識、隨眠隨增——四門分別。總編爲八品的《品類論》，而傳說爲一切是世友所造的。

〔參考資料〕《至元法寶勘同總錄》卷九。

哈達（梵Haḍḍa）❶

阿富汗佛教遺蹟。即《大唐西域記》卷二所載的醯羅城。位於喀布爾到白夏瓦（巴基斯坦境內）的途中。境內建築、雕塑的材質脆弱，難以保存，今幾成廢墟。西元1920年以來，法國考古團在當地進行挖掘，遂爲世人所知。

在535年米希拉克拉（Mihirakula）人入侵之前，有好幾世紀此地一直是佛教美術的代表。建築、雕塑的材料係以磚塊及灰泥爲主。造型自由多變，遠勝犍陀羅石雕。其中名爲「花神」的塑像，係承襲希臘．羅馬的雕塑手法而成。

又，附近的那揭羅曷（Nagarahāra），有佛影窟等古蹟。南方的比瑪朗（Bīmarān），曾有金製舍利容器出土，是希臘佛教美術的重要遺蹟。

哈達（藏kha gtags）❷

西藏佛教禮敬用品。係一種長條狀的絲織品。長度從三、四尺至丈餘不等，有白、黃、藍、紅等顏色。在西藏，凡婚慶及一般親友間的往來，或晉見達賴及高位大喇嘛，皆呈獻哈達以示敬意。又，在西藏各種禮節中，獻哈達爲最普遍、最恭敬的一種。此外，哈達的顏色及長度，要視接受哈達者的身分而定，凡愈尊貴者愈長，顏色則以白色最尊貴，代表純潔、崇高。

哈德瓦（Hardwār）

印度教聖地。位於烏塔爾省西北，爲恒河從喜馬拉雅山流向印度大平原的出口。哈德瓦，意指通往毗濕奴神的門戶。來自印度各地的參禮者，在參禮各寺之後，必到緊鄰甘嘎朵哇拉寺的沐浴場淨身，並持回「神水」。沐浴場石壁刻有毗濕奴神足蹟，神水即取自足蹟下之池水。

此地之經濟主要仰賴朝拜者之觀光收入，紀念品店及飯店爲數甚多。一年中之最盛大節日，係在印度曆三月二十日至四月十日之間舉行。此時遊客、香客雲集，熱鬧異常。又，從現存三座已成廢墟的印度教寺院，可看出昔日此地之繁榮景況。

咸潤

宋代天台宗山外派之學僧。俗姓鄭，字巨源。生卒年不詳。七歲師事等慈寺之子明，進受具足戒，精究律藏。後遊天台山，讀智者大師三觀之作有所省悟，遂往詣錢塘開化寺之慶昭。從而博通《淨名》、《法華》、《涅槃》、《楞嚴》等經義理。慶昭許爲法器，分座與之。後慶昭赴梵天寺，乃令師代掌開化寺。景德四年（1007），上虞宰裴煥與諸緇素往迎歸返等慈寺，弘宣淨業。不久，慶昭示寂，師獲授爐拂，嗣居梵天寺，開席講座。天禧年間（1017～1021），執持山外派之主張，與山家派之四明知禮抗衡，批議其說。天聖三年（1025），徙居會稽永福寺，隨從徒衆逾五百。師每日遣衆行化，遠近無不靡從其德化。著作有《指瑕》、《籤疑》等書。

契此（？～917）

唐末異僧。又稱布袋和尚。師之俗家姓名生平皆不詳。自稱契此，又號長汀子。由於常荷擔一布袋進入市鎮行乞，因此又稱布袋和尚。其身材肥胖，腹部甚大。所荷布袋，貯藏供身之具。無寺無家，隨處偃臥。相傳曾經睡臥在雪中，而雪不沾身。平素往往能預知人之吉凶、天候之晴雨。是一位與宋僧濟顛型態類似的佛門異僧。後梁・貞明二年（916）在奉化縣嶽林寺東廊端坐示寂。

由於布袋和尚示寂時，遺留一偈云：「彌勒眞彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識。」世人乃以之爲彌勒菩薩的化現。後代江浙間流傳的布袋圖像，寺廟中往往視之爲彌勒菩薩而膜拜供養。在日本，民間也以他爲七福神之一而加以供奉祭祀。



契　此

〔參考資料〕《定應大師布袋和尚傳》；《宋高僧傳》卷二十一；《佛祖統紀》卷四十二；《佛祖歷代通載》卷十九；《景德傳燈錄》卷二十七。

契嵩（1007～1072）

北宋僧。自號潛子，字仲靈，俗姓李，藤州鐔津（廣西藤縣）人。七歲出家，十三歲剃髮，翌年受具足戒。十九歲遊方，下江湘，登衡廬，常頂戴觀音像，日誦其號十萬聲，並博覽經傳雜著。曾謁筠州洞山曉聰，得其禪法。

當時儒風甚盛，師乃著〈原教〉、〈孝論〉十餘篇，以明儒佛一貫之理。皇祐（1049～1053）年間往衡山。未幾，遷杭州靈隱寺，以慨嘆禪門之陵遲而著《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗記》，釐訂自迦葉至達磨之道統，倡二十八祖說。後遊京師獻所著《輔教篇》三卷、《傳法正宗記》十二卷、《傳法正宗論》二卷及《傳法正宗定祖圖》一卷。仁宗甚爲嘉賞，囑傳法院編入大藏，並賜「明教大師」之號。時之達官貴紳多仰師高風，請留憫賢寺。然師堅辭之，復歸靈隱寺。後被延請入住佛日山數年。熙寧五年（1072）六月四日寂於靈隱寺，享壽六十有六。

師另撰有《嘉祐集》若干卷、《治平集》百餘卷，然皆早已佚失，其門人在師示寂後三十餘年，輯〈懷悟禪師原教〉、〈孝論〉等遺文編成《鐔津文集》十九卷，流傳至今。

◉附一：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一册（摘錄）

契嵩在中國佛教思想史上最突出的事蹟是，在宋仁宗明道年間（1032～1033），針對歐陽修等人闢佛的議論，作《輔教篇》闡明儒佛一貫的思想，轟動當時文壇。契嵩盛讚儒家五經，以佛教的「五戒」等同於儒家的「五常」，提出「孝爲戒先」的重要命題。他還作《中庸解》，宣揚中庸之道。契嵩說：「儒、佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸於治。（中略）故治世者，非儒不可也；治出世，非佛亦不可也。」儒、佛都是聖人之教，一者治世，一者治出世，分工不同，相輔而成，互不可缺。「儒者儒之，佛者佛之，各以其法贊陛下之化治」，二者都是封建王朝統治和教化人民的王法。

契嵩在中國佛教思想史上的另一重要事蹟是，鑒於禪門傳法世系說法不一，並爲了反對天台宗依據《付法藏傳》的二十四祖之說，而依據《寶林傳》等釐定禪宗的印度世系爲二十八祖，撰寫《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗記》和《傳法正宗論》（以上三書合稱《嘉祐集》）。契嵩的所謂西天二十八祖之說，後來成爲禪宗祖系的定論，對後世講述禪宗史影響很大，並引起了天台宗的爭論，歷久不息。

◉附二：陳舜俞〈鐔津明教大師行業記〉（摘錄自《鐔津文集》卷首）

宋．熙寧五年六月初四日，有大沙門明教大師示化于杭州之靈隱寺。世壽六十有六，僧臘五十有三。是月八日，以其法荼毗，歛其骨，得六根之不壞者三，頂骨出舍利，紅白晶潔，狀若大菽者三，及常所持木數珠亦不壞。於是邦人僧士，更相傳告，駭歎頂禮。越月四日，合諸不壞者，葬於故居永安院之左。其存也，嘗與其交居士陳舜俞，極談死生之際，而已屬其後事，茲用不能無述也。

師諱契嵩，字仲靈，自號潛子，藤州鐔津人，姓李，母鍾氏。七歲而出家，十三得度落髮，明年受具戒。十九而遊方，下江湘，陟衡廬。首常戴觀音之像，而誦其號日十萬聲。於是世間經書章句不學而能，得法於筠州洞山之聰公。慶曆間，入吳中，至錢塘，樂其湖山，始稅駕焉。

當是時，天下之士學爲古文，慕韓退之排佛而尊孔子，東南有章表民、黃聱隅、李泰伯，尤爲雄傑，學者宗之。仲靈獨居，作〈原教〉、〈孝論〉十餘篇，明儒釋之道一貫，以抗其說。諸君讀之，既愛其文，又畏其理之勝，而莫之能奪也，因與之遊。遇士大夫之惡佛者，仲靈無不懇懇爲言之，由是排者浸止，而後有好之甚者，仲靈唱之也。

所居一室，蕭然無長物，與人淸談，亹亹至於終日。客非修潔行誼之士，不可造也。時二卿郎公引年謝歸，最爲物外之友。嘗欲同遊徑山，有行色矣，公亦風邑豪預焉，冀其見仲靈，而有以尊養之。仲靈知之，不肯行，使人謝公曰：「從吾所好，何必求富而執鞭哉？」凡其潔淸，類如此。

皇祐間，去居越之南衡山，未幾罷歸，復著《禪宗定祖圖》、《傳法正宗記》。仲靈之作是書也，慨然憫禪門之陵遲，因作考經典，以佛後摩訶迦葉獨得大法眼藏爲初祖，推而下之，至於達磨爲二十八祖，皆密相付囑，不立文字，謂之教外別傳者。居無何，觀察李公謹得其書，且欽其高名，奏賜紫方袍。仲靈復念，幸生天子大臣護道達法之年，乃抱其書以遊京師，府尹龍圖王仲義，果奏上之。仁宗覽之，詔付傳法院編次，以示褒寵，仍賜「明教」之號。仲靈再表辭，不許。朝中自韓丞相而下，莫不延見而尊重之。留居愍賢寺，不受，請還東南。

已而浮圖之講解者，惡其有別傳之語，而

恥其所宗不在所謂二十八人者，乃相與造說以非之。仲靈聞之，攘袂切齒，又益著書，博引聖賢經論、古人集錄爲證，幾至數萬言。士有賢而好佛者，往往詣而訴其寃。久之，雖平生厚於仲靈者，猶恨其不能與衆人相忘於是非之間。及其亡也，三寸之舌，所以論議是是非非者，卒與數物不壞以明之。嗚呼！使其與奪之不公，辯說之不契乎道，則何以臻此哉！雖然，仲靈之所以自得而樂諸己者，蓋不預於此，豈可爲淺見寡聞者道耶？

仲靈在東南最後，密學蔡君謨之帥杭也，延置佛日山，禮甚厚，居數年。然言高而行卓，不少假學者，人莫之能從也。有弟子曰慈愈、洞淸、洞光。所著書自《定祖圖》而下，謂之《嘉祐集》，又有《治平集》，凡百餘卷，總六十有餘萬言。其甥沙門法燈，克奉藏之，以信後世云。熙寧八年十二月五日記。

〔參考資料〕《明教大師行業記》；《續傳燈錄》卷五；《佛祖歷代通載》卷十九；《釋氏稽古略》卷四；牧田諦亮著．索文林譯《中國近代佛教史研究》第四章；阿部肇一《中國禪宗史》第二章。

契丹藏

指契丹（即遼國）所雕印的大藏經。又稱契丹板、丹藏、丹本、遼藏、遼本。全藏係依可洪《新集藏經音義隨函錄》之編排次序，收錄《開元釋教錄》〈入藏錄〉中的全部經典，以及《貞元新定釋教目錄》、宋代《開寶藏》天禧本新譯經、遼代敕准入藏的經典，計約一三七三部、六〇〇六卷，分爲五七九帙。爲卷軸裝。

此藏之開雕年代不詳。遼僧覺苑《大日經義釋演密鈔》序云（卍續37．9上）：「洎我大遼興宗御宇，志弘藏經，欲及遐邇，勅盡雕鏤，須人詳勘。」《高麗史》卷八謂文宗十七年癸卯（1063，道宗淸寧九年）三月，送契丹大藏經，王備法駕，迎於西郊。《遼史》卷一一五〈高麗傳〉云：「咸雍七年、八年來貢，十二月以佛經一藏賜徽。」

依此可知，契丹藏大抵於遼第七世興宗（1032～1054）時開始雕造，迄第八世道宗淸寧九年（1063）或咸雍八年（1072）完成。且在本藏完成後嘗贈與高麗。其後，更數次傳入高麗，爲高麗藏再雕本的校本。

隋代開雕的房山縣石經，於遼道宗（1055～1101）時所續刻的四大部石經，其帙號與本藏相同，可知是以本藏爲經本所刻。又，近年在吐魯番出土的古寫經殘卷中，有每行十八、十九字，在卷首有扉畫的《大般若經》、《中阿含經》等之斷片；其卷首經題下的千字文，亦與《新集藏經音義隨函錄》的編次符合，故知其當爲契丹藏的殘本。此外，1974年，在山西應縣佛宮寺釋迦塔（即應縣木塔）中，也發現有十二卷契丹藏殘本。

◉附：呂澂〈契丹大藏經略考〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷三）

山西大同大華嚴寺有契丹「薄伽教藏」遺構，乃契丹重熙年間所建以庋藏新刻藏經者。金．天眷初，補葺經本，至大定二年方訖，雲中段子卿撰碑記其事，略曰：

「異哉，佛之教化若此以大興，教之簡牘亦從而浸廣，故纂成門類，印造頒宣，派而別之，則有大小權實頓漸偏圓顯密之類分焉。遂使都城郡郭山方蘭若，凡有僧尼佛像之所往往聚而藏之，以其廣大悉備故謂之教藏。至大唐．咸通間，沙門從梵者集成《經源錄》以記敍之。其卷帙品目首末次第，若網在綱，有條而不紊，可使後人易爲籤閱爾。及有遼．重熙間，復加校正，通製爲五百七十九帙，則有《太保大師入藏錄》具載云云。今此大華嚴寺往昔以來亦有此教典矣。至保大末年，伏遇本朝大開正統，天兵一鼓，都城四陷，殿閣樓觀俄爾灰之，唯齋堂廚庫寶塔經藏洎守司徒大師影堂存焉。

至天眷三年閏六月間，則有衆中之尊者僧錄通悟大師，（中略）洎首座義普上座德祚等因遊歷於遺址之間，（中略）禮於藥師佛壇，乃

覩其薄伽敎藏，金碧嚴麗，煥乎如新，唯其敎本錯雜而不完，考其編目遺失者過半。遂潛運於悲心，庶重興於素敎。將棄其遺本，慼家之舊物；擬補以新經，慮字之訛錯。抽繹再三，皆不若擇其一同者補而全之。俄而具以其事言於當寺沙門惠志、省涓、德嚴三人焉。（中略）然後徧歷乎各州城邑鄉村岩谷之間，驗其缺目，從而採之，或成帙者，或成卷者，有聽贖者，有奉施者。朝尋暮閱，曾不憚其勞；日就月將，益漸盈其數。歲歷三周，迄今方就。其卷軸式樣新舊不殊，字號詮題後先如一，此不亦艱哉？」

此文敍契丹藏經處，著語不多，但於其開雕始末，卷帙類分，乃至文字校訂，莫不有重要之啓示。若據以參稽舊說，致意條疏，則契丹藏經之久佚於人間者，廬山眞面，未嘗不可以想像得之。今試爲考定數事如次：

其一，契丹大藏經始雕於重熙初年，其後續有增修，迄咸雍時乃完成五七九帙。——契丹以聖宗太平元年（1021）得宋刻大藏之贈送，繼即仿刻《大般若》等經版。華嚴寺碑謂興宗重熙間（1032～1054）編纂一切經目，當是進而開雕全藏之始。契丹僧覺苑《大日經義釋演密鈔》卷一云：「洎我大遼興宗御宇，志宏藏敎，欲及遐邇，敕盡雕鏤。」與此吻合，可爲佐證。全藏於何時刊成，雖無明文記載，然華嚴寺薄伽敎藏遺構之南樑，近時發現墨銘云：「維重熙柒年歲次戊寅，玖月甲午朔拾五日戊申午時建。」據此確定薄伽敎藏興築於重熙七年（1038）。其時全藏刊版當已告一段落。下迨道宗，兼弘五敎，於全藏中補入遺編新著甚多。其有年代可考者，如一行撰《大日經義釋》十四卷於淸寧五年（1059）入藏，《釋摩訶衍論》十卷於淸寧八年（1062）入藏，非濁撰《往生集》二十卷於淸寧九年（1063）入藏等，皆是。此外，《大宗地玄文本論》二十卷、《蘇悉地羯羅供養法》三卷、行琳集《釋敎最上乘祕密藏陀羅尼集》三十卷、思孝集《一切佛菩薩名集》二十二卷等，亦在其列，都計二十餘帙。至咸雍四年（1068）暘台山淸水院募印藏經，已有五七九帙，自後記載即舉此成數爲言，蓋不再有所增補也。華嚴寺碑謂重熙編目通製爲五七九帙者，殆隨順後來完編之數而言之耳。

其二，契丹大藏經兼收《貞元釋敎錄》各經四十三帙，宋代新譯各經三十帙。——大藏經之編次以《開元入藏錄》爲一大刊定，唐宋寫刻經卷莫不奉爲準繩。但《貞元續錄》各經之寫本原在燕晉一帶流行，契丹刻藏資取甚易。《演密鈔》謂興宗志宏藏敎，敕盡雕鏤，須人詳勘，覺苑承旨與聞校事，華嚴寺碑亦謂重熙時編目就《貞元一切經源品次錄》復加校正，詳見《太保大師入藏錄》云云。所謂太保大師者，即覺苑其人也。契丹刻藏之初意在求其詳備，覺苑編目又以《經源錄》爲衡，是則大藏經中兼收《貞元錄》各籍殆無疑義。據恒安《保大續貞元釋敎錄》所載，《經源錄》乃循從《貞元入藏錄》之作，綜合開貞兩代諸經，糅成一體，此與宋刻大藏專以《開元錄》爲主者，次序齟齬，對勘匪易。契丹刻藏模擬宋雕而應用此書，自深感其不便。覺苑編目復加以校正者，當係析出《貞元錄》續收諸籍，彙列於開元各經之後。考其次序，則應依《貞元錄》卷首總序，初列《四十卷華嚴經》，次爲唐玄宗肅宗代宗三朝新譯，末爲《大佛名經》等，更附入《華嚴經論》、《千臂千鉢經》、《有部毗奈耶》諸事等籍，凡有四十三帙，略與《保大續貞元錄》所列相同。此徵諸高麗文宗因得契丹大藏印本而補刻麗刻四十餘帙之內容，可信其必然也。復次，契丹大藏全部都計五七九帙，今合《開元》、《貞元》兩錄諸經，不過五百二十餘帙。此外數十帙，究爲何書歟？考宋刻大藏咸平時所印即已有隨藏添賜之宋代新譯三十帙，其天禧時印本贈於契丹者，自亦有之，則契丹賡續刊版，不應不兼收此三十帙於內。契丹道宗時，僧道㲀撰《顯密圓通成佛心要集》，推崇準提陀羅尼，以爲總攝諸部之要，詳開十門，證成所說，引據之密典有

《最上大乘莊嚴寶王經》、《普賢陀羅尼》、《聖六字陀羅尼》、《最上大乘金剛大教寶王經》等，皆宋代新譯刻本在隨藏添賜之三十帙以內者。道殿書末並言「天祐皇帝（道宗）率土之內流通二教」云云，是則此三十帙新書必已於道宗時入藏流行，乃易資取以爲參證也。契丹大藏於開貞兩錄諸經以外兼收宋譯，所餘卷帙，爲數無幾，當即純爲拾遺新編之籍，由此想像大藏內容，亦易得其全貌矣。

其三，契丹大藏經卷帙品次乃至文字校訂大體遵從宋藏之天禧時印本。——契丹因宋刻大藏天禧本之輸入而後開雕藏經，其校訂以天禧本爲主要資料可不俟言。此宋藏天禧本乃曾經再校者，改刻之處極多，大非宋藏初印本可比。舉其一例，如宋藏初印本《放光般若經》原爲二十卷兩帙，而天禧本改刻成三十卷三帙，以致全藏編號自「芥」字以次全體差違。華嚴寺碑謂薄伽教藏經本散佚，必蒐求舊物補之，而後字號詮題始終如一。蓋當時已有崔氏募刻之新版藏經，大體覆宋藏初印之本，帙號參差，不能彌補，故云爾也。其次，據高麗大藏校註所出各本之異點觀之，契丹藏經改正卷帙品次之處，猶有勝於宋藏天禧本者。例如《月燈三昧經》之分品，《賢愚經》之改正品次，《五佛頂三昧陀羅尼經》四卷之改爲五卷，《修行道地經》七卷之改爲六卷等，皆契丹大藏所獨異，或者其據乃在《經源錄》耶？審若是，今存《至元法寶勘同錄》中猶多依據《經源錄》之處，殆亦由當時所見契丹大藏展轉得之也。至於契丹大藏文字校訂，堪稱精當。蓋燕晉間舊有一切經寫本，契丹僧人希麟、行均等，先後爲之音釋。行均之作名《龍龕手鑑》於寫本俗訛之字，改正尤多。後來開雕全藏，取材諸籍，宜其校訂易於爲力矣。華嚴寺碑謂補以新經慮字訛錯，金·大定初崔氏刻藏一以覆版出之，亥豕魯魚，在所不免，相形見絀，亦當然之事也。

〔參考資料〕 閻文儒、傅振倫、鄭恩淮〈山西應縣佛宮寺發現的契丹藏和遼代刻經〉；小川貫弌《大藏經的成立與變遷》第八章。

威儀

指舉止善合規矩，語默作作不失方正，見之能起崇仰畏敬之念的儀容。在佛教，一切生活起居皆有與其相應的作法、觀念及祈願，如睡醒時唱「睡眠始寤，當願衆生，一切知覺，周顧十方」偈後，安詳而起；漱口時誦「以水漱口，當願衆生，得淸淨口，誦持佛法」；如廁時唱「大小便時，當願衆生，棄貪瞋癡，蠲除罪垢」。此等均是僧之威儀。

此外，在生活細節方面，也有瑣細的規定。以出家人的臥法爲例，即必須注意下列五項：(1)當頭首向佛；(2)不得臥視佛；(3)不得雙伸兩足；(4)不得向壁臥，亦不得伏臥；(5)不得豎兩膝更上下足，要當枕手斂兩足累膝。

又出家衆所持之戒律甚多，異於在家衆。故諸經論有「三千威儀，八萬律儀」、「僧有三千威儀，六萬細行；尼有八萬律儀，十二萬細行」等說。此外，《菩薩善戒經》卷五謂身有四威儀，文云（大正30·986a）：「一者行，二者住，三者坐，四者臥。菩薩若行，若坐，晝夜常調惡業之心，忍行坐苦，非時不臥，非時不住。所住內外若床，若地，若草，若葉，於是四處常念供養佛法僧寶，讚歎經法，受持禁戒，持無上法廣爲人說，正思惟義如法而住。」

一般認爲戒重、威儀輕。但若廣義釋之，大部份戒條皆具威儀之義，如二百五十戒中，僅四重禁爲戒分，其餘之僧殘等戒則爲威儀分。

〔參考資料〕 《法界次第初門》；《大比丘三千威儀經》卷上。

威音王佛（梵Bhīṣma-garjitasvara-rāja，藏Ḥjigs-sgrags-dby-aṅs-kyi rgyal-po）

極久遠的過去世所出世的佛陀。又作寂趣音王。依《法華經》卷九〈常不輕菩薩品〉所述，古昔過無量無邊不可思議阿僧祇劫，有佛

名威音王如來。當時之時代，屬離衰劫，其國名爲「大成」。此佛於彼世中爲天、人及阿修羅說法。其壽四十萬億那由他恒河沙劫，住正法世的劫數如一閻浮提微塵，住像法世的劫數如四天下微塵，饒益衆生已，然後滅度。正法、像法滅盡後，於此國土又有佛出世，亦號威音王，如是次第有二萬億佛，皆同一號。

關於此佛名的意義，《妙法蓮華經玄贊》卷十（本）云（大正34·839c）：「諸佛同名威音王者，顯說法華音聲如王尊勝，有大威勢，能令衆生獲大利樂。」又，《大佛頂首楞嚴經》卷五云（大正19·126a）：

「跋陀婆羅并其同伴十六開士，即從座起頂禮佛足，而白佛言：我等先於威音王佛聞法出家，於浴僧時，隨例入室，忽悟水因，既不洗塵亦不洗體，中間安然得無所有，宿習無忘，乃至今時從佛出家，今得無學。」

依《法華經》〈常不輕菩薩品〉所述，在威音王滅後的像法時期，有增上慢比丘罵詈常不輕菩薩，此等增上慢比丘即今會中之跋陀婆羅。因此有人以爲《大佛頂首楞嚴經》所說的威音王佛，是承自《法華經》所說而來的。

此外，禪家認爲此威音王佛是在空劫之初成道的佛陀，從而將此佛出世以前解爲絕待無限、理智之極點的境界，而稱爲威音王佛以前或威音那畔。如《人天眼目》卷六鼓山珪十無頌的無孔鎚云（大正48·335b）：「威音那畔曾拈得，袖裡密藏非黑白。」《五燈會元》卷十九則說空劫威音前則有一壺米。關於其意義，《祖庭事苑》卷五云（卍續113·141上）：「威音王佛已前蓋明實際理地，威音已後即佛事門中，此借喻以顯道，庶知不從人得。後人謂音王實有此緣，蓋由看閱乘教之不審。」又，明·德清《法華經通義》卷六云（卍續49·918下）：「此乃空劫初成之佛，已前無佛，故宗門稱向上曰威音那畔。」

〔參考資料〕《正法華經》卷九〈常被輕慢品〉；《法華開示抄》卷二十三。

姚興（366～416）

五胡十六國中後秦的第二代皇帝。南安赤亭（今甘肅隴西東）羌族人，爲後秦開創者姚萇之子。字子略，謚文桓帝，廟號高祖。前秦·苻堅時，曾爲太子舍人。姚萇稱帝後，立爲皇太子。萇死（394）嗣立，攻敗前秦與西秦，又滅後涼，兵勢稱盛。後伐夏敗還，降號稱王。歿後，長子姚泓繼位。

姚興篤信佛法，在位期間，大力提倡佛教，乃使遠地而至之沙門有五千餘人，且迎請鳩摩羅什到長安譯經，對我國佛教史之影響尤大。

◉附：《晉書》卷一一七〈姚興載記〉（摘錄）

興如逍遙園引諸沙門于澄玄堂，聽鳩摩羅什演說佛經。羅什通辯夏言，尋覽舊經多有乖謬，不與胡本相應。興與羅什及沙門僧略、僧遷、道樹、僧叡、道坦、僧肇、曇順等八百餘人更出《大品》。羅什持胡本，興執舊經，以相考校，其新文異舊者皆會於理義。續出諸經并諸論三百餘卷，今之新經皆羅什所譯。興既託意於佛道，公卿已下莫不欽附。沙門自遠而至者五千餘人。起浮圖於永貴里，立波若臺于中宮。沙門坐禪者恆有千數，州郡化之，事佛者十室而九矣。

客塵煩惱（梵 akasmāt-kleśa，藏 blo-bur-ghi ñon-mcṅs-pa）

指能染污心性之無明等外來煩惱。爲「自性清淨」之對稱。也單稱客塵。蓋煩惱非心性本有之物，乃由外緣而起，故稱爲客；又以煩惱能污染心性，猶如塵埃之污染萬物，故稱爲塵。《勝鬘經》〈自性清淨章〉云（大正12·222b）：「此自性清淨如來藏，而客塵煩惱上煩惱所染。」《大乘入楞伽經》卷五〈刹那品〉云（大正16·619c）：「此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而爲不淨。」如上所述，皆謂衆生之心本來自性清淨，然因客塵煩惱所染污而不淨。這種說法在如來藏系之大乘諸經論內

，廣被唱導。

按在小乘部派時代，分別論者等已有如上之主張，其後大乘又加以承襲、發展。如《舍利弗阿毗曇論》卷二十七云（大正28·697b）：「心性清淨，為客塵染。」又，《異部宗輪論》謂大眾部等四部本宗同義，皆主張（大正49·15c）：「心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。」

關於客塵煩惱之體，《佛性論》卷四云（大正31·806c）：「若略說一切煩惱客塵，凡有九種：一者隨眠貪欲煩惱，二隨眠瞋，三隨眠癡，四貪瞋癡等極重上心惑，五無明住地，六見諦所滅，七修習所滅，八不淨地，九淨地惑。」又，智旭於《首楞嚴經文句》卷一云（卍續20·476下）：「三界依正總名客塵，即是苦諦；煩惱即集諦；不為所誤，即是道諦；客塵煩惱永滅，所顯涅槃名為主空，即是滅諦，此藏教義也。」

此外，依《大般若經》所說，如能修習般若波羅蜜多，則可不為客塵所染。該經卷五七八〈般若理趣分〉云（大正7·988a）：「若有得聞如是般若波羅蜜多清淨理趣，信解受持，讀誦修習，雖住一切貪瞋癡等客塵煩惱垢穢聚中，而猶蓮華不為一切客塵垢穢過失所染。」

◉附：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

《辨法法性論》：「其悟入自性：謂客塵諸垢，及與眞如性；不現及現義，即無垢眞如。」

《講記》：悟入，如上說「悟達彼自性」，悟入的自性究竟是怎麼樣的？上文說過，自性是眞如、法性，但是要說明法性、眞如的轉依，先從二方面來說，「謂客塵諸垢，及與眞如性」，一方面為客塵，一方面是眞如性。不虛妄為眞，如如無別為如。法性是法的本性，是本來如此的。本來如此，所以眞如、法性，是超越了時間觀念的，但一般說起來，總是從時間觀念去想，本性被看作從過去以來，一向如此，於是問題叢生了！眞如、法性，是超脫一切名言、時空，沒有雜染與非雜染的，對生死雜染說，名為清淨。

另一方面是諸垢，種種雜染不淨的諸垢，也名客塵。塵是染汚的，無始以來所有的染汚。約心說，是虛妄分別心，是妄識相應的種種煩惱。如約心所現所取來說，是似現的錯亂相，執著種種實有性。為什麼叫客？眞如法性是清淨的，一向清淨的；雜染、諸垢、無明，也是無始以來就有的。一向有眞如，一向有無明，簡直不能說誰前誰後，誰主誰客。可是虛妄雜染，可以因修行而滅去，消融而不再存在，所以染汚的，如煩惱、戲論相等，稱之為客。如客人在此住幾天就走了，他終於要離開的，主人却一直住在此地。所以客塵，不過形容可以取消的；對眞如本淨，而名諸垢為客塵。

可是，如從時間上去說，還是先有眞如？先有無明？還是同時而有？如同時而有，為什麼有主客之分？假使說先有無明，後有眞如，那眞如不成其為眞如，起初沒有而後來才有，這是不符眞如定義的。如先有眞如，後有無明，這過失就大了，這是不能成立的！既然先有眞如本淨，為什麼後來又起無明呢？有的說，眞如本淨，由於一念不覺，一動念而有無明。試問：有了無明才一念不覺呢？一念不覺才有無明呢？沒有無明，為什麼會一念不覺呢？假使眞如本來清淨，後來會忽然而有無明，那大家不用修行，因為修行是沒有用的。你就是修到了成佛，完全清淨了，說不定忽然一念，垢染又起來了。所以說先有眞如，後有無明，這都是從時間觀念去說本性，說客塵，這才陷入理窟，無法自拔。佛是從現實身心出發的，只說無明是無始以來如此的；由於無明等垢染可以除滅，不是永久如此的，所以稱之為客。諸垢名為客塵，依唯識說，客塵是虛妄分別心，妄心所現能取、所取自性，種種執著所起種種煩惱。

「不現及現義」：在凡夫的眾生位上，客塵顯現，眞如不顯現；沒有證悟以前，眞如是

從來不顯現的。眞如性不現，所以客塵現虛妄分別，能取、所取，修行就是要使客塵不現，眞如性現前，把它倒轉過來，向來顯現的不現，向來不現的現在顯現。不過，在修道的過程中，是進進退退的，最後才到達究竟的清淨的。眞見道時，一切相不現，眞如法性現前了，但客塵沒有盡，執障與習氣都還在，所以一出見道，虛妄分別，能取、所取雜染，又起來了。這樣的不斷修習，眞如法性時時現前；到八地菩薩，自利方面，無相無功用，純清淨心，但還沒有純淨，究竟清淨眞如顯現，要到佛位，一切客塵永不現了，這才是無垢眞如——離垢眞如。眞如是如是如是，沒有變異，本來清淨的，在衆生位上也不受垢染，如眞如受垢，也不成其爲眞如了。眞如本淨，但因衆生虛妄顯現，沒有顯出清淨法性，不顯並沒有失却；到成佛，一切雜染消融，法性究竟現前，名離垢眞如。古代禪師這樣說：「修證即不無，污染即不得。」眞如性是不會污染的，但要經修證而顯出，所以要有修有證（約眞如本如是說，也可說無修無證）。悟入自性是無垢眞如，是轉依的勝義自性；或約唯識說，名爲無垢識。

〔參考資料〕 《楞伽經》卷四；《大毗婆沙論》卷四、卷二十七；《成唯識論》卷四；《究竟一乘寶性論》卷三、卷四；《大乘起信論》；《法華經玄義》卷四（上）；高崎直道《如來藏思想》第一冊；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

室利佛逝（梵Śrībhoja）

又作尸利佛逝。相當於馬來諸島中蘇門答臘島之巴鄰邦（Palembang）地方。六世紀到十一世紀之間，統治此地的是南印度系的王國。該王國曾征服爪哇，控制麻六甲海峽。到十一世紀，其屬國更橫跨馬來亞半島南部與蘇門答臘全島，勢力東達爪哇的新拖（Sunda），西至錫蘭。

此地以盛行佛教而著名。大、小乘兼行，而以密教最盛。又，此地爲印度與中國之間海路交通的要地，因此，唐代高僧取道南海求法者多曾寄留於此。如《大唐西域求法高僧傳》卷下〈無行禪師傳〉載（大正51・9b）：「與智弘爲伴，東風汎舶一月到室利佛逝國，國王厚禮特異常倫，布金華，散金粟，四事供養。」又〈大律法師傳〉云（大正51・10b）：「乃齎經像與唐使相逐，汎舶月餘達尸利佛逝洲。停斯多載，解崑崙語，頗習梵書。」義淨前往印度途中，亦曾於此處滯留兩個月。

〔參考資料〕 《南海寄歸傳》卷一；《新唐書》卷二二二〈室利佛逝傳〉；《宋史》卷四八九〈三佛齊傳〉；靜谷正雄《三佛齊佛教史に關する西藏文の資料》；Takakusu《A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago by I-tsing》。

室利笈多（梵Śrīgupta）

中觀派思想家。西元八世紀後期人。據《布頓佛教史》記載，他是瑜伽行中觀派（Yogācāramādhyamika）的思想家之一。著有《入眞實論註》（Tattvāvatāravṛtti）。此書是一部以「離一多性」爲證因，而證明一切法無自性的小書；有些學者以爲它和寂護的《中觀莊嚴論》在思想上非常近似。在該書中，引用了不少法稱《量評釋》中的文句。

在西藏傳承上，一般以爲室利笈多是寂護之前的學者。尤其在《了義解明》與《多羅那他佛教史》中，更說室利笈多是寂護的老師。如果他眞是寂護之前的思想家，那麼首創以「離一多性」爲證因，以證明一切法無自性的論證，應是室利笈多提出的，而非寂護。然而也有人持相反意見，說他是寂護之後的思想家。

〔參考資料〕 《青史》；江島惠教《中觀思想の展開》。

室利邏多（梵Śrīrāta、Śrīlabdha，藏Dpal-len）

又作室利羅多。意譯勝受。西印度人，爲鳩摩羅邏多的弟子，與東天竺馬鳴、南天竺提婆、北天竺鳩摩羅邏多、中天竺龍樹並稱爲五

大論師。其生卒年不詳，據《順正理論》稱其爲「上座」（Sthavira，指法臘高而居上位的僧侶）及《俱舍論》引述其說看來，應爲西元四世紀人。師爲經部譬喻師的大師。德望頗高，深受當時各派學僧的尊崇，嘗於阿踰陀國作《經部毗婆沙論》，然今已不傳。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第十一章第四節（摘錄）

室利邏多（Śrırata），《順正理論》稱之爲「上座」（Sthavira），譯義爲「勝受」，或「執勝」，這是經部的一代大師。室利邏多從北方到東方來，在阿瑜陀國（Ayodhya）造《經部毗婆沙》，爲大成經部的名學者。室利邏多與世親（Vasubandhu）、衆賢（Saṁghabhadra）同時，而是他們的前輩。衆賢作《順正理論》時，室利邏多是耆年的老上座，如《順正理論》說：「但是上座，其年衰朽。」「彼恆尋思粗淺異論，尙年已過，居衰耄時。」

《順正理論》，是衆賢不滿世親的《俱舍論》，經十二年的功夫造成的。當世親造《俱舍論》時，上座的《經部毗婆沙》，已經流行，《俱舍論》已引述上座的教說。在衆賢看來，世親是明宗阿毗達磨，而實有隨順上座經部宗的傾向。所以說：「經主於中，朋附上座所立宗趣。」依此推斷，上座應爲西元四世紀的大師。造《經部毗婆沙》，約爲西元350年頃。室利邏多的其他事蹟，都沒有傳述；《經部毗婆沙》也沒有傳譯過來。但《順正理論》所引的上座說，在一百則以上，所以上座的教說，還能大概的明瞭。

上座爲卓越的經部大師，在當時的佛教界，有崇高的聲望，徒衆與同學極多。《順正理論》每說：「又彼師徒」；「上座親教門人」；「上座徒黨」：可想見當時經部學團的隆盛。在上座的門人中，有「大德邏摩」（Rama），《顯宗論》義譯爲「大德善慧」。《俱舍論記》說：「邏摩，此云戲樂。」Rama確有戲樂的意思。此外，《順正理論》說有「上座徒黨」，解說緣起法的「此有故彼有，此生故彼生」二句，爲破無因與常因。《俱舍論記》解說爲「經部異師尊者世曹」。「世曹」一名，極爲可疑。依奘門的譯例來說，世曹可能爲世胄的誤寫。如眞是這樣，那就是《四諦論》主婆藪跋摩（Vasuvarman）了。

在《大毗婆沙論》中，對說一切有部譬喻師法救（Dharmatrata），直稱之爲大德（Bhadanta）。經部譬喻師室利邏多，在《順正理論》中，被稱爲上座。受到不同學派的尊稱，可說是無獨有偶了！由於室利邏多徒衆多，年齡高，一般人尊稱他爲上座。衆賢雖評責他，諷刺他，也還是隨俗而稱之爲上座；就憑這一稱呼，可想見室利邏多在當時的德望。

上座遠承法救（Dharmatrata）的學統，在現在有的基石上，成爲經部譬喻師的大宗。《順正理論》引述的上座說，不一定是上座的創見，但是他繼承古說，而給予系統的完成。（衆賢）爲了評破《俱舍論》而造《順正理論》，但對上座說，作了最嚴密與無情的抨擊。上座的經部學，在說一切有部論師，是感到威脅而憤怒了！

⑴阿毗達磨論者，一向以爲：論（多分）是了義說，而經多分是隨機的方便說，有餘說；所以「正理爲量」，稱應理論者。經部譬喻師，是「以經爲量」的。尊重經說，以爲佛說是了義的，盡量保持經說，而不加修正與補充。上座也曾這樣說：「世尊無緣說於密語」；「諸薄伽梵終無謬言」；「佛所說經，皆是了義」。然譬喻師，久受阿毗達磨精密思考的學風所熏陶；經部譬喻師，也有嚴密論究的風尙。在理論的思考辨詰下，雖不承認阿毗達磨是佛說，而不能不部分同意阿毗達磨論者的看法——佛說是有不了義的。（中略）

⑵上座時代的經部師，對於古傳的譬喻師說，有多少不同。從三世有而改說現在有，那是最主要的一著。又譬喻師本與西方師一樣，認爲色法是沒有同類因的。而上座却同於迦溼彌

羅（Kaśmıra）論師，如《順正理論》卷十九說（大正29·445a）：「如色非色，雖有差別，而等不遮同類因等。如是彼法，亦應等作等無間緣。」

譬喻者——思心差別論者，本與相似沙門一樣，心心所都是自類爲等無間緣的。所以如色法有同類因，也就可立等無間緣了。

(3)上座所宗的經部，肯定剎那相續的前後因果性，而否認同時的因果性。所以說：「諸行決定無俱生因。」（中略）上座的「因緣」說，大體與瑜伽論師相同，如說：「因緣性者，謂舊隨界，即諸有情相續展轉能爲因性」，「一心具有種種界熏習」。如約煩惱說，「煩惱隨界，說名隨眠。」

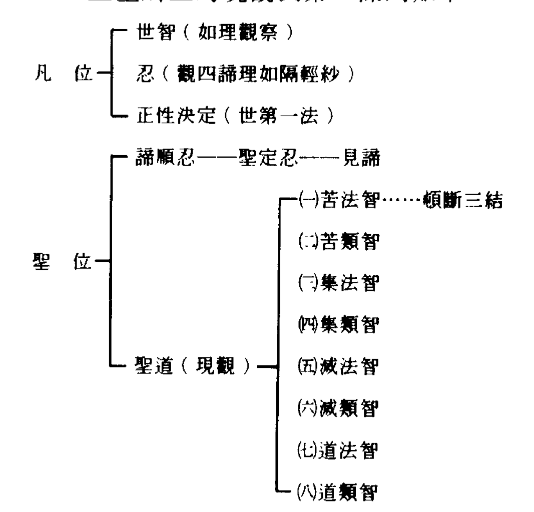
(4)譬喻師宗，非實有法是可以爲所緣境而生識的。這在《大毗婆沙論》中，譬喻師早就這樣說：「有緣無智。」上座繼承這一思想，也說：「智緣非有，亦二決定。」上座說：過去未來無；法處色及觸處的所造色、不相應行、無爲、夢影等都是非實有的。繼承古代譬喻師的「境無實體」說，更發展爲：根與境都是非實有的。（中略）

(5)從《順正理論》來看，上座是特別重視緣起的。上座說：「緣起有（內、外）二」，與龍樹（Nagarjuna）的《十二門論》一致。以爲「所說緣起，皆據生因。」由於肯定前後的因果性，著重切要的因果性，所以彈斥說一切有部的剎那緣起說、分位緣起說。以《緣起經》爲了義的，而加以詳細的論說。（中略）

(6)關於色法，上座與說一切有部阿毗達磨論者不同。上座不許身表與語表是實色（所以說大種與造色，都是無記性）；不許法處所攝色，不許觸處有所造色。所以，色法只是五根、色聲香味及觸——四大。上座成立色法是「同處不相離」的，因爲：「二類極微，俱無分故，住處無別」。一般的說：「極少許五極微（四大及所造色的一類）同住一處，不相妨礙」；然「亦有少分得相離者，謂諸日月燈寶光明，及離諸花孤遊香等」。說一切有部阿毗達磨論師，以爲極微與極微是相礙的，彼此不相觸，而上座以爲是不相礙的，因此也認爲：「此若觸彼，彼定觸此。（中略）若異此者，極微展轉無相攝持，應不和合。」

(7)最有意義的，是上座「別立現觀次第」。上座與《成實論》主一樣，對於證眞斷惑的修證次第，都有獨到的安立。這一時代的經部學者，思想自由到令人驚訝。（中略）

上座所立的現觀次第，條列如下：



〔參考資料〕《成唯識論述記》卷二（本）；《成唯識論演祕》卷二（本）；《俱舍論光記》卷九；《俱舍論要解》卷二；《大唐西域記》卷五。

室町佛教

日本佛教史用語，指日本室町幕府時期的佛教。起自建武政權，迄安土桃山時代，共計二七〇年（1334～1603）。

建武政權在推翻鎌倉幕府、樹立自身政權的過程中，爲糾合寺院勢力，後醍醐天皇特定許多寺院爲敕願寺，但是，對佛教却不訂定明確的政策。又加上政權依舊腐敗，以致引發南北朝之內亂。足利尊氏受封「征夷大將軍」後，仿效鎌倉幕府而以興隆寺院和神社爲政策。尊氏歸依禪宗，接受夢窗疎石的建議，建立安國寺利生塔以祭弔陣亡將士。繼而爲後醍醐天皇祈求冥福而創建天龍寺，尊夢窗疎石爲開山祖師。

室町幕府採取以禪宗爲主的佛教政策，整頓向來的五山十刹之制，確立統制五山十刹的僧錄制度。因此，完成一涵括所有五山派的官寺機構。至足利義滿時代，禪僧被任命爲「蔭涼職」，管理幕府的庫房。五山派之外的曹洞宗、大應派及幻住派則於此時完成地方性的發展，被稱爲「林下」，而在室町時代後半期始告擡頭。

由京都五山派禪僧所興起的文學，世稱「五山文學」，其對後世漢詩、漢文學的影響頗爲深遠。室町時代前期所興隆的禪宗信仰，則被吸收至武家社會的精神生活及藝能世界裡。

禪宗等新佛教雖然興起於鎌倉時代，但是在室町時代始完成全國性的教團發展。例如：淨土宗的鎭西派以鎌倉爲中心向關東延伸勢力，聖冏、聖聰等人從事教理的整頓，從各方面以確立教團的規模。西山派以京都粟生的光明寺爲中心，對淨土教信仰的影響頗爲深廣。眞宗以京都東山的親鸞廟堂爲中心，以策劃教團的統一。但在覺如時，此一計劃則告失敗，地方教團分立。專修寺派及佛光寺派乃大爲興盛。反之，固守大谷廟堂的本願寺遂告衰退。日蓮宗以南關東及東海地方爲中心開展初期教團，在室町時代發展爲全國性的教派。尤其是日像在上洛所開創的京都日蓮宗，信徒均爲工商業者，在城市中創建大寺，勢力極爲強大。時宗也依遊行及賦算而流傳民間，並與武士結合以傳播信仰，僧侶參與戰爭，並從舞蹈念佛而朝民間藝能發展。此時爲此宗之最盛期。總括而言，此時佛教信仰定著於庶民的精神生活中，尤其更與死者的葬送及祈福儀禮密切結合。佛像雕刻及佛畫也傳播至庶民之間，民間廣造祈福石塔（五輪塔、板碑等）。

1467年的應仁之亂給予傳統的佛教教團相當大的打擊，同時也產生新的佛教運動。此一時代也產生不少具有特殊宗教個性者。如行蹟奇特的一休、展開激烈傳道活動的日親，以及糾合本願寺門徒的蓮如等人。又，戰國諸侯爲貫徹其分國支配之政策，曾制訂統制領內佛教寺院的方針。新傳入的基督教將歐洲文物傳入的同時，也一併給予佛教甚大的影響。織田信長站在保護基督教的立場，縱火燒燬比叡山、壓迫日蓮宗、擊滅一向一揆，以致傳統佛教因而喪失權威。其後，豐臣秀吉復興佛教勢力，但將佛教列在統治權力之下。嚴格的佛教統制即肇始於此時，而完成於江戶幕府時代。相反的，對政治權力主張自立的日蓮宗不受不施派，却開始進入其受難時代。

〔參考資料〕 菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開（日本）〉。

宣化（1918～　　）

黑龍江人。俗姓白。法名安慈，字度輪，號宣化。十九歲出家，後赴各地行腳參學。西元1949年抵香港，興建道場宏法。1962年赴美，於舊金山開創金山寺。金山寺內的僧衆持戒甚嚴，讀經、坐禪並重。1976年，又創萬佛城，成立法界大學。萬佛城設有圖書館、學生宿舍等建築，爲中國佛教在美國的著名道場。

宣鑑（780～865）

唐代禪僧。劍南（四川成都）人。俗姓周。幼年出家，習律藏、性相學等。二十歲受具足戒。常講《金剛般若經》，時人譽稱爲「周金剛」。其後，聞南方禪興盛，遂攜道氤《金剛經疏》出蜀，參謁澧州龍潭寺崇信，契機相投，嗣任青原第五世。住澧州三十年，其間，遇武宗廢佛事件，乃避難於獨浮山的石室。大中初年（847～850），應武陵太守薛廷望之請，住德山精舍，大揚宗風。咸通六年十二月三日，訓誡諸徒後，安坐而寂。世壽八十六（一說八十四）。勅諡「見性大師」。其弟子衆多，有巖頭全豁、雪峯義存、瑞龍慧恭、泉州瓦棺等人。又因教化嚴格，常以棒打爲教，故世稱「德山棒」，而與「臨濟喝」齊名。

◉附：《五燈會元》卷七（摘錄）

鼎州德山宣鑒禪師，簡州周氏子，丱歲出

家，依年受具，精究律藏。於性相諸經，貫通旨趣，常講《金剛般若》，時謂之周金剛。嘗謂同學曰：一毛吞海，海性無虧；纖芥投鋒，鋒利不動；學與無學，唯我知焉。後聞南方禪席頗盛，師氣不平，乃曰：出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛；南方魔子敢言直指人心，見性成佛，我當摟其窟穴，滅其種類，以報佛恩。遂擔《青龍疏鈔》出蜀，至澧陽，路上見一婆子賣餅，因息肩買餅點心。婆指擔曰：這箇是甚麼文字？師曰：《青龍疏鈔》。婆曰：講何經？師曰：《金剛經》。婆曰：我有一問，你若答得，施與點心，若答不得，且別處去。《金剛經》道：過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。未審上座點那箇心？師無語，遂往龍潭。至法堂曰：久嚮龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不現。潭引身曰：子親到龍潭。師無語，遂棲止焉。

一夕，侍立次，潭曰：更深，何不下去？師珍重便出，却回曰：外面黑。潭點紙燭度與師，師擬接，潭復吹滅。師於此大悟，便禮拜。潭曰：子見箇甚麼？師曰：從今向去，更不疑天下老和尚舌頭也。至來日，龍潭陞座謂衆曰：可中有箇漢，牙如劍樹，口似血盆，一棒打不回頭，他時向孤峯頂上立吾道去在！師將疏鈔堆法堂前，舉火炬曰：窮諸玄辯，若一毫置於太虛，竭世樞機，似一滴投於巨壑。遂焚之。

於是禮辭，直抵潙山，挾複子上法堂，從西過東，從東過西，顧視方丈曰：有麼？有麼？山坐次殊不顧盼。師曰：無！無！便出至門首。乃曰：雖然如此，也不得草草。遂具威儀，再入相見。纔跨門提起坐具曰：和尚。山擬取拂子。師便喝，拂袖而出。潙山至晚問首座：今日新到在否？座曰：當時背却法堂，著草鞋出去也。山曰：此子已後向孤峯頂上，盤結草庵，呵佛罵祖去在！

師住澧陽三十年，屬唐武宗廢教，避難於獨浮山之石室。大中初武陵太守薛廷望再崇德山精舍，號古德禪院。將訪求哲匠住持，聆師道行，屢請不下山，廷望乃設詭計，遣吏以茶鹽誣之，言犯禁法，取師入州瞻禮，堅請居之，大闡宗風。

上堂：若也於己無事，則勿妄求，妄求而得，亦非得也。汝但無事於心，無心於事，則虛而靈，空而妙；若毛端許，言之本末者，皆爲自欺。何故？毫氂繫念，三塗業因，瞥爾情生，萬劫羈鎖，聖名凡號，盡是虛聲，殊相劣形，皆爲幻色，汝欲求之，得無累乎？及其厭之，又成大患，終而無益。

小參示衆曰：今夜不答話，問話者三十棒。時有僧出禮拜，師便打。僧曰：某甲話也未問，和尚因甚麼打某甲？師曰：汝是甚麼處人？曰：新羅人。師曰：未跨船舷，好與三十棒。（法眼云：大小德山話作兩橛。玄覺云：叢林中喚作隔下語，且從祇如德山道，問話者三十棒，意作麼生。）

僧參，師問維那：今日幾人新到？曰：八人。師曰：喚來，一時生按著。龍牙問：學人仗鏌鎁劍，擬取師頭時如何？師引頸近前曰：囫。（法眼別云：汝向甚麼處下手）牙曰：頭落也。師呵呵大笑。牙後到洞山舉前話，山曰：德山道甚麼？牙曰：德山無語。洞曰：莫道無語，且將德山落底頭，呈似老僧看。牙方省，便懺謝。有僧舉似師，師曰：洞山老人不識好惡，這漢死來多少時，救得有甚麼用處？

僧問：如何是菩提？師打曰：出去！莫向這裡屙。問：如何是佛？師曰：佛是西天老比丘。

雪峯問：從上宗乘，學人還有分也無？師打一棒，曰：道甚麼？曰：不會。至明日請益。師曰：我宗無語句，實無一法與人。峯因此有省。巖頭聞之曰：德山老人一條脊梁骨，硬似鐵，拗不折。然雖如此，於唱教門中，猶較些子。（保福問招慶：祇如巖頭出世，有何言教？過於德山，便恁麼道？慶云：汝不見巖頭道：如人學射，久久方中。福云：中後如何？慶云：展闍黎，莫不識痛癢。福云：和尚

今日非唯擧話。慶云：展闍黎是甚麼心行？明招云：大小招慶，錯下名言。）

示衆曰：道得也三十棒，道不得也三十棒。臨濟聞得，謂洛浦曰：汝去問他，道得爲甚麼也三十棒，待伊打汝，接住棒送一送，看伊作麼生？浦如教而問，師便打，浦接住送一送，師便歸方丈。浦回擧似臨濟，濟曰：我從來疑著這漢，雖然如是，你還識德山麼？浦擬議，濟便打。（巖頭云：德山老人尋常祇據一條白棒，佛來亦打，祖來亦打，爭奈較些子。東禪齊云：祇如臨濟道，我從前疑著這漢，是肯底語、不肯底語？爲當別有道理，試斷看。）

上堂：問即有過，不問猶乖。有僧出禮拜，師便打。僧曰：某甲始禮拜，爲甚麼便打？師曰：待汝開口，堪作甚麼？師令侍者喚義存（即雪峯也），存上來，師曰：我自喚義存，汝又來作甚麼？存無對。

上堂：我先祖見處即不然，這裡無祖無佛，達摩是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊、普賢是擔屎漢，等覺、妙覺是破執凡夫，菩提、涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙，四果三賢、初心十地是守古塚鬼，自救不了。

有僧相看，乃近前作相撲勢。師曰：與麼無禮！合喫山僧手裡棒。僧拂袖便行。師曰：饒汝如是，也祇得一半。僧轉身便喝。師打曰：須是我打你始得。曰：諸方有明眼人在。師曰：天然有眼。僧擘開眼曰：貓！便出。師曰：黃河三千年一度清。

師見僧來，乃閉門。其僧敲門。師曰：阿誰？曰：師子兒。師乃開門，僧禮拜。師騎僧項，曰：這畜生甚處去來？

雪峯問：南泉斬貓兒意旨如何？師乃打趁，却喚曰：會麼？峯曰：不會。師曰：我恁麼老婆心，也不會？

僧問：凡聖相去多少？師便喝。

師因疾，僧問：還有不病者也無？師曰：有。曰：如何是不病者？師曰：阿哪、阿哪。師復告衆曰：捫空追響，勞汝心神，夢覺覺非，竟有何事。言訖，安坐而化，即唐・咸通六年十二月三日也，諡「見性禪師」。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十五；《祖堂集》卷五；《聯燈會要》卷二十；《隆興佛教編年通論》卷二十七；忽滑谷快天《禪學思想史》第十九章。

宣政院

元朝時職掌全國佛教事務及藏族地區之軍政事務的機構。其職權類似清代的理藩院。乃元世祖忽必烈於至元（1264～1294）初年在首都大都所設置，初名總制院，統轄喇嘛及西藏諸事宜，以任西藏譯史之桑哥（膽巴國師之門人）爲總制院使。據《元典章》記載，當時更有總制院事之官職。至元二十五年（1288），總制院改稱宣政院，擴大機構，於院使下設同知、副使、參議、僉院等各二人。元統二年（1334），廢止江南的廣教總管府十六所，而於杭州設置宣政院之分院（行宣院），其下設院使二人。至正二年（1342），又附設崇教所，治理僧俗庶務。若遇地方蕃寇起事，則於其地設行宣院擔任討伐事宜，平息後則廢止。若是重大軍務事宜，則由宣政院與樞密院共議。宣政院附設機構甚多，主要有吐蕃等處宣慰司都元帥府、二都元帥府、軍民元帥府、軍民安撫司等。其人事爲僧俗併用。

帝師

元世祖時所設的僧官。係教授帝王，司天下釋教，統領僧尼的僧人。

依《明史》〈列傳〉卷三一九所載，元世祖尊八思巴爲大寶法王，賜玉印。後八思巴歿，帝賜號「皇天之下、一人之上、宣文輔治、大聖至德、普覺眞智、佐國如意、大寶法王、西天佛子、大元帝師」。因此，八思巴之徒衆咸稱其爲帝師。《佛祖統紀》卷四十八亦云（大正49・433c）：「中統元年大赦，普度僧尼，十二月以梵僧八合思八爲帝師，授以玉印，統釋教事。」

此中之「八合思巴」（Ḥphags-pa，聖人之義）即八思巴，乃西藏佛教薩迦（Sa-skya-pa）派之高僧。元世祖於中統元年（1260）任其爲帝師。此即帝師制之肇始。其後陸續爲帝師者，有下列諸人：琳沁（又作憐眞）、達爾瑪巴拉實哩（荅兒麻八剌乞列）、伊特扎實琳沁（攝思連眞）、策喇實巴鄂爾嘉勒（乞剌斯八斡節兒）、扎克嘉勒燦（輦眞監藏）、多爾濟巴勒（都家班）、桑嘉依扎實（相兒加思）、袞噶諾爾布喇實嘉勒燦巴勒藏布（公哥羅古羅思監藏班藏卜）、班珠爾戩藏（旺出兒監藏）、袞噶伊實巴綱喇實嘉勒燦巴勒藏布（公哥列思八冲納思監藏班藏布）、扎克策喇實（輦眞吃剌失思）西。此後帝師之制乃告廢絕。

又，依《佛祖統紀》卷四十八所記載，元英宗至治元年（1321）曾詔令各路立帝師殿，勅建帝師殿碑，以供奉八合思八。

〔參考資料〕《元史》卷二〇二〈釋老傳〉；《佛祖歷代通載》卷二十一、卷二十二；《大明高僧傳》卷一；《釋鑑稽古略續集》卷一。

帝釋天（梵 Śakra-devānām-indra，巴 Sakka-devānam-inda）

漢譯另有釋提桓因、天帝釋、因陀羅、釋迦因陀羅、憍尸迦等名。忉利天（即三十三天）的領袖，佛教的重要護法神之一。

帝釋天原是摩伽陀國的婆羅門，生性樂善好施，對於出家人及貧窮困苦者，他都能隨緣樂助。由於生前具有極大的福德，所以死後成爲忉利天主。忉利天含有三十三天宮，帝釋天住在中央的善見城（又作喜見城）統領一切，周圍環繞著三十二天宮，分別由三十二位輔臣鎮守。這三十二位輔臣，原本是帝釋天的至友。由於他們在人間曾共修福德，所以逝世後一齊成爲忉利天的統治者。

忉利天是個極可享受欲樂的地方，自然環境華麗之極，享受與娛樂，幾可謂該處天衆的常務。比較不如意的事，除了壽命將盡，五衰相現之外，就是與阿修羅衆的戰爭。忉利天衆與居住在須彌山北大海底的阿修羅衆是世仇。帝釋天與阿修羅的戰爭，是佛教故事中常見的題材。

帝釋天一向甚爲護持佛教。他不祇喜歡向佛陀請示佛法，而且也經常用種種物品供養釋尊與僧衆。六道衆生中如果有赤誠學佛的，也往往能得到他的隨喜讚嘆。據佛典所載，曾有一隻野干（像狐狸的動物），墜入井中，臨死前，向佛陀誠懇地說偈懺悔。當帝釋天聽到之後，感動至極，立刻從忉利天下降，供養野干。這一則故事，可以說明帝釋天被認爲是佛教之重要護法神的緣由。

◉附一：《大智度論》卷五十六（摘錄）

問曰：先言釋是字，提桓因是天主。今佛何以不言釋，乃命言憍尸迦。答曰：昔摩伽陀國中有婆羅門，名摩伽，姓憍尸迦，有福德大智慧，知友三十三人共修福德命終，皆生須彌山頂第二天上。摩伽婆羅門爲天主，三十二人爲輔臣。以此三十三故，名爲三十三天。喚其本姓故言憍尸迦，或言天主，或言千眼等，大人喚之故稱其姓。

◉附二：《瑜伽師地論》卷四（摘錄）

又天帝釋，有普勝殿。於諸殿中，最爲殊勝。仍於其處，有百樓觀。一一樓觀，有百臺閣。一一臺閣，有七房室。一一房室，有七天女。一一天女，有七侍女。又彼諸天所有地界，平正如掌，竟無高下。履觸之時，便生安樂。下足之時，陷便至膝；舉足之時，隨足還起。於一切時，自然而有曼陀羅華，徧布其上。時有微風，吹去萎華，復引新者。

又彼天宮，四面各有大街。其形殊妙，軌式可觀。清淨端嚴，度量齊整。復於四面，有四大門。規模宏壯，色相希奇；觀之無厭，實爲殊絕。多有異類妙色藥叉，常所守護。復於四面，有四園苑。一名繢車，二名麤澀，三名和雜，四名喜林。其四園外，有四勝地。色相殊妙，形壯可觀，端嚴無比。

其宮東北隅，有天會處，名曰善法。諸天入中，思惟稱量觀察妙義。近此園側，有如意石。其色黃白，形質殊妙。其相可觀，嚴麗無比。又彼天身，自然光曜；闇相若現，乃知晝去，夜分方來；便於天妙五欲遊戲之中，懶惰睡眠。異類之鳥，不復和鳴。由此等相，以表晝夜。

◉附三：《長阿含經》卷十〈釋提桓因問經〉（摘錄）

爾時，釋提桓因發微妙善心，欲來見佛，今我當往至世尊所。時諸忉利天，聞釋提桓因發微妙善心欲詣佛所，即尋詣帝釋白言：善哉！帝釋，發妙善心欲詣如來，我等亦樂侍從詣世尊所。時釋提桓因即告執樂神般遮翼曰：我今欲詣世尊所，汝可俱行，此忉利諸天亦當與我俱詣佛所。（中略）帝釋白佛言：我聞佛所說無復狐疑。

◉附四：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章第一節（摘錄）

帝釋，佛教說是住在須彌山（Sumeru）上，爲地居的天、龍、夜叉們的統攝者，有多神的特性。《阿毗達磨大毗婆沙論》卷一三三說（大正27・691c）：「蘇迷盧頂，是三十三天住處。（中略）山頂四角，各有一峯。（中略）有藥叉神，名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，（中略）是天帝釋所都大城。城有千門，嚴飾壯麗。門有五百青衣藥叉，（中略）防守城門。」

依《大毗婆沙論》等說：金剛手（Vajra-paṇi）並非帝釋，而是住在須彌山頂的一位藥叉（夜叉）。夜叉很多，都是可以稱爲金剛手或執金剛（Vajra-dhara）的。初期經律中，那位特別護持釋尊的夜叉，或稱金剛力士（Vajra-mala），也是執金剛神之一。帝釋自身，其實也是夜叉，所以《論》引《帝釋問經》說：「此藥叉天，於長夜中其心質直。」帝釋的夫人舍脂（Śacī），也被稱爲夜叉，如《毗婆沙論》說：「天帝釋亦愛設支青衣藥叉。」帝釋本爲《吠陀》（Veda）中的因陀羅天（Indra），手執金剛杵，而被稱爲金剛手。從佛教傳說來看，帝釋是天龍八部，特別是夜叉羣的王。帝釋這一特色，被菩薩化而成爲後期密法的住持者。

帝失羅叉（梵Tiṣyarakṣitā）

又作低舍羅綺多。意譯淨容、光護。乃阿育王之第一夫人。阿育王崇信佛教，愛敬菩提樹。帝失羅叉嫉恨之，乃令呪術師呪殺該樹，令其枯死。此外，又愛戀王子鳩那羅（Kuṇa-la，爲另一妃蓮華夫人所生），但王子寧守淨法而死，不肯行非法之事，帝失羅叉大怒，乃伺求其過錯而加以中傷，王子因此遭受放逐。後又假造王命抉出王子雙眼。其後，阿育王知悉全事始末，遂將帝失羅叉處死。

〔參考資料〕《阿育王傳》卷三；《雜阿含經》卷二十三；《阿育王經》卷四；《阿育王息壞目因緣經》；《翻梵語》卷五；蘇雪林《鳩那羅的眼睛》。

度牒

度牒是國家對於依法得到公度爲僧尼的所發給的證明文件（度是說度之入道）。度牒在唐代也稱爲祠部牒，都是綾素錦素鈿軸（北宋用紙，南宋改用絹，見《宋會要輯稿》第六十七册〈職官十三〉），就是品官所用的綸誥（其實物在日本還保存有最澄入唐所得的一軸，那上面詳載僧尼的本籍、俗名、年齡、所屬寺院、師名以及官署關係者的連署）。僧尼持此度牒，不但有了明確的身份，可以得到政府的保障，同時還可以免除地稅徭役。

宋・贊寧據《唐續會要》載會昌六年（846）五月制：「僧尼依前令兩街功德收管，不要更隸主客，所度僧尼仍令祠部給牒。」贊寧因《續會要》上文有天寶二年事，遂認六年爲天寶六年，而謂度僧給牒即從那時開始（《僧史略》卷中〈管屬僧尼〉條），這是錯誤的。武后延載元年（694）僧尼即隸祠部，故

祠部給牒，也不見得如《僧史略》所載是從天寶六年開始。度牒的發給與登記僧尼名籍有關，南北朝既已有僧籍，度牒可能開始於唐代以前。不過它的發給究始於何年，現在還沒有定論。

自從北魏北周兩次摧毀佛教之後，直至唐初，全國僧尼還只有十萬左右（《廣弘明集》卷十二）。顯慶六年（661）高宗於天官寺度僧二十人（《舊唐書》卷四〈高宗本紀〉）。其後年有增加，中宗時尤甚：那時造寺費財數百億，度人，免租庸數十萬（《舊唐書》卷一〇一〈辛替否傳〉），並且公主外戚都請度人爲僧尼，也有私出財造寺者，富戶强丁都設法避役，幾乎到處皆是（《舊唐書》卷九十六〈姚崇傳〉）。當時僧尼之冒濫，可想而知。玄宗即位，姚崇秉政，因僧惠範附太平公主亂政，即謀沙汰僧尼（《舊唐書》卷三十七〈五行誌〉），雖未能徹底施行，而唐王朝對於度僧事宜，已開始重視。天寶重申祠部給牒之令，也還有限制出家人數和遴選出家人才之意。唯僧尼受牒必須納錢，因此度人爲僧，統治者也有好處。早在唐代中宗景龍二年（708），就有賣度牒的弊政。即如身份很低的屠沽，用錢三萬也可得度（《資治通鑑》卷二〇九）。後來政局不穩定，這種收益更覺有必要，如天寶十四年（755），安祿山叛亂，軍費增多，政府財政支絀，就派人到太原去納錢度僧尼道士，十天左右得錢百萬緡，因此第二年又度僧道收貲（《癸巳存稿》卷十二）。肅宗至德元年（756）「彭原郡以軍興用度不足」又「權賣官爵及度僧尼」（《舊唐書》卷十〈肅宗本紀〉），當時度牒費貴至百緡（《佛祖統紀》卷四十）。安史之亂以後，國家財政逐漸穩定，大曆十四年（779）代宗始令「自今更不得奏置寺觀及度人」（《舊唐書》卷十二〈德宗本紀〉上）。其後綱紀漂弛，甚至地方官吏也往往以度人謀財利，如徐州節度使王智興聚斂無厭，當敬宗生辰那一月裡，即於泗州置僧壇度人以圖厚利，江淮百姓皆結隊度淮（《舊唐書》卷一七四〈李德裕傳〉）。當時剃了頭髮的人到達之後，各納二緡，給牒即回，別無法事（見《全唐文》卷七〇六〈王智興度僧尼狀〉）。此外各地類此情形的不一。

宋代度牒，不僅有法定的價格，而且它的價格還隨使用範圍的擴大而與日俱增。元豐七年（1084）著令度牒每道爲錢百三十千，夔州路至三百千，以次減爲百九十千，元祐間定價爲三百千。南宋・紹熙三年（1192）定價爲八百千。元豐至紹熙，百年間度牒價格增至六倍以上，而它的用途也異常寬泛。如北宋神宗時「河北轉運司干當公事王廳廉嘗奏乞度僧牒數千道爲本錢於陝西轉運司私行青苗法，春散秋斂」（《宋史》卷一七六〈食貨誌〉）。這樣以度牒充青苗資本，限制高利貸者的盤剝，減輕人民負擔，增加朝廷收入，算是第一類。神宗熙寧六年（1073）賜夔州路轉運司度僧牒五百置市易於黔州，這樣以度牒充市易本錢，防止大商人壟斷物價，穩定市場，並增加朝廷收入，算是第二類。英宗治平四年（1067）「給陝西轉運司度僧牒，令糴穀，賑霜旱州縣」（《宋史》卷十四〈神宗本紀〉）。熙寧三年（1070）四月「丁卯給兩浙轉運司度僧牒，募民入粟」（《宋史》卷十五〈神宗本紀〉）。熙寧七年（1074）「八月丁丑賜環慶安撫司度僧牒，以募粟，賑漢番飢民」（同書同卷）。南宋孝宗乾道三年（1167）八月「四川旱，賜制置司度牒四百，備賑濟」（《宋史》卷三十四〈孝宗本紀〉）。次年，綿漢等州饑，「五月癸亥出度牒千道，續減四州科調」（同書同卷）。八年（1172）十二月「甲寅雨雹，以度僧牒募閩廣民入米」（同書卷三十五〈孝宗本紀〉）。淳熙十四年（1187）七月「辛酉，江西湖南饑，給度僧牒鬻以糴米備賑粜」，八月辛未賜度牒作賑饑之用，算是第三類。北宋徽宗大觀元年（1107）閏十月二十六日詔：明州育王山寺掌管仁宗御容僧行可，賜師號，度牒各二道，用爲酬奬（《宋會要輯稿》第二百冊〈道釋一〉）。南宋高宗建炎元年（1127）五月

一日赦，暴露遺骸許所在寺院埋瘞，每及一百人，令所屬勘驗，申禮部給度牒一道。紹興二年（1132）改爲每及二百人給度牒一道（出處同上）。次年九月七日，陝西諸路都統制兼宣撫處置司都統制吳玠，母劉氏墳寺乞賜名額。詔以報功顯親院爲額，仍歲給度牒一道（同上）。乾道六年（1170）湖州馬墩鎮行者祝道誠收葬運河遺骸千二百六十有餘，蒙賜度牒並給紫衣剃度（同上）。八年（1172）二月建康府僧普立童行彭普海「以管乾皇兄元懿太子道殯所香火以及三年賜度牒一道」。五月饒州饑，僧紹禧行者智修煮粥供贍計五一三六五人，僧法傳行者法聚煮粥供贍計三八五六一人，詔行者智修、法聚各賜度牒披剃（同上）。九年（1173）三月敍州男子郭惠全自少出家，母死，負土成墳，孝節感著，賜度牒一道披剃爲僧（同上）。這樣以度牒旌表有功或孝節，算是第四類。南宋時期，軍事倥偬，財政支絀，朝廷還往往以度牒充軍費，如紹興九年（1139）八月乙丑「給新法度牒紫衣師號錢二百萬緡，付陝西市軍儲」（《宋史》卷二十九〈高宗本紀〉）。紹興十一年（1141）宋金激戰於廬州，「三月庚子朔張俊進營田及賣度牒錢六十三萬緡助軍用」（同書同卷）。寧宗嘉定十一年（1218）正月，乙未「以度僧牒千給四川軍費」（同書卷四十〈寧宗本紀〉）。理宗淳祐七年（1247）四月庚戌「出緡錢千萬，銀十五萬兩，祠牒千萬絹並戶部銀五千萬兩付督視行府趙葵調用」（同書卷四十三〈理宗本紀〉）等都是，算是第五類。此外朝廷還以度牒經營商業，如北宋神宗熙寧七年（1074）「遣三司干當公事李杞入蜀，經劃買茶於秦鳳熙河博馬，而詔言西人頗以善馬至邊，所嗜唯茶，乏茶與市，即詔趣杞據見茶計水陸運致。又以銀十萬兩、帛二萬五千，度僧牒五百付之，假常平及坊場餘錢，以著作佐郎蒲宗閔同領其事」（同書卷一八四〈食貨誌〉），算是第六類。後來朝廷還以度牒幫助改革幣制，如南宋光宗紹熙三年（1192）「出度僧牒二百收淮東鐵錢」（同書卷三十六〈光宗本紀〉），算是第七類。總之：宋朝一代，度牒可以作爲貨幣來應用。

度牒領得之後，可以免丁錢避徭役，保護貲產，這是唐到北宋的一般現象。因此豪强兼併之家，公然冒法，買賣度牒，從中取利，甚至有僞造度牒的（《宋會要輯稿》第六十七册〈職官十三〉）。南宋時代，因疆域縮小，朝廷收入減少，所以在紹興十五年（1145）正月辛未，又命「僧道納免丁錢」（《宋史》卷三十〈高宗本紀〉）。乾道七年（1171）「詔寺觀毋免稅役」（同書卷三十四〈孝宗本紀〉）。淳熙五年（1178）正月「癸卯罷特旨免臣僚及寺觀科徭」（同書卷三十五〈孝宗本紀〉）。這樣，就連持有度牒的僧尼，也不能免除稅役了。不過他們還可以享受其他種種權利，度牒仍有它一定的價值，所以到紹興二十七年（1157）州縣還有出賣亡僧度牒而不繳申祠部的情形（《宋會要輯稿》第二百册〈道釋一〉）。

明代僧尼依然給牒，明太祖洪武十四年（1381），詔天下編賦役黃册規定「僧道給度牒，有田者編册如民科，無田者亦爲畸零」（《明史》卷七十七〈食貨誌〉）。清世祖順治八年（1651）免納銀給牒。其後又將田賦（土地稅）和丁稅（人頭稅）歸併爲「地丁」一種賦稅。以地歸丁，不須報牒免役。但爲了限制僧尼的數量，依然嚴行發給度牒的制度，一直沿用到乾、嘉時代，後來何時廢止（見《大清會典》〈事例〉），還不清楚。（田光烈）

〔參考資料〕《大宋僧史略》卷中；《釋氏要覽》卷上；《禪林象器箋》〈簿券門〉；袁震〈兩宋度牒考〉（《現代佛教學術叢刊》⑦）；三島一《唐代に於ける度牒問題》；道端良秀《唐代佛教史の研究》；小笠原宣秀《宋代佛教史の研究》；竺沙雅章《中國佛教社會史研究》；J. Gernet著・耿昇譯《中國五至十世紀的寺院經濟》。

度門寺

位在荊州府（湖北省）當陽縣玉泉山之東

七里處。爲禪宗北宗之神秀所創建。相傳原爲神秀出京以前的私寺，乃據《楞伽經》卷一所說的「無量度門，隨類普現」，而取名爲「楞伽孤峯度門蘭若」。至神秀示寂後，中宗稱其遺德而賜勅額，公稱爲度門寺。後睿宗出三十萬錢營造，使之成爲北宗系統的根本道場。其後，寺嘗荒廢，至明代萬曆年間（1573～1619），無跡正誨加以重修。寺中有唐代張說撰的〈玉泉寺大通禪師碑銘〉，以及神秀國師塔、無跡正誨禪師塔、萬法鐵峯禪師塔等。

〔參考資料〕《大通禪師碑銘并序》；《傳法寶紀》；《楞伽師資記》；《荊門玉泉志》。

度僧制度

指中日二國所曾施行的佛教出家制度。「度」有「渡」之義涵。即梵語tarayati之譯語。取「渡生死苦海，令證涅槃」之意義。後人稱出家剃髮之儀式爲「剃度」，即取其「出家可度生死海之彼岸」之義。依《四分律》卷三十二所載，凡未滿十二歲、未得父母允許者不許出家，《摩訶僧祇律》卷二十三、卷二十四又載壞比丘尼淨行、賊盜住、越濟人、五逆、六種不男、太小、太老、截手、截脚、截鼻、盲、聾、瘂、躄、鞭瘢、印瘢、拔筋、剋筋、曲脊、王臣、負債、病、外道、兒、奴、身不具、陋色等皆不得出家。

中國古代對出家原無限制。其後因僧數漸增，庶民常假藉出家以避輸課，朝廷乃設僧籍加以登錄。且就已出家者授予戒牒，並嚴禁私自度僧。凡有犯之者，即勒令還俗。《魏書》卷一一四〈釋老志〉載：「北魏・延興二年（472）四月檢浮浪之僧，無籍者加以隱括，有籍者送付州鎮。」《佛祖統紀》卷五十一亦載有「試經度僧」之制。謂梁末時帝勅天下僧尼入京城，比試經業。《大慈恩寺三藏法師傳》卷一亦載，隋・大業八年（612），玄奘年十三，預試度。其後唐中宗、肅宗、代宗、敬宗、宣宗等朝，乃至宋、元、明代皆行「試經度僧」之法。

此外，《佛祖統紀》卷五十一載，隋煬帝時詔七日間度千僧，後世稱此爲「特恩度僧」。唐肅宗至德（756～757）初年，依宰相裴冕之請，鬻售度牒。此稱之爲「進納度僧」。凡此，皆屬「試經度僧」制之外的特殊度僧方式。

日本亦甚早即有試經度僧之制，依《續修東大寺正倉院文書》卷十八載，天平十四年（742）十一月之試度科目爲《法華經》、《最勝王經》、《理趣經》、《藥師經》之音訓誦經。至平安朝時代，制定「年分度者」之制。每年各宗可透過試經之制以度僧十二人。在「年分度者」之外，則有依勅命而臨時剃度的臨時度者。鎌倉時代以後，禁令弛廢，私度之風漸盛。至德川時代，終於形成各宗所獨有的度僧制度。

〔參考資料〕《給孤長者女得度因緣經》卷一～卷三；《善見律毗婆沙》卷十六；《目連問戒律中五百輕重事》；黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》第九章；塚本善隆《中國近世佛教の諸問題》。

建仁寺

日本臨濟宗建仁寺派的大本山。位於京都市東山區大和大路通四条下。山號東山，開山祖師是明庵榮西。建仁二年（1202）由於源賴家的支持而成爲淨土、眞言、天台三宗兼學的道場。本寺之住持，在九世大歇了心之前，均由榮西門流的黃龍派弟子相承；在十世東福圓爾復興堂塔以後，採十方住持的制度，亦即不管法系法流，凡高德禪僧皆可出任住持。

建武年間（1334～1338），京都、鎌倉的禪寺被列爲五山，但屢有變遷，直到至德三年（1386）足利義滿才決定其最終的位次，列建仁寺於第三位。其歷任住持有開山榮西以來的黃龍派、聖一派（圓爾）、環溪派（鏡堂覺圓）、嵯峨派（夢窗疎石）、大鑑派（清拙正澄）、大覺派（蘭溪道隆）、一山派（一山一寧）、西澗派（西澗子曇）、曹洞宗宏智派（東明慧日）、佛源派（大休正念）、法燈派（無

本覺心）、大慧派（中岩圓月）、大應派（南浦紹明）之諸派禪僧。

寺內富文采之僧侶輩出，對於五山學藝之發展頗有貢獻。應仁之亂後，五山勢衰，因此安藝（廣島縣）的安國寺惠瓊（道號瑤甫），將東福寺食堂遷至建仁寺，改建為佛殿，又將安藝安國寺遷至建仁寺，改建為本坊。

之後，由於豐臣秀吉、德川家康制定八二一石的寺領，到江戶時期又受金地院僧錄之統制支配，其末寺在天明八年（1788）有一八二寺（今僅存七十一寺），而土地面積為二萬二千餘坪。山內的院宇有興禪護國院（開山塔）、西來院、兩足院、靈洞院、大中院、正傳永源院、興雲院、堆雲軒、久昌院、禪居庵等。又境內有慈視閣（方丈）、望闕樓（山門）、大悟堂（僧堂）、羣玉林（衆寮）、入定塔（開山塔）、樂神堂（鎮守）、三世如來殿（佛殿）、清涼軒（方丈書院）、拈華堂（法堂）等。

◉附：〈建仁寺派〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

建仁寺派，日本臨濟宗十四派之一。本山為京都建仁寺，派祖則為明庵榮西（1141～1225）。原稱千光派（日本禪宗二十四流之一）或建仁寺門徒，係傳承中國黃龍宗學風而來。榮西於仁安三年（1168）首度入宋，登天台山，得天台章疏而還。文治三年（1187）再度入宋，從虛庵懷敞受黃龍派心印，建久二年（1191）返國。建仁二年（1202），源賴家建立建仁寺，迎請榮西為開山祖；此後，榮西大力闡揚禪道，法席極盛，海衆滿堂。其後，榮西門下退耕行勇、釋圓榮朝、了然明全、天庵源祐、明惠高辯等人續揚此風。又，蘭溪道隆、鏡堂覺圓、清拙正澄、明極楚俊、中巖圓月諸派禪僧亦嘗往來建仁寺，寺門興隆，大放異彩。明治九年（1876）臨濟宗分立之際，此派獨立稱建仁寺派，置管長，延迄今。

〔參考資料〕《建仁寺住持位籍》；《五山傳》；《鎌倉五山記》；《扶桑五山記》；《葉黃記》；《東福紀年錄》；〈明庵禪師塔銘〉；〈興禪護國論序〉。

建初寺

位於建鄴城外（江蘇江寧）。依佛典所載，此寺歷來流傳甚多掌故。茲略述如次：吳・赤烏十年（247），交趾國沙門康僧會遊歷至建鄴時，吳人初見沙門，怪其風姿而上奏，吳王孫權遂召見之，問佛利益靈驗之事，僧會告以佛舍利之靈異，以及阿育王造塔等盛事。孫權認為其說虛妄，乃勅取舍利建塔，並謂若屬虛妄則加以處罰。於是以七日為期，備銅瓶，祈禱不驗。又延二七日；後，更加三七日。至最後一夜乃感得佛舍利放光。遂為建塔，號建初寺。其地名佛陀里。至孫皓即位，大力排毀佛寺，其後全身大腫，遂懺悔受戒，而將該寺號曰天子寺，更加修飾。

西晉・永嘉六年（312），西域僧帛尸黎蜜多羅來此駐錫，譯《孔雀王經》等。晉成帝咸和（326～334）年中蘇峻亂起，焚康僧會所建之塔，然其後又為人所修復。平西將軍逍誘曾入此寺，疑塔之放光為虛妄。然其言未終，塔即放五彩燦爛光，逍誘於是深信，並在寺東更建小塔。梁・僧祐幼時入建初寺，師事僧範，後投定林寺法達受戒，嘗將所獲得之信施，用於定林寺、建初寺之修繕，天監十七年（518）卒於建初寺。

又，據《古今圖書集成》載，建初寺是在秦淮西南，即吳之祇園寺，乃赤烏四年（241）為天竺・康僧會而建。唐曰長慶，南唐改稱奉先。另依《大明一統志》所載，建初寺在梁時改為長干寺；宋代更名天禧；明・永樂初，全部改造，名大報恩寺。明成祖曾捐獻名磁製塔。塔有八角八稜九層，五彩燦爛眩人目。惜在清末太平天國事件時，全部化為灰燼。今僅留下遺址。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十三；《高僧傳》卷一、卷十一、卷十三；《續高僧傳》卷六；《廣弘明集》卷一；《隆興佛教編年通論》卷二；《佛祖統紀》卷三十五；《佛祖歷代通載》卷六。

建長寺

日本臨濟宗建長派大本山。位於鎌倉市，山號巨福山，正式名稱爲建長興國禪寺，本尊爲地藏菩薩。係北條時賴發願創建，伽藍之配置係依中國杭州徑山興聖萬福寺式樣，而以南宋僧蘭溪道隆爲開山，於建長五年（1253）完成。道隆歿後，兀庵普寧、無學祖元、清拙正澄等相繼來住，禪風興盛，學徒雲集。

建武年間（1334～1336），此寺爲鎌倉五山的第四位。及足利義滿確定五山制時，則改爲第一位，與京都天龍寺並列。其後，屢遭回祿之災及震災，雖多有重修，然再興之寺貌已不似當初創建時之規模。此寺之寺寶豐富，其中昭堂、佛殿、唐門等爲重要文化財。此外，另有明兆的「十六羅漢圖」、張思恭的「釋迦三尊」、「大覺禪師畫像」、「北條時賴坐像」等文物。

◉**附：〈建長寺派〉**（編譯組）

建長寺派，日本臨濟宗十四派之一。本山爲鎌倉建長寺，派祖蘭溪道隆。原稱大覺派（日本禪宗二十四流之一）或建長門徒。其禪風係承自中國楊岐宗風而來。派祖道隆（1213～1278）原爲宋代西蜀涪江人，嘗從無明慧性受楊岐派心印。寬元四年（1246）東渡日本，後應北條時賴之請，任建長寺開山第一世，法席大振，門徒蝟集。就中，約翁德儉、桃溪德悟、無及德詮、葦航道然並稱四傑，鼓揚禪風。道隆寂後，兀庵普寧、大休正念、義翁紹仁相繼掌理建長寺，第五世爲無學祖元（圓覺寺開山）。此後，一山一寧、南浦紹明、高峯顯日、東陵永璵等諸名僧亦嘗來住，寺績輝煌。傳至二三六世後，採輪番住持制。明治九年（1876）獨立，稱建長寺派，改置管長，統轄一宗，迄至今日。

〔參考資料〕〈建長興國寺碑文〉；《圓覺寺古文書》；《龍寶山志》卷一；《扶桑五山記》卷上；《鎌倉五山記》；《五岳禪住籍》；《五山傳》；《碧山目錄》卷一、卷二。

建志補羅城（梵Kāñcipura）

南印度達羅毗荼國的首府。又作建志城。《西域記》卷十〈達羅毗荼國〉條云（大正51・931c）：「建志補羅城者，即達磨波羅（唐言護法）菩薩本生之城。菩薩，此國大臣之長子也。」禪宗初祖達磨的出生地相傳是南印度的香至國，可能即是此地。《慈恩寺三藏傳》卷四云（大正50・241c）：「建志城即印度南海之口，向僧伽羅國，水路三日行到。」玄奘三藏曾有意從此港航向師子國，恰遇該國國王崩逝，國內饑亂，有三百餘僧逃難至此，與玄奘相見，遂得了解該國的學解未能超出戒賢，於是中止前往該國，而與師子國僧七十餘人共向西北方，踏上觀禮聖跡之途。

關於此地的位置，學術界有人認爲此地相當於那格巴壘（Nagapatam），即義淨三藏《西域求法高僧傳》所謂的那伽鉢亶那。按那伽鉢亶那係七世紀頃的著名良港，地近師子國。

〔參考資料〕 A. Cunningham《Ancient Geography of India》；《解說西域記》。

建中靖國續燈錄

三十卷。宋・法雲寺住持佛國禪師惟白編。收在《卍續藏》第一三六冊、《禪宗全書》第四冊。本書是承繼《景德傳燈錄》及《天聖廣燈錄》而來的傳燈錄，故名《續燈錄》。「建中靖國」是編者呈書給徽宗皇帝時的年號。

本書依禪門法脈相續的次第，集錄師資略歷、機緣語句、古則公案及偈頌等，而特別偏重雲門宗禪者語錄的揭載。全書凡分正宗、對機、拈古、頌古、偈頌五門。大要如下：

⑴**正宗門**：敍述印度、中國五十一位師祖的契悟緣由。

⑵**對機門**：記述臨濟、雲門兩宗諸師應機說法的情形。

⑶**拈古門**：集錄雪竇重顯以下二十八師所拈舉的古則公案。

⑷**頌古門**：編錄雪竇重顯以下十九人的頌古

詩偈。

⑸**偈頌門**：收錄法泉佛慧以下三十九人的唱道偈頌。

彥琮（557～610）

隋代僧。趙郡（河北省）人，俗姓李。少而聰敏，才藻清新。十歲出家，法名道江。十二歲在巏嵍山誦《法華經》，尋遊鄴都，參講席。十四歲入晉陽，且講且聽。後被齊后召至宣德殿講《仁王經》，帝亦親臨講筵，咸遵景仰。十六歲遭父憂，厭辭名聞，乃退而遊歷篇章，及至子史，無不通閱。北齊亡後，蒙北周武帝召為通道觀學士，侍講易、老、莊等書。時，師外假俗衣，內持法服，遂改名彥琮。大定元年（581），依曇延之奏而落髮。

入隋之後，佛教興盛。師與陸彥師、薛道衡等人合著《內典文會集》。開皇三年（583）作《辯教論》，文中列舉二十五條以說明道教之虛妄。同年勅翻譯，又敕住大興國寺。開皇十二年奉敕入京，再掌翻譯，住大興善寺。大業二年（606），勅住洛陽上林園翻經館，為林邑國所呈獻的千餘部佛經編撰目錄，即《衆經目錄》，共計五卷。大業六年示寂，世壽五十四。

師博聞洽達，著書豐富，除上述外，另撰有《西域志》、《達磨笈多傳》、《通極論》、《通學錄》、《善財童子諸知識錄》、《福田論》、《僧官論》、《慈悲論》、《默語論》、《鬼神錄》等書。又，嘗製〈願往生禮讚偈〉一篇，善導收之編入於《往生禮讚》中。此外，師前後譯經，合二十三部，一百餘卷，各製序加於經首。

〔參考資料〕 《歷代三寶紀》卷十二；《續高僧傳》卷二；《大唐內典錄》卷五；《廣弘明集》卷四、卷二十五；《中國佛教思想資料選編》第二卷第三冊；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》。

形色

㈠（**梵** saṃsthāna-rūpa，**藏** dbyibs-kyi gzugs）**有形之色**：指色法中，質礙粗著，因觸覺始能覺知長短者。為「顯色」之對稱。有八種：⑴長（dīrgha），一面多生。⑵短（hrasva），一面少生。⑶方（caturaśra），四面齊等。⑷圓（vṛtta），周遍一切處而生。⑸高（unnata），中間凸出。⑹下（avanata），中間坳凹。⑺正（śata），表面齊平。⑻不正（viśata），表面參差。俱舍家認為此八種色極微各別，各有別體，均屬實色。唯識家則增粗、細二者而成十種，但認為此等諸色皆非實色。

㈡**形體色相之意**：係指人畜等的顏色形貌。如《無量壽經》卷上云（大正12．267c）：「國中人天，形色不同，有好醜者不取正覺。」《法華經》卷二〈信解品〉云（大正9．17a）：「遣二人形色憔悴、無威德者。」

〔參考資料〕 ㈠《大毗婆沙論》卷十三、卷七十五、卷一三六；《大乘成業論》；《俱舍論》卷一；《俱舍論光記》卷一；《俱舍論頌疏》卷一；《成唯識論述記》卷二（本）；《百法問答鈔》卷一。

律（梵、巴vinaya，藏ḥdul-ba）

指佛所制定有關比丘、比丘尼應遵守的禁戒。音譯毗奈耶、毗那耶、毗尼耶、鼻奈耶、鞞泥迦、毗尼、毗泥、比尼；意譯為調伏、滅、離行、化度、善治、志真。

關於毗奈耶翻為律之緣由，《四分律含註戒本疏》卷一（上）云（卍續62．343下）：「古譯毗尼皆稱為滅，以七毗尼用殄四諍。今以何義翻之為律？律者法也，從教為名。斷割重輕、開遮、持犯非法不定，故正翻之。」又，《玄應音義》卷十四云：「案爾雅：律，法也，謂法則也。又云律，詮也，法律所以詮量輕重也。又云律，常也，言可常行也。釋名云律者纍也，纍囚人心使不得放肆。」此謂毗奈耶為詮量輕重，斷割開遮、持犯的法軌，譯「毗奈耶」為律，即循此義。此外，戒與律二者不同，前者乃出家在家男女所受持德目之通稱，後者則僅限於出家者的制條。如《有部

毗奈耶》卷九云（大正23·672c）：「問曰：在家俗侶頗得聞不？報言：得聞二藏，謂論及經。毗奈耶教是出家軌式，俗不合聞。」

在漢譯藏經中，屬律部的典籍有《四分律》六十卷、《彌沙塞五分律》三十卷、《十誦律》六十一卷、《摩訶僧祇律》四十卷、《善見律毗婆沙》十八卷、《有部毗奈耶》五十卷、《有部苾芻尼毗奈耶》二十卷等。其中，前四者與未傳來的《迦葉遺部律》合稱五部律。爾後大乘菩薩戒起，乃稱闡述大乘菩薩戒相的《菩薩地持經方便處戒品》、《梵網經》卷下等爲大乘律，而上述《四分律》等則爲聲聞所持的小乘律。

◉附：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第四章第一節（摘錄）

說到攝僧的制度，內容不一，而主要是團體的制度。

⑴有些出家修行者，有不道德的行爲，或追求過分的經濟生活，這不但障礙個人的法的修證，也障礙了僧伽的和合清淨，所以制立學處（śikṣapada，舊譯爲戒）。一條一條的學處，集成波羅提木叉（pratimokṣa），是出家者所應該守護不犯的。

⑵爲了佛法的推行於人間，成立受「具足法」（upasampanna-dharma）、「布薩法」（poṣadha-dh.）、「安居法」（varṣika-dh.）、「自恣法」（pravaraṇa-dh.）、「迦絺那衣法」（kaṭhina-dh.）等，僧伽特有的制度。

⑶寺院成立了，出家的多了，就有種種僧事，僧伽諍事的處理法。

⑷同屬於佛法的出家者，要求行爲（儀法）方面的合式與統一，如行、住、坐、臥，穿衣、行路、乞食，受用飲食等規制。這一切，由於出家僧伽的日漸廣大，越來越多，也越增加其重要性。這些法制，稱之爲「律」，達到與「法」對舉並立的地位。梵語vinaya，音譯爲毗尼或毗奈耶，譯義爲「律」或「調伏」。經中常見到法與律對舉，如「法律」；「法毗奈耶」；「是法是毗尼，非法非毗尼」等。（中略）

法與律的分化，起於釋尊在世的時代。分化而對舉的法與律，明顯的有著不同的特性：法是教說的，律是制立的；法重於個人的修證，律重於大衆的和樂清淨；法重於內心的德行，律重於身語的軌範；法是自律的、德化的，律是他律的、法治的。從修行解脫來說，律是不必要的；如釋尊的修證，只是法而已。然從佛法的久住人間來說，律是有其特殊的必要性。《僧祇律》、《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》等，都有同樣的傳說。

〔參考資料〕《五分律》卷三十五；《善見律毗婆沙》卷一；《分別功德論》卷一；《清淨毗尼方廣經》；《毗尼母經》卷一、卷七；《文殊師利淨律經》〈解律品〉。

律宗❶

中國十三宗之一。以研習及傳持戒律爲主。它所依據的是五部律中的《四分律》，所以又稱爲四分律宗。

據僧史記載，漢地翻譯戒律和實行受戒，始於曹魏·嘉平年中（249～253）。當時中天竺曇訶迦羅來到洛陽，看見中國僧人只剪落鬚髮而沒有受戒，於是譯出《僧祇戒心》，即摩訶僧祇部的戒本，以爲持戒的準繩。又請梵僧建立羯磨法（即受戒規則）創行受戒。不久又有安息沙門曇諦，於正元年中（254～255）來到洛陽，譯出曇無德部的受戒作法。此後又經過二百餘年，印度流傳的《十誦律》等四部廣律，也先後在中國譯出。所謂「律分五部」，只有迦葉遺部的廣律沒有傳來。接著解釋廣律的論著也陸續譯出，其中比較重要的有《毗尼母論》等五種。所以此宗的典據通稱爲「四律五論」。

四律是：

⑴**《十誦律》**：六十一卷，薩婆多部律，姚秦時弗若多羅、鳩摩羅什譯。

⑵**《四分律》**：六十卷，曇無德部律，姚秦

時佛陀耶舍、竺佛念譯。

⑶《**摩訶僧祇律**》：四十卷，窟內上座部律，東晉時佛陀跋陀羅、法顯譯。

⑷《**五分律**》：三十卷，彌沙塞部律，劉宋時佛陀什、竺道生譯。

五論是：

⑴《**毗尼母論**》：八卷，曇無德部，失譯人名，早期的佛經目錄書都把它附在姚秦譯經的條目內。

⑵《**摩得勒伽論**》：十卷，薩婆多部，劉宋時僧伽跋摩譯。

⑶《**善見論**》：十八卷，南方曇無德部，南齊時僧伽跋陀羅譯。

⑷《**薩婆多論**》：九卷，薩婆多部，失譯人名，早期佛經目錄書都把它附在姚秦譯經條內。

⑸《**明了論**》：一卷，正量部，陳時眞諦譯。

四律譯出後，流行於南北各地，但其後弘通獨盛蔚爲一宗的，只有《四分律》。此律譯出六十多年後（北魏孝文帝時代，471～499），先有法聰，在平城開講此律，口授弟子道覆作《四分律疏》六卷，內容只是大段科文；到了慧光（468～537），對《四分律》的研習弘通才逐漸盛行。慧光由佛陀扇多的啓示，造《四分律疏》一二〇紙，並刪定《羯磨戒本》，奠立了此宗的基礎。慧光的弟子中，繼起的有道雲、道暉、洪理、曇隱。道雲奉慧光遺命專弘律部，撰《四分律疏》九卷。道暉又把道雲所撰之疏加以整理，略爲七卷。洪理撰《四分律鈔》二卷。曇隱起初宗奉道覆，聽受律部，後來更從慧光採擷精要。道雲之下有道洪、洪遵兩系。道洪之下有智首、慧進、慧休、道傑等；洪遵之下有洪淵、慧璡、玄琬等；而形成四分律宗的，是智首的法系。智首（567～635），漳濱人，幼年從僧稠的弟子智旻出家，後從道洪聽受律學，慨嘆當時五部律互相混雜，於是研核古今學說，撰《五部區分鈔》二十一卷；又以道雲《疏》爲基礎，概括各部同異，決定去取，撰成《四分律疏》若干卷，世稱廣疏（一稱大疏）。智首弘揚律學三十餘年，唐代的律學者大都受了他的影響。他的弟子道宣繼承他的遺範，廣事著述，並用大乘教義解釋《四分》，大興四分一宗。道宣（596～667），吳興人（一說丹徒人），十五歲出家，從智首受具足戒，鑽研律部，旣而入終南山潛心述作，著有《四分律比丘含注戒本注》三卷、《四分律刪補隨機羯磨疏》二卷、《四分律刪繁補闕行事鈔》十二卷，後來學者稱爲三大部；又把他所著的《四分律拾毗尼義鈔》六卷、《四分比丘尼鈔》六卷合稱五大部。因道宣住終南山，後人又稱他這一學系爲南山宗。他的弟子有大慈、文綱、名恪、周秀、靈蕚、融濟及新羅・智仁等。就中繼承法系的，是周秀。和道宣同門的有道世（？～683），也於律學深有研究，經常和道宣一同敷揚律部，著有《四分律討要》及《四分律尼鈔》，大體和道宣的學說相同，所以也屬於南山宗。

與道宣同時並宏《四分律》學的，還有相州日光寺法礪，開相部宗；西太原寺東塔懷素，開東塔宗；與道宣並稱律宗三家。法礪（569～635），冀州趙郡人，起初師事靈裕，後從靜洪學《四分》，更就洪淵聽受《四分》大義，又窮究《十誦》，開拓異聞，參考經論和慧休合撰《四分律疏》十卷、《羯磨疏》三卷。他的學說盛行於相州一帶，所以稱爲相部宗。弟子有明導、曇光、道成等。懷素（625～698）是道成的弟子，京兆人，幼年出家，曾入玄奘門下，參加譯事，撰《四分律開宗記》二十卷，採用新譯有部《婆沙》、《俱舍》等論的解釋，彈斥法礪《四分律疏》的錯誤，也稱新疏，而稱法礪之疏爲舊疏，後來又撰《新疏拾遺鈔》二十卷、《四分僧尼羯磨文》二卷、《四分》僧、尼戒本各一卷等。並自講新疏五十餘遍。懷素住西太原寺的東塔，所以稱爲東塔宗。唐代律宗三系間互有爭論，而相部和東塔的爭論最烈。開元年中（713～741），法礪門下西塔滿意的弟子定賓，撰《四分律疏

飾宗義記》二十卷，詳解法礪疏；更撰《破迷執記》一卷，救法礪的大義，破懷素的異解。滿意的再傳弟子曇一，又撰《四分律發正義記》十卷，「斥破南山」。到了大曆十三年（778），代宗敕令三系學者十四人，在安國寺律院集合，決定新舊兩疏的是非，僉定一本流行。結果，如淨等寫成〈敕僉定四分律疏〉進呈，同時仍請新舊兩疏並行，也得到許可。後來相部、東塔兩系逐漸衰微，只南山一系傳承獨盛，綿延不絕。

繼承道宣法系的周秀，以次遞傳道恒（撰有《行事鈔記》十卷）、省躬（撰有《行事鈔順正記》十卷）、慧正、玄暢（世稱法寶大師，撰有《行事鈔顯正記》）、元表（撰有《行事鈔義記》五卷）、守言、元解、法榮、處元（一稱處雲，撰有《拾遺記》三卷）、擇悟（撰有《義苑記》七卷）、允堪、擇其、元照等。律宗到允堪、元照而再盛。允堪（1005～1061），錢塘人，嘗住持西湖菩提寺，專弘律部，宋・慶曆、皇祐年中（1041～1053），依照戒律在杭州大昭慶寺、蘇州開元寺、秀州精嚴寺建立戒壇，每年度僧。所有道宣的重要著述，他都作了記解，有《行事鈔會正記》、《戒本疏發揮記》、《羯磨疏正源記》、《拾毗尼義鈔輔要記》、《教誡儀通衍記》、《淨心誡觀發眞鈔》等十部，世稱十本記主。元照（1048～1116），餘杭人，初依祥符寺慧鑒出家，專學毗尼。後來從天台宗學者處謙探究天台教觀，並博究羣宗，而以律爲本。最後三十年間，住持杭州的靈芝寺，廣事講說及述作，著有《行事鈔資持記》、《戒本疏行宗記》、《羯磨疏濟緣記》共一百餘卷。他用天台宗的教義作《資持記》，以闡明道宣的學說，和允堪的《會正記》也有區別，於是南山一系分作會正、資持兩家。其後，律宗又衰，只元照下有智交、準一、法政、法久、了宏、妙蓮，次第相承。元明之際，法系傳承幾乎無聞，到明末清初，才有如馨在金陵的靈谷寺傳戒說法，重興南山律宗。其弟子有寂光，初習賢首教觀，次就如馨傳受毗尼，後在金陵的寶華山建律宗道場。再傳有讀體、戒潤。讀體（1602～1679）繼承寂光的法席，以十誓勵衆，共同遵行。自此以後，依律受戒，結界安居，著有《毗尼止持會集》十六卷、《毗尼作持續釋》十五卷、《傳戒正範》四卷、《剃度正範》、《僧行軌則》、《三歸五八戒正範》、《教誡尼正範》、《毗尼日用切要》、《黑白布薩》各一卷。讀體的弟子，以德基、書玉爲最著。德基著有《羯磨會釋》十四卷、《比丘戒本會義》十二卷、《毗尼關要》十六卷等。書玉住持杭州昭慶寺，著有《梵網經菩薩戒律》八卷、《毗尼日用切要乳香記》、《沙彌律儀要略述義》各二卷。德基下眞義、常松、實咏、福聚，次第相承。福聚於雍正十二年（1734）奉召入京，住持法源寺，大宏律宗，著有《南山宗統》等，其下有性言、圓先、明如、定靜、慧皓、昌蒼、海然、印宗、發圓，次第相承。戒潤弘律宗於常州天寧寺，著《楞伽經貫珠》十卷，傳承不詳。

此外，唐・道宣門下弘景的弟子鑑眞（688～763）於開元年間，在揚州大明寺以戒律化導一方。其時有日僧榮睿、普照等來中國求法，於天寶元年（742）到揚州禮請他到日本傳弘戒律，於是和比丘思托等東行，從天寶元年到十二年（753）間，渡海六次，歷盡艱辛，雙目失明，終於到了當時日本的都城奈良，築壇傳戒。自此以後，就在日本敷弘律藏。日本律宗，由此肇始。

律宗將佛陀所製的一切諸戒歸納爲「止持」、「作持」二類，以比丘、比丘尼二衆制止身口不作諸惡的「別解脫戒」爲「止持」戒，以安居、說戒、悔過等行持軌則爲「作持」戒。《四分律》中，前半部解釋僧尼二衆的別解脫戒：比丘戒中有四波羅夷、十三僧殘、二不定、三十捨墮、九十單提、四提舍尼、百衆學法、七滅諍；比丘尼戒中有八波羅夷、十七僧殘、三十捨墮、一七八單提、八提舍尼、百衆學法、七滅諍，這些即止持門。《四分律

》後半部解釋受戒、說戒、安居、自恣、皮革、衣、藥、迦絺那衣、拘睒彌、瞻波、呵責、人、覆藏、遮、破僧、滅諍、比丘尼、法、房舍、雜二十種犍度（意譯爲「聚」），這些都是作持門。南山五大部內容也不出此二類。《戒本疏》說明止持，《羯磨疏》說明作持。《行事鈔》上下二卷說明作持，中卷說明止持。《拾毗尼義鈔》多說明止持，《比丘尼鈔》說明比丘尼止作二持。

律宗主要的學說是戒體論，三家的分歧也就在此。依《行事鈔》等所說，一切諸戒都有戒法、戒體、戒行、戒相四科：戒法是佛所制的各種戒律；戒體是弟子從師受戒時所發生而領受在自心的法體，即由授受的作法在心理上構成一種防非止惡的功能；戒行是受戒後隨順戒體防止三業罪惡的如法行爲；戒相是由於戒行堅固而表現於外可作爲軌範的相狀。此中戒體，舊譯稱「無作」，新譯稱「無表」。古德多依《成實論》，以「無作」戒體爲非色非心的「不相應行法」，相部法礪即依此立說，唱非色非心戒體論。東塔懷素則依《俱舍論》，以「無表業」爲色法，唱色法戒體論。南山道宣說《四分律》通於大乘，以阿賴耶識所藏的種子爲戒體。它和色法戒體、非色非心法戒體說相對，稱爲心法戒體。

南山律宗把釋迦一代的教法區分作化、制（或行）二教，以化教爲如來教化衆生使其發生禪定及智慧的教法，如四阿含等經、《發智》、「六足」等論。制教爲如來教誡衆生而對其行爲加以制御的教法，如《四分》、《十誦》等律。此宗更把化教分作性空教、相空教、唯識圓教三類。把制教分作實法宗、假名宗、圓教宗三宗。性空教、實法教、假名宗攝一切小乘。相空教是說直下從諸法的當體觀察眞空無相的教法，攝一切大乘般若。唯識圓教是說觀察諸法外塵本無「唯有識心」性相圓融的教法，攝大乘《華嚴》、《楞伽》、《法華》、《涅槃》。制教三宗中：實法宗即立一切諸法實有的薩婆多部等，此宗以色法爲戒體。假名宗即立一切諸法唯有假名的經量部等，此宗以非色非心法爲戒體。圓教宗即立一切諸法唯有識的唯識圓教等，此宗以心法種子爲戒體。律宗在三教、三宗中屬唯識圓教宗。

《四分律》分通大乘之說，起於慧光，道宣更在《羯磨疏》裏，從律文中搜尋出五種理由來證明其說。其一「沓婆回心」，這在解釋「僧殘」的律文中，說到無根謗戒，沓婆比丘得了羅漢果之後，發生厭棄此身無常之心，欲修利他行，求牢固法；此可爲回心向大的很好說明。其二「施生成佛」，在戒本尾迴向文有「施一切衆生，皆共成佛道」兩句，和《華嚴》、《法華》圓頓之意相通。其三「相召佛子」，在律序中一再說「如是諸佛子」，「佛子亦如是」，佛子的稱呼簡直和《梵網》大戒一樣。其四「捨財用輕」，並解釋「捨墮」戒中，所捨的財物如果僧用不還，只犯「突吉羅」輕罪，這和大乘戒以意業分判輕重相通。其五「識了塵境」，在解釋「單提法」中妄語戒的見聞覺知，說眼識能見等，這也和大乘毗曇的說法相通。由《四分》通大乘的看法，更進一步建立三學圓融無礙說。此即大小二乘各立三學，就大乘圓教三學說：戒是攝律儀、攝善法、攝衆生三聚淨戒；把心停止在諸法都以識爲根本的看法上是定；詳細觀察它是慧。這三學圓融互攝，隨便一種就含攝其餘的兩種。三聚淨戒也是大乘圓融行，互相含攝。用這種意思去推論，對於小乘戒也可圓融無礙。像殺生一種戒，就三聚具備：止息各種殺緣是攝律儀戒，經常從事生命的保護是攝善法戒，保護衆生的生命是攝衆生戒。殺生一種戒如此，不盜、不淫等無量的戒品，也都如此。所以一戒一行，圓融觀解，就具足一切行。這樣成爲大乘妙行。（黃懺華）

〔參考資料〕　凝然《八宗綱要》；黃懺華《佛教各宗大意》；《中國佛教的特質與宗派》、《律宗概述及其成立與發展》、《律宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㉛、㊳、㊴）；德田明本著．印海譯《律宗概論》；佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》。

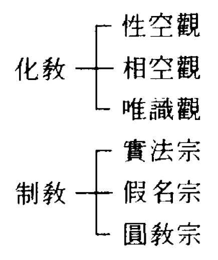
律宗❷

日本南都六宗之一。以戒律爲根本思想的宗派。此宗依據《四分律》，主張受持菩薩三聚淨戒爲成佛之要義。日本・天平勝寶五年（753），唐代道宣三傳弟子鑑眞抵達日本，傳四分律宗。翌年於奈良東大寺佛殿前設戒壇，爲天皇、上皇等四百四十餘人受菩薩戒，靈福、賢憬等八十人亦重新受戒，又於天平寶字三年（759）創建唐招提寺，築戒壇。天平寶字五年，下野藥師寺、筑紫觀世音寺亦設戒壇。由是律法大興，以鑑眞爲日本律宗之祖。

鑑眞的弟子有法進、法載、如寶等三十餘人，以唐招提寺等處爲中心以弘宣律宗。平安中期以後漸衰。鎌倉時代，俊芿（1166～1227）、曇照（1187～1259）入宋，傳南山律之正統，後回日本於京都復興北京（京都）律。中川實範（1144歿）則爲南京（奈良）律的復興者。其後弘宣者有覺盛、叡尊等人。叡尊兼修密教，爲眞言律宗之祖，開西大寺流，教勢頗盛。及明治年間（1868～1912），眞言律宗以西大寺爲本山而獨立。

◉附一：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第一期第十一章（摘錄）

日本律宗的教義就是四分律。《四分律》六十一卷是本宗所依據的原書。因爲四分律本來是小乘戒而非大乘戒，所以律宗對於四分律屬於小乘還是屬於大乘，還存在著不同看法。然而認爲南山宗是應用大乘的教理解釋小乘律的。按照道宣律師的意思，僧的儀式儘管是大乘的，但也不能不依據小乘的戒律。《四分律》的戒法原來是屬於小乘的，但如果以大乘的理想受戒，就可成爲大乘戒。所以戒的大小完全是根據受戒者的理想如何而定。道宣律師以大乘的教理解釋《四分律》，使小乘戒成爲大乘戒，爲此，他在判釋教相時，指出大的分爲「化」、「制」二教，而小的可區別爲「三觀」、「三宗」。其意如下。



現在在敍述判釋教相的要點時，佛教大體有兩類：一是精神方面的，即轉化無明妄想，開發眞正的智慧；一是儀式方面的，即制止不良行爲，修持善良行爲。前者是「化教」，在經、論裏記載，後者是「制教」，在律藏裏表示之。而化教、制教都有三個階段，皆由淺至深，淺雖不及深，但深必兼淺。因爲大乘見於圓教的深旨，所以小乘戒也全用大乘的戒律，而大乘佛教徒一般也接受小乘的戒法，這樣它就成爲修練戒定慧三學所不可少的部分。因此，四分律的小乘戒成了大小乘的共同戒律。

律宗的眞意在此，所以作爲律宗的教義按法制要接受五戒、八戒、六法、十戒、二五〇戒，佛教徒等級的高低是根據受戒的多少、前後來定。就是說，男子受五戒或六法者，稱爲「優婆塞」（信士），女子受五戒或六法者，稱爲「優婆夷」（信女）（以上屬「在家」）；童女受六法，稱爲「式叉摩那」（正學女），女子受十戒名爲「沙彌尼」（勤策女）；男子受十戒名爲「沙彌」（勤策男），女子受具足戒稱爲「比丘尼」（乞士女），男子受二五〇戒稱爲「比丘」（乞士）（以上屬「出家」）。稱之爲「佛弟子七衆」。這樣，雖然是小乘的戒法，但是卻以大乘的教理來解釋，大乘教徒，也同樣要受這些戒。此即鑑眞和尚傳來的律宗。此後，與傳教大師在叡山所興的大乘戒發生了衝突。但是，這個律宗到了鎌倉時代，也發生了一些變化。

◉附二：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第五章（摘錄）

在奈良朝興起的鑑眞和尚的四分律宗，到平安時代已逐漸萎靡不振，到中世以後，其法

脈即將斷絕。這雖然由當時僧界頹廢的風氣所造成，但傳教大師興起大乘戒不是沒發生影響。然而到了鎌倉初期，大悲和興正二菩薩重新振興東大寺和招提寺的兩個戒壇，正法國師和淨業律師又入宋傳戒，回來後在北京（平安，即京都）開創泉湧寺和戒光寺。又從《四分律》興隆以後，歷史上才出現所謂「南京（奈良）律」和「北京律」的名稱。所謂南京律，就是重新振興的鑑眞和尚所傳的《四分律》；北京律，則是在鑑眞和尚以後再次傳入的四分律宗。

北京泉涌寺的俊芿，號「不可棄」，仁安元年（1266）生於肥後，是一個有天才的人。最初學天台宗和密教，後覺悟到戒定慧三學之本專在毗尼（戒律）這一門，於是求學於南北兩京，研究大小戒律，回到家鄉在筒嶽創建正法寺，大張法筵。接著，他又想到宋朝去解決戒規的疑問，在正治元年（1199）四月到達中國，留學十二年，從了宏學南山律，又學密禪和天台宗，建曆元年（1211）二月回國。他先後得到高倉、後鳥羽、順德諸天皇的皈依，北條泰時也敬服他的學德。建保六年（1218），他被中原信房邀到京都東部的仙遊寺。仙遊寺是齊衡年間（854～857）由藤原緒嗣建立的。俊芿上奏朝廷重修此寺。嘉祿二年（1226）竣工，改匾額爲泉湧，他在此大力傳授教義。時稱「天台律宗的中興」。（中略）

戒光寺之祖曇照律師名淨業，山城人。他在園城寺學顯密二教，後遊學南都，建保二年（1214）入宋學律，留學十四年，安貞二年（1228）回國，興建戒光寺。此後，戒光寺和泉涌寺相對並立，成爲學律者聚集之所。天福初年他把戒光寺托付給他的高徒淨因，再次入宋，留住八年，於仁治二年（1241）回國，在筑紫建立西林寺，又在京都東部開創東林寺。正元元年（1259）圓寂，年七十三歲。

南京律宗是在大興正法國師傳授北京律後二十五年，由大悲、興正等人所振興的。在此之前，南都的實範在興福寺修法相宗，後來他到諸山學天台、眞言等宗，卜居中川的勝地創立成身院，盛張法筵講法。此即「中川上人」。實範深感律宗的頹廢，從招提寺剩下的一位寺僧那裏得到四分律戒本的傳授，他並且自己研究大小乘戒律，還大肆集合有志者共同研究。這是律宗重振的起源。實範以後，經過藏俊、覺憲而到貞慶，貞慶之後有戒如、覺心、乘心。戒如的門弟最多，大悲和興正二菩薩以及有嚴、圓晴四人，被稱爲戒如門中四傑。後來，四人聯合在東大寺舉行自誓受戒儀式，不久興起了四羯磨的別受法。這是律宗重振的開始。此後，大悲、興正之下徒弟有幾萬，律匠有幾百，使數百年瀕於湮滅的鑑眞和尚的律風，重新振興。大悲以招提寺作爲傳戒和弘布律宗的道場，而興正則以西大寺爲道場。大悲的徒弟圓照興起了東大寺的戒壇院，而大悲的法孫密嚴則再興了下野藥師寺。

〔參考資料〕《八宗綱要》卷上；《律苑僧寶傳》卷四～卷十五；辻善之助《日本佛教史》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

律師（梵、巴 vinaya-dhara，藏 ḥdul ba ḥdsin-pa）

指通達戒律者。又作持律者、律者，爲經師、論師、法師、禪師之對稱。《大般涅槃經》卷三〈金剛身品〉云（大正12・624b）：

「是菩薩衆本性清淨，能調如上二部之衆，悉令安住清淨衆中，是名護法無上大師善持律者。爲欲調伏利衆生故，知諸戒相若輕若重。非是律者則不證知，若是律者，則便證知。（中略）如是能知佛法所作，善能解說，是名律師。」

又，《寶雲經》卷五學律師十法，其文云（大正16・233c）：

「善解毗尼所起因緣，善解毗尼甚深之處，善解毗尼微細事，善解毗尼此事得彼事不得，善解毗尼性重戒，善解毗尼制重戒，善解毗尼制起因緣，善解聲聞毗尼，善解辟支佛毗尼，善解菩薩毗尼。善男子，具此十事，是名爲菩

薩善持律師。」

我國佛教史上之著名律師，古代有道宣、法礪、懷素、允堪、元照等人；清代有古心、讀體等人；近代則以弘一最為知名。

此外，在日本，律師亦為僧綱之一，與僧正、僧都合稱三綱；至弘安八年（1285），律師被准為「五位殿上人」，此制至明治維新後始被廢除。在歷史上，日本之著名律師有鑑真、泐進、俊芿、曇照、中川實範、叡尊等人。

〔參考資料〕《十誦律》卷四；《有部毗奈耶》卷十三；《四分律》卷三；《善見律毗婆沙》卷二、卷六、卷十六；《高僧法顯傳》；《釋氏要覽》卷上。

律院

即律師所住、弘揚戒律的寺院。又稱律寺。為教院、禪院之對稱。亦即不涉教禪，專力學習戒律的寺院。如《宋高僧傳》卷十五〈唐．圓照〉條云（大正50．804c）：「宜令臨壇大德如淨等，於安國寺律院僉定一本流行。」同書卷十六〈後唐．貞峻〉條（大正50．810a）：「因棲封禪寺，今號開寶律院。學新章律疏。」

律院之制，初唐已有，道宣《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》卷下云（大正45．890c）：「中院東門之左自分五院，南頭巷南又分兩院。西名持律，東曰戒壇律院。三門惟不開，中有大堂，律部律師多集住中。」又依《勅修百丈清規》卷八〈楊億古清規序〉云（大正48．1157c）：「以禪宗肇自少室，至曹溪以來多居律寺，雖列別院，然於說法住持未合規度。」可知至宋代禪教律三派對立時，律院專指律僧所住的寺院，以別於禪院、教院。

日本律院的創建，由唐招提寺首開其端。其後，俊芿於建曆元年（1211）在京都建泉涌律寺，倡北京律。不久，覺盛、叡尊等復興南京律，於諸處建律寺。文永四年（1267）圓照創八幡大乘律院。寬文四年（1664）妙立於比叡山興安樂律院。寶永三年（1706）靈空於江戶東叡山造建淨名律院，十四年於日光山造建興雲律院。又，敬首創淨土律，寶永二年將武州瀧野川正受院改為律院，五年關通將尾州西方寺改為圓成律寺。此外，湛慧於京都開創長時律院，德巖於參河創昌光律寺，普寂於武州目黑開創長泉律院。律院之設，為數不少。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷六；《禪苑清規》卷十；《佛祖統紀》卷四十一；《唐招提寺解》；《律宗綱要》卷下。

律經（梵Vinaya-sūtra）

印度說一切有部的戒律學概論。共有二千七百頌，分為九卷，印度．德光所造。此書梵本已佚，漢譯本亦無。僅有藏譯本。作者德光，印度摩覩羅國人，約在六世紀時生於大婆羅門家。自幼善學一切明論，在根本說一切有部出家受具，又從世親學習聲聞乘三藏經典及諸大乘經論，通曉諸部律藏，為室利訶羅沙王師。後住摩覩羅國阿伽羅補利寺，廣弘律教，撰成本書。其弟子中能誦持全部律藏的有五百人，著述《律經大疏》的法友，即是他的上首弟子之一。

本書總攝根本說一切有部律的要點，依出離戒廣釋一切應止應行的學處，是聲聞乘增上戒學的寶庫。唐代義淨赴印求法，亦甚推重此書，以為有再弘律藏之功。

根本說一切有部律藏，總分四部，(1)十七事，(2)辯阿笈摩，(3)雜事，(4)勝教（亦名上教）。十七事中，廣說出家、受具、布薩、安居等一切應行之事。辯阿笈摩中，廣釋比丘、比丘尼所受的別解脫戒。雜事，則對於上兩部中所未說及之瑣碎細節，補充說明。勝教有〈鄔波離問〉等十種小品，對於前兩部中諸問題，詳細抉擇斷疑。故前兩部如本事，後二部似抉擇。

《律經》的組織，即以十七事與辯阿笈摩中所說的別解脫戒為基礎，於每一事或每一戒之後，如雜事及勝教有所補充，即依次抉擇之。如第一段，說明出家受戒時，先敍「出家事」中的各種學處，次敍「雜事」乃至「勝教

」中所說關於出家的各種學處。又如解釋苾芻戒時，先敍「辯阿笈摩」中所說的戒相開遮，再敍「雜事」乃至「勝教」中有關該戒的開遮學處。

《律經》一書係依未受戒者先應如何受戒，受戒之後當如何防止犯戒，以及如何奉行出家人的生活行持等的次序而組織。故最初廣說十七事中「出家事」，次乃解釋「辯阿笈摩」中所釋的苾芻和苾芻尼的別解脫戒，最後解釋十七事中餘十六事，此十六事又分爲五類：(1)淨治學處事，此有三事，即布薩事、安居事、解制事。(2)依樂住緣事，此有四事，即羯絺那衣事、衣事、皮革事、藥事。(3)作事方便，即羯磨事。(4)還淨懺悔事，此有七事，即懺悔事、攝時非時事、住餘處行事、淨治事、破羯磨事、破法輪事、諍事。(5)所依卧具事。總此律藏大義，又可歸爲三大類：(1)未得戒者如何受戒類，即「出家事」及「雜事」等中有關出家的法則等。(2)得戒後如何守護不犯和端正生活類，即「辯阿笈摩」中所釋各戒，和十七事中屬於衣、食、卧具的學處等。(3)如有毀犯，如何懺悔、息滅之類，即十七事中懺悔等七事。

《律經》的主要內容，茲再分述如下：

先明造此《律經》的目的是令行者證得解脫涅槃之果，其能得涅槃之方法爲戒定慧三學，其中戒學最爲根本。而戒學中，主要是七支遠離（謂離「非梵行」、「不與取」、「殺生」等三支身惡行，和「妄言」、「離間」、「粗惡語」、「綺語」等四支語惡行）和眷屬（不飲酒等即是遠離之眷屬）。而本書即是廣明佛徒爲求得何等果，當修何等道，以及用何種心念，如何防護戒律等事。

次明未受戒者如何受戒，廣說前後各種出家受戒的方法，出家者應具備之條件，不許出家受戒之障緣，以及出家受戒後如何依止師長，與僧伽共住，日常生活的細則等。

次明受戒之後所學的學處，分爲兩大類：(1)應遮止的學處，(2)應修習的學處。初應遮止的學處中，先廣說苾芻五篇戒相，就一一戒條詳加抉擇。次別說苾芻尼的五篇戒相。後以〈鄔波離問〉廣抉擇犯不犯戒，與所犯輕重等各種差別。此中苾芻的二五三條戒中，有些條沙彌作了不成犯戒；或成犯戒等，都以此爲據。其次所應修學的學處凡有五類。

第一類淨治學處事中有三事。

(1)布薩事：明出家受戒後不應虛度時日，應求聞思，住遠離處精勤修習止觀等，並廣說住遠離處如何修行，依何等伴友，正修行時作何種威儀，修何等道，希證何果等。又於半月半月中當誦《別解脫戒經》，檢查身心對於二五三條戒相有無毀犯，常應起防護心，不使毀犯。

(2)安居事：明出家者於夏季三月中，當住寺中勤修靜慮。不應遊方，以防房舍損壞等自身遭遇災難及踐踏有情生命，並說明如何安居之法，及安居期中之制度等。

(3)解制事：說明先在安居期中僧衆所得衣物不許分配，見他人犯戒暫不舉發等制度。到安居期滿時則解除彼制，可依據見聞疑三根，互相舉發犯罪（戒），如法懺悔，所有安居中的衣物等，也須平分，以後往各處遊方參學。

第二類依樂住緣事中有四事。

(1)羯絺那衣事：說明苾芻在安居中修行疲勞，於解制後爲使遊方便利，僧衆共張羯絺那衣，即可少攜衣物輕裝遊行。關於衣服飲食等律條，對張羯絺那衣者也多有開許。

(2)衣事：廣說如來聽許苾芻用的生活資具，如三衣材料、尺寸、形狀、顏色及守持方法等。

(3)皮革事：說明苾芻在雪山區等寒冷地域及在邊方國土，聽許著靴鞋等。但不許著長筒皮靴及有花彩、金銀等裝飾的。又爲明目故聽許用熊皮等。

(4)藥事：說明苾芻可用四種藥，謂時藥、更藥、七日藥、盡壽藥。又詳明四種藥的體相，守持方法，各種藥服用時間的界限，及以何種觀念受用彼藥等。

第三類作事方便即羯磨事，說明苾芻所作

的羯磨，總分三種，謂單白羯磨、白二羯磨、白四羯磨。又說明傳沙彌戒和苾芻戒時如何作羯磨，布薩、安居、解制時如何作羯磨，加持資具、懺悔「僧殘」、懺悔餘罪、加持淨廚等時如何作羯磨等。

第四類還淨懺悔事，共有七事。

⑴**懺悔事**：廣說犯僧殘罪如何懺悔，犯捨墮、單墮、別悔、惡作等罪，如何懺悔。又說明僧殘根本罪及粗罪的如何懺悔等。

⑵**攝時非時事**：詳細抉擇如何成覆罪，或不成覆罪，及如何懺悔覆罪的方法等。

⑶**住餘處行事**：說明行波利婆娑和摩那埵等住餘處者，在僧衆中當以何威儀作何等事，不應受本性地苾芻的禮敬承事等。詳明住餘處者的行法。

⑷**淨治事**：廣明對何等人何等事如何舉發犯罪，使其懺悔清淨等。

⑸**破羯磨事**。

⑹**破法輪事**：總說明破壞僧伽，破法輪事唯起於佛在世時，破羯磨，則佛滅後，煩惱强盛時易於發生。但破壞僧伽之罪尤重於犯根本戒罪，能使佛法隱沒故。

⑺**諍事**：說明僧衆中起諍的四種原因和諍的四種差別、息滅諍的方法等。特別說明由瞋恨心互相毀訾，鬥諍不息，損害自他，造成重罪，燒毀善根，應當防護等。

第五類臥具事，說明佛弟子衆如何恭敬大師，在僧衆中如何禮敬親教師和軌範師，戒臘小者如何禮敬長者，對誰應禮對誰不應禮，何時可禮或不可禮，及禮拜之儀式。又說明如何修建寺宇，寺房如何繪畫，如何供塔及不離大師像等。最後，總敍略教，謂佛以前未開未遮之事，分別清淨與不淸淨，可不可行等事。此略教文約義豐，可隨事類比，詳加研究。

《律經》梵文原本似已散佚。現存藏文譯本，係第九世紀時根本有部律師勝友及度語龍幢所譯，今在《丹珠爾》中。唐代智弘赴印求法，曾就名師學習此書，隨聽隨譯，但未傳播，僅一見於義淨《求法高僧傳》的記載而已。

《律經》的註釋，在藏文論藏中有德光自造的《律經注釋》一萬四千頌。又有法友造的《律經大疏》二萬一千頌，七十卷。有般若迦羅造的《律經注》，另有《律經略解》一種，傳爲德光自造，但可能是西藏人假托。

西藏歷代大德所造的註釋很多，措拿瓦所造的《律經釋日光論》和僧成造的《律經密意釋寶鬘論》，尤爲現在西藏學習《律經》者必須參考的資料。其餘西藏各大寺院中，各有所依據的註疏，不勝枚舉。（法尊）

律儀（梵saṁvaraḥ）

指律法儀式。係梵語saṁvaraḥ（音譯三婆邏、三跋羅、三婆囉）之意譯。又作等護、擁護、禁戒、護。關於此詞之語義，《雜心論》卷十云（大正28・950c）：「三者等，婆邏者護，謂等護一切衆生。」《有部百一羯磨》卷一亦云（大正24・455c）：「此言護者，梵云三跋羅，譯爲擁護，由受歸戒護使不落三塗，舊云律儀乃當義譯，云是律法儀式，若但云護，恐學者未詳，故兩俱存，明了論已譯爲護，即是戒體無表色。」然對此律儀的解釋，又有二說。一爲南山道宣說其義通於善惡兩戒，一爲慈恩窺基說唯局於善戒。

關於律儀之種類，可分三類。

⑴**別解脫律儀**：或稱別解脫戒，是欲塵戒，謂各別棄捨「身三、語四」之惡，防護其非。

⑵**靜慮律儀**：或稱定共戒，爲色塵戒，謂得色界定者於定中自能防護身語之非。

⑶**無漏律儀**：或稱道具戒或道生律儀。謂發無漏道自有防非止惡的律儀。

此中，後二戒與定心、無漏心俱起，故名隨心轉；然別解脫戒不同於此，故名不隨心轉。從別解脫戒可防「身三、語四」之非而言，又可稱身律儀、語律儀。所謂身律儀即不殺、不盜、不邪淫，語律儀即不虛誑語、不離間語、不粗惡語、不雜穢語。又，別解脫戒有八種之別，即⑴苾芻律儀（比丘戒），⑵苾芻尼律儀（比丘尼戒），⑶正學律儀（六法），⑷

勤策律儀（沙彌戒），(5)勤策女律儀（沙彌尼戒），(6)近事律儀（優婆塞戒），(7)近事女律儀（優婆夷戒），(8)近住律儀（八齋戒）。

又，定、道二戒由於能斷惡戒及斷起惡戒的煩惱，故稱斷律儀。又別稱意律儀、遍律儀、根律儀等。所謂遍律儀，指歎稱身、口、意三業。意律儀及根律儀乃將正智及正念名爲律儀，即「慧」能簡擇，「念」能憶持，此二力强烈防護制止意及根於境不起諸過患，故名律儀。或稱身律儀、語律儀、意律儀爲三律儀，併稱總歎此等爲遍律儀，眼根律儀乃至意根律儀等六根律儀合稱根律儀。此外，受別解脫律儀或受畢清淨而持授說行間可分七個階段，又將定、道二戒合而爲一，總稱八律儀，即(1)能起律儀，(2)攝受律儀，(3)防護律儀，(4)還引律儀，(5)下品律儀，(6)中品律儀，(7)上品律儀，(8)清淨律儀。此外，又有一種說法，即別解脫律儀等三律儀加上斷律儀而稱爲四律儀。

〔參考資料〕《俱舍論》卷十四；《瑜伽師地論》卷五十三；《雜阿含經》卷十一、卷四十三；《行事鈔資持記》卷下四。

律藏（Vinaya-piṭaka）

三藏之一。謂佛所說戒律之結集。音譯毗奈耶藏，略稱毗尼藏，又譯調伏藏。《玄應音義》卷十四云：「毗尼，或言鞞泥迦，或言毗那耶，或云鼻那夜，或云毗奈耶，皆由梵音輕重聲之訛轉也。此譯云離行，行亦道也，謂此行能離惡道，因以名焉。」又《華嚴經探玄記》卷一云（大正35・109a）：「毗奈耶，此云調伏，調者和御，伏者制滅；調和控御身語等業，制伏除滅諸惡行故。」

律藏，據說是佛滅度後，在王舍城的遺法結集中，由優婆離誦出的。後由大迦葉等異世五師加以傳持。在阿育王時，曾產生五部律藏的差異。這就是後世所謂的小乘律。另外有《梵網經》、《地持經》等的大乘律。故漢譯大藏經中將律區別爲大乘律與小乘律。如《開元釋教錄》著錄大乘律二十五部、小乘律五十四部；《縮刷藏經》中著錄大乘律三十部、小乘律七十四部。所著錄之律典，包含節譯本在內。

所謂大乘律，大多散說於經、論之中，或抄錄自經、論。其中，單純敍述律儀的書很少。如北涼・曇無讖所譯的《菩薩地持經》十卷，《開元錄》將其收於大乘律中，但《閱藏知津》等則根據其爲《瑜伽師地論》的抄譯，而置於大乘論中。

至於小乘律的律書則截然獨立於經論之外，有曇無德部的《四分律》六十卷、犢子部的《摩訶僧祇律》四十卷、彌沙塞部的《五分律》三十卷、薩婆多部的《十誦律》六十一卷及《根本說一切有部毗奈耶》五十卷、迦葉維部的《鼻奈耶律》十卷（一稱《戒因緣經》）等五種廣律，以及各部的僧尼戒本。流行於錫蘭、緬甸的巴利語經典中的律藏，是屬於上座部的律書，分爲戒本（Patimokkha）、犍度部（Khandhaka）、附隨（Parivāra）三種。其中犍度部又分爲大品（Mahā-vagga）及小品（Cūlla-vagga）兩類。漢譯《善見律毗婆沙》十八卷就是此巴利語律藏的註釋。又西藏佛教是採用薩婆多部的戒律，就中分爲毗奈耶本事、戒本、律疏、比丘尼戒本、比丘尼律疏等七類。

◉附：《巴利律藏》解題（摘錄自《南傳大藏經解題》第一章）

(一)經分別

律藏是解說僧伽生活禁制條文的學處，以及僧伽的制度行事。在漢譯律裡，律藏相當於所謂廣律。它有《四分律》六十卷、《五分律》三十卷、《十誦律》六十一卷、《摩訶僧祇律》四十卷，以及《根本說一切有部毗奈耶》五十卷等。前四者與巴利律相同，內容都很完整，古來稱爲四律。又西藏律也是廣律，相當於有部律。上述這些，都是出於同一根幹。大體說來，要點雖然一致，然因傳承的部派不同，而有所變異。巴利律與漢譯中的《四分律》

及《五分律》最爲一致。律藏的傳承，頗有不同派別，此爲律藏特色之一。巴利律藏則是諸律當中最完整的，且可視爲與《四分律》、《五分律》一樣，其成立最爲古老。這點非常重要。

巴利律藏的內容組織，有(1)經分別（Suttavibhaṅga）(2)犍度部（Khandhaka）(3)附隨（Parivāra）三部份。

經分別是以律藏之核心——戒條爲中心，而論及條文成立的因緣、字句的解釋及運用的實例。關於條文，比丘戒有二二七條，比丘尼戒有三一一條（《四分律》中，比丘有二五〇戒，比丘尼有三四八戒。而《五分律》中，比丘則爲二五一戒，比丘尼爲三七〇戒）。說比丘戒的部份稱爲大分別（Mahāvibhaṅga），比丘尼戒的部份稱作比丘尼分別（Bhikkhunīvibhaṅga）。比丘戒將二二七條條文，分爲波羅夷等的八類，比丘尼戒則分成七類。

犍度即編、品之意，這一部份分編說明教團的制度規定、重要的行事方法，與經分別補遺的解說等。分爲大品（Mahāvagga）、小品（Cullavagga）二部份。大品有十篇，小品有十二篇。小品最後的二篇是記敍經律編纂（結集）的情形。

附隨即附錄，由十九章組成。它將前二部所談的內容，加以組織分類，作成綱要式的註釋；此與漢譯諸律很少有一致的地方。

將律藏中的根本學處抽出，編成讀誦用的書，稱作波羅提木叉（Pātimokkha），即戒本。僧衆每半個月集合一處，誦這部書，以策勵修道。

㈡大品

律藏的第二部是犍度部。它敍述僧伽成立的各種制度與規定行事等。大品前篇由十犍度組成。

㈢小品

是承續大品的。由犍度部的後半組成，分爲十二犍度。

㈣附隨

巴利律藏的第三部是附隨（Parivāra），屬於律藏附錄部份。它是經分別與犍度部的綱要。內容由十九章組成。在漢譯律裏，相當於附隨部份的，可別出《四分律》的〈調部〉、〈毗尼增一〉，《十誦律》的〈比丘誦〉、〈增一法〉、〈優波離問部〉、〈毗尼中雜品〉、〈因緣品〉等。附隨的內容與前二部相異，幾乎完全不同，因此這部的成立必較前二部爲遲。

〔參考資料〕 印順《原始佛教聖典之集成》；《律宗概述及其成立與發展》、《律宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》⑱、⑲）；平川彰《律藏の研究》；上田天瑞《戒律の思想と歷史》；塚本啓祥《初期佛教教團史の研究》；E. Frauwallner著．郭忠生譯《原始律典犍度篇之研究》。

律二十二明了論

一卷。弗陀多羅多造，陳．眞諦譯。簡稱《明了論》或《了論》。收在《大正藏》第二十四册。全書主要係以二十二首偈頌，列出律藏中的名目，並以散文體解釋其義。第一偈相當於發起序，偈云（大正24．665b）：「毗尼毗曇文所顯，與戒及護相應人，（中略）諸佛所讚修三學，不看他面我當說。」第二偈以下二十頌是正宗，即說八戒護、九十六分別等六十餘條名目，第二十二偈是結頌。長行之初云（大正24．665b）：「如本二十二明了論，能分別解釋律所立名。我今當說。」其次就頌一一解說之。末了記載（大正24．672c）：「此論是佛陀多羅多阿那含法師所造。爲憐愍怖畏廣文句人故，略攝律義。」

關於本論的傳譯，卷末後記云（大正24．672c）：「陳．光大二年，歲次戊子，正月二十日，都下定林寺律師法泰，於廣州南海郡內，請三藏法師俱那羅陀翻出此論，都下阿育王寺慧愷謹爲筆受，翻論本得一卷，註記解釋得五卷。」然文末所謂之五卷「註記」，今已不傳。

〔參考資料〕 《歷代三寶紀》卷九；《南海寄歸

內法傳》卷三〈除其弊棄〉；《開元釋教錄》卷十；《大藏經綱目指要錄》卷七（上）

後有（梵punar-bhava）

指未來之果報、後世之身心。即未證涅槃之人，於未來世將受之果報。「有」含有果報存在之義。《俱舍論》卷二十六云（大正29・136c）：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」即謂阿羅漢已得盡智、無生智，以身心俱滅，故於未來不再受果報。此外，生死身之最後，亦稱後有，意同所謂的「最後身」，例如後有之菩薩、最後身之菩薩等。又，悉達太子之身即屬此最後身。

思（梵cetanā，藏sems-pa）

心所名。七十五法之一。百法之一。即對境審慮，使心心所活動、造業的精神作用。如《俱舍論》卷四云（大正29・19a）：「思謂能令心有造作。」《順正理論》卷十云（大正29・384b）：「令心造作善不善無記，成妙劣中性說名爲思。由有思故，令心於境有動作用，猶如磁石勢力能令鐵有動用。」《成唯識論》卷三云（大正31・11c）：「思謂令心造作爲性，於善品等役心爲業。謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。」俱舍家等以此爲十大地法之一，恆與一切心相應，唯識家則以之爲五遍行之一，心起時必有。

《俱舍論》卷十三謂思有「思惟思」、「作事思」二種，云（大正29・68c）：「契經中說有二種業：一者思業，二思已業。此二何異？謂前加行起思惟思，我當應爲如是如是所應作事，名爲思業。既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語名思已業。」此謂預先思惟所應作的事稱爲「思惟思」，欲作其事之思稱爲「作事思」。此二者都稱爲思業。若正發動身、語二業即稱思已業。此中，思業即意業，以思心所爲其體；思已業即身、語二業，由前之思而等起，故以色聲爲體。但經部及大乘唯識家認爲三業皆以思爲體。

經部及大乘唯識家又謂思可區別爲「審慮思」、「決定思」、「動發勝思」三種，此謂之「三思」。《成唯識論》卷一云（大正31・4c）：「能動身思說名身業，能發語思說名語業，審決二思意相應故，作動意故說名意業。起身語思有所造作說名爲業。是審決思所遊履故，通生苦樂異熟果故亦名爲道。」此謂對境取正因邪因俱相違等相，而審察考慮之，稱爲審慮思；審慮終了，意有所決則稱決定思，正動發身語之位則稱動發勝思。其中，審慮、決定二思相當於《俱舍論》所說的思惟思，動發勝思相當於作事思。

又，大乘以思是「造作」義，故唯名眼觸所生乃至意觸的六思身爲行蘊，但俱舍等認爲行蘊不僅限於思，也廣攝其餘心所及不相應法。

〔參考資料〕《中阿含》卷三十三〈釋問經〉；《品類足論》卷一；《大毗婆沙論》卷十六、卷四十二、卷七十四、卷一一七；《雜阿毗曇心論》卷三；《阿毗達磨藏顯宗論》卷五、卷九、卷十八；《順正理論》卷三十三、卷三十六。

思擇說（梵Tarkabhāṣā）

佛教論理學名著。莫莎迦羅笈多（Mokṣakaragupta）撰。本書擴大法稱（600～660左右）以降佛教論理學的領域，並進一步發展，而成印度後期佛教論理學的綱要書。全書分三章，即：

⑴現量（Pratyakṣa）章：論述量與現量的定義、分類，以及自我認識、現量的對象等。

⑵爲自比量（Svārthānumāna）章：探究爲自比量與爲他比量的定義，以及因之三相、因與非知覺的分類。

⑶爲他比量（Parārthānumāna）章：論述的範圍涵括剎那滅論證、有神論批判，及歸謬法、歸謬還原法、否定命題與結論有矛盾的論證的三論證法，以及內遍充論、外遍充論、恆常性批判、一切智者存在論證等論題。

本書除引用法上、法稱諸家的說法外，並

曾規定論證式的構成與分類，並評論佛教內具代表性的毗婆沙師、經量部、瑜伽行、中觀等四派的學說。本書有藏文本、梵文本及英譯本，然無漢譯本。

思惟略要法

一卷。姚秦・鳩摩羅什譯。又稱《思惟要略法》、《思惟要略法經》，或略稱《思惟經》。收在《大正藏》第十五册。內容主要在揭示十種觀法。此十觀法即：(1)四無量觀法、(2)不淨觀法、(3)白骨觀法、(4)觀佛三昧法、(5)生身觀法、(6)法身觀法、(7)十方諸佛觀法、(8)觀無量壽佛法、(9)諸法實相觀法、(10)法華三昧觀法。經文初說求佛道者當先除貪瞋癡三病，破亂想，而且常習四無量等諸觀，或直觀五欲種種過患入初禪，用智定除心垢；其次依次略敍十種觀法。

本經所載雖與《坐禪三昧經》、《五門禪經要用法》略同，然本經另出生身、法身二觀，及觀無量壽佛法、諸法實相、法華三昧等。關於本經之傳譯，《歷代三寶紀》卷八等認爲此經是羅什所譯，但《出三藏記集》未載譯者，故此經或係劉宋以後始譯出者。

〔參考資料〕《法經錄》卷六；《開元釋教錄》卷一、卷四。

思溪大藏經

《思溪大藏經》是我國宋代刻藏事業中緊接著福州東禪院本而在南方開雕的私刻大藏之一。因爲刻版的地點在浙西湖州的思溪，所以叫做「思溪版」或《思溪藏》，也稱湖州本或者浙本。此種版本藏經現存有《湖州思溪圓覺禪院新雕大藏經律論等目錄》和《安吉州思溪法寶資福禪寺大藏經目錄》（安吉州是宋・寶慶元年，即西元1225年以後湖州的改稱）兩種目錄，印本上也蓋有「圓覺藏司」或者「法寶大藏」兩種印記，但一般收藏的整部大藏却都是兩寺印刷的混合本；因而此版究竟是一副還是兩副，成爲向來難解的問題。現在依據已有的資料看，仍以只有一副刻版而先後改變名稱爲合於事實。

思溪版印本上題記極少，所以曾經被人誤認爲官刻本。但已經發現的題記有背字函《解脫道論》卷一尾記靖康元年（1126）二月王沖元寫經開版，又有槐字函《菩提行經》卷一尾記靖康元年七月王永從寫刻。這兩部都是論典，依千字文的編號已到了三百四十五函和四百九十五函，全藏開版當然不會從這些刻起。由此上推，最初開刻至少要在更早十年即當宋・政和的末年（1117）。那時候東禪院本刻成（1112）不久，開元寺本又接著重雕，「思溪版」大概即是受著這些事實的影響而開版的。到了南宋・紹興二年（1132），全藏大體完成將近五百五十函，故有印造流通的總題記，刻爲單版，附黏在一些刻本的前後（像現存本《長阿含經》卷二十二、《觀所緣緣論》等）。從這一題記上可見「思溪版」是湖州歸安縣鄉居致仕前密州觀察使王永從一家捐款所刻（上面提到王沖元即係王永從的長子），勸緣爲平江府大悲院住持淨梵（據《釋門正統》卷六，淨梵早於建炎二年去世，題記是後來追記的），都勸緣是圓覺禪院住持懷深。刻版就存在圓覺禪院，經過十餘年，版片一部分爲蟲蟻所侵蝕，所以淳祐八年（1248）、十年（1250）迭有補修（見盤字函《賢愚經》卷三，又可字函《圓覺經》題記）。

就在淳祐以後，圓覺禪院所刻的藏經版片移藏於法寶資福禪寺；這中間的原委現在不明了，也許法寶寺即是圓覺禪院的改名。當時檢點舊目，和刻版有些出入，所以另編了法寶寺藏經目錄。其中羊字函較圓覺藏目多出《佛垂涅槃略說教誡經》一卷，思字函多出《佛說舍利弗目犍連遊四衢經》一卷。藏經的末後又補目五十一函。這將原有阜字函的兩種改編在補目裏的用字函，而於阜字函另收《藥師本願經》三種，重出《理門論》等五種。又將原有微字函的《中觀釋論》九卷分成十八卷，改編在補目裏的弊、煩兩函。此外，伏字函《佛華嚴

入如來智德不思議境界經》，原刻以第一紙至第七紙作上卷，第八紙以下作下卷，舊目即記載爲兩卷。但勘《開元錄》卷七，此經本來只有一卷，因此新目加以改正（實際刻版還是原有的一種），並在經版上加刻了題記。思溪版移藏法寶寺爲時也不太長，到了宋末，便爲兵火所毁滅。

思溪版的印本，從景定以後（1260～）陸續流入日本，現存的還有八九部，都是圓覺、法寶兩處印刷的混合本。其中還有王永從題記本加蓋了「法寶大藏」印記的，可見原版只有王氏一刻，不過前後編目改變了名稱而已。同時，這些印本裏都未見有補目五十一函的經，又可見補目基本上只是一種存目。日本天安寺舊藏思溪版經一部（原缺六百餘卷），清末由楊守敬購回中國，今藏北京圖書館。

《思溪大藏經》圓覺院本原爲五百四十八函，約五千八百七十三卷（從前日僧據圓覺本目錄粗計爲五千八百二十四卷）。內容依照福州版改編，並略去一般入藏著述。其全體可分六個部分：

⑴《開元錄》入藏經（一千零八十五部），約五千零六十卷，四百八十函（這一部分圓覺舊目遺漏兩種，已如上述；另英字函福州版有《貞元新定目錄》一卷，今從删；千字文編號從天字到英字，和福州版全同）。

⑵入藏著述一《法苑珠林》，一百卷，十函（編號從杜到羅，和福州版相同）。

⑶宋代新譯一（從太平興國七年到咸平二年，即982～999年所刻一百八十一部），二百七十一卷，二十函（編號從將到轂，和福州版相同）。

⑷入藏著述二（宋太宗著述五種），三十八卷，三函（編號振、纓、世，和福州版伊、尹、佐三函相同）。

⑸宋代新譯二及《貞元錄》續入藏經（宋代新譯係咸平三年以後所譯，連《貞元錄》續入依圓覺本計算兩共一百四十二部），約三百三十八卷，二十八函（編號從祿到微，這和福州版從奄到勿各函相同；但詳細比較，其中不無出入，像伊字函缺少《千手千眼觀音大悲心陀羅尼咒本》、《普遍智藏般若心經》、《千手千眼觀自在眞言釋》三種三卷，佐字函增《仁王護國經》一種二卷，衡字函增《密嚴經》一種三卷）。

⑹入藏著述三和補遺（《宋高僧傳》、《南本大般涅槃經》共兩部），六十六卷，七函（編號從旦到合，都是福州版所無）。

法寶寺本目錄在以上各函而外，還補充了五十一函，編號從濟到最。這裏面有二十函仍出於福州版，即《宗鏡錄》和天台三大部六種；又有三函以原有之籍改編，即阜字函所收的《海意所問經》、《觀自在陀羅尼經》及上述微字函所收的《中觀釋論》。此外有《大藏一覽集》二函，《大乘藏正法經》四函，《大乘集菩薩學論》二函，《福蓋正行所集經》一函，《父子合集經》二函，《蓮華心輪迴文偈頌》二函，《施設論》、《開覺自性般若經》合函，《金色童子因緣經》、《守護國界主陀羅尼經》、《大宗地玄文本論》各一函，《四十華嚴》四函，《國清百錄》、《大藏目錄》各一函。這些書大都也收在《高麗新雕大藏經》裏，可能是當時見到了《高麗藏》目錄或者印本而計劃補充，但實際除《宗鏡錄》一百卷之外，並未刻出（法寶寺本有《宗鏡錄》合成五百五十八函，見元大普寧寺藏經目錄序文）。

《思溪大藏經》也係摺本，版式仿照福州本，每版三十行，每行十七字，上下有界線。版心高二十四公分餘，寬五十四公分，五摺，每摺寬約十一公分（一版三十行即以每六行爲一組，組間略留空白，以便摺疊）。每卷題前有時也空白數行，大概原有題記未經印出。題縫（即是刻函號、經題、卷數、版號和刻工姓名的一行）的刻法很不一律，有些刻在每版六、七行之間，即當第一摺口處（或者在第十二、三行間當第二摺口處），文字較略，這是摺本式的原樣；但也有很多的刻在版末，文字較詳，彷彿卷子式。這兩式的不同，表面似乎由

於刻版的各異，實際在同一卷版片裏也每每雜著兩式，可見只是刻版時的隨便採用而已。

思溪版以福州版爲底本，而校勘時仍用宋經校定的蜀版作參照，所以在大藏經各種版本上有它獨立的價值。又因爲它刻在湖州，靠近當時的首都臨安，流通便利，後來且直接發展爲磧砂版、元普寧寺版等；它的一些特徵，如對於著述的精簡，宋代新譯的拾遺等，也給各版以相當的影響。（呂澂）

〔參考資料〕 蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》；小川貫弌《大藏經的成立與變遷》。

思益梵天所問經（梵Viśeṣacintabrahma-paripṛcchā，藏Tshaṅs-pa khyad-par-sems-kyis shus-pa）

四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《思益梵天問經》、《思益義經》，略稱《思益經》。係敍述佛爲網明菩薩及思益梵天等諸菩薩，說諸法空寂之理。收在《大正藏》第十五册。同本異譯有西晉·竺法護譯《持心梵天所問經》四卷、北魏·菩提流支譯《勝思惟梵天所問經》六卷等，二經亦皆收於《大正藏》第十五册。

全書品數依大藏版本之不同而異，高麗藏本分〈序品〉、〈四法品〉、〈分別品〉、〈解諸法品〉、〈難問品〉、〈問談品〉、〈談論品〉、〈論寂品〉、〈仂行品〉、〈志大乘品〉、〈行道品〉、〈稱歎品〉、〈詠德品〉、〈等行品〉、〈授不退轉天子記品〉、〈建立法品〉、〈諸天歎品〉、〈囑累品〉等十八品。宋、元、明三本及契丹藏本則分二十四品。在二十四品本之〈菩薩正問品〉中，載有網明菩薩與思益梵天之問答，頗可藉之以見全經大義之一斑。其文云：

「梵天言：以是因緣，當知佛不令衆生，出生死、入涅槃。但爲度妄想，分別生死、涅槃二相者耳。此中實無度生死至涅槃者。所以者何？諸法平等，無有往來，無出生死，無入涅槃。爾時世尊讚思益梵天言：善哉善哉！說諸法正性，應如汝所說。」

本經之註疏本有道安《持心梵天經略解》、賢明《注思益經》、圓澄《思益梵天所問經簡注》等。此外，《勝思惟梵天所問經論》則爲本經之論書，係天親菩薩造，北魏·菩提流支譯，收於《大正藏》第二十六册。

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷二、卷八；《法經錄》卷一；《開元釋教錄》卷二、卷四、卷六；《至元法寶勘同總錄》卷二；《東域傳燈目錄》。

恆河（梵、巴Gaṅgā，藏Gaṅ-ga）

印度三大河流之一。又作兢伽河、殑伽河、恆伽河、强伽河、弶伽河。另有生天、天堂來、三道流、福水等異名。發源於西藏岡底斯山，在喜馬拉雅山頂四千二百公尺之高處，向東南奔流八百公里，於東孟加拉與布拉馬普得拉河會合，流入印度洋。流長約二千七百公里，流域面積廣達一一二萬平方公里。區內人口稠密，經濟繁榮，交通發達，物產豐饒。其上游爲《阿闥婆吠陀》及《梵書》成立時代之印度文明中心。中游爲古《奧義書》時代之文明中心。至釋迦牟尼應世，恆河兩岸更爲佛及弟子教化活動之重要區域。

自古以來，恆河即以神聖河流而屢受讚譽與宣揚。印度神話中頗多以其爲主題之故事。此外，一般印度人多認爲在此河沐浴可以洗除罪垢，並謂沐浴於恆河所得之功德大於任何供奉祭品；佛教徒及耆那教徒皆斥此爲無意義之行爲，然沐浴習俗仍留傳至今，且有歷久彌堅之勢。佛典中，此河之名經常出現。如《增一阿含經》卷三十四、《大毗婆沙論》卷五、《大智度論》卷七等處所載，無熱池出四大河，其一名殑伽河，水從池東金象口出，繞池一匝流入東海。《中阿含經》卷二〈世間福經〉、〈七日經〉、卷九〈瞻波經〉、《雜阿含經》卷十六等處謂，閻浮提中有恆伽、搖尤那、舍勞浮、阿夷羅婆提、摩企等五河。又，依《大唐西域記》卷四、《玄應音義》卷二十四所載，恆河河水甘美，細沙隨流，以手掬水，沙滿

手中，若急把沙，還隨水出。故諸經中屢見以恆河沙為喻，用以喻難以算計之數。

◉附：中村元、肥塚隆合著〈印度文化與神聖的恆河〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》57）

(一)印度的象徵——恆河

恆河是印度人民的精神依託，同時也是印度文化的表徵。一位印度外交官曾經說過：「恆河是印度人付出最珍貴感情的聖河。她是印度人的精神中心，這一點也許有許多外國人上無法了解……。」

在印度國土上產生了無數不同的宗教、思想學說，但是他們却都有一個共同的觀點：即認為恆河是神聖、崇高的。印度人在貝那拉斯（瓦拉納西）的沐浴場沐浴，是馳名內外的風俗習慣，而且很可能早在佛教創始之前就有了這習俗。雨季過後，濁流如四季一般準確地來到恆河流域，混濁的程度就如同用水溶化泥土般的稠濃。在外國人的眼光看來簡直就是「汚水」！但是，印度人却無視河水的汚濁，他們把汚濁的河水當作香純的乳汁來享受。他們不但用它來沐浴，同時也用它來洗頭髮、擦身體和漱口，而彷佛在享受天堂之樂。雖然有許多觀光客對印度人這種生活習慣無法消受，但是，如果認為這是很骯髒的舉動，那就太不了解印度人了。

當然，過去也有印度人認為在恆河沐浴是一項沒有意義的事。而持著這種反對態度者，就是對任何事情都要求合理化的佛教徒和耆那教徒。他們取笑這種沐浴，說：假使人們要在恆河沐浴才能獲得功德的話，那麼住在恆河中的魚類和烏龜應該算是最有功德的了！牠們也會變成最神聖的動物吧！假如說惟有恆河的水才能洗去罪惡，那麼是不是也會連帶地洗去身上的功德？像這種好壞不分的沐浴，是一種毫無意義的行為。（中略）而沐浴的習俗仍繼續留傳至今。

在天將拂曉及朝陽即將上升的清晨時刻，沐浴在恆河中，是最有功德的事。居住在恆河附近的居民一大早就趕往貝那拉斯的沐浴場，這時的沐浴場早已萬頭鑽動，印度教的修行者也盤坐傘下。等到太陽露出曙光時，人們開始步下石階，泡在恆河中。貝那拉斯沐浴場的盛況，同樣也可以在加爾各答的郊外看到；這個地區位於恆河下游，河水髒臭無比，但是行過此地的印度人民仍高喊著：「你看！這裏有這麼多人在沐浴呢！」他們發出了一種近於驕傲的讚歎；而對這種不衛生的沐浴情形却連一句責備的話也沒有。

(二)恆河的誕生

恆河是印度的聖河，其流經地也是印度人公認最神聖的地區。住在恆河附近的居民每天必須以聖水洗去罪惡，以便來世降生於天界。印度人認為：任何祭品都比不上親自在恆河沐浴所獲得的功德大。印度的古籍《摩訶婆羅多》曾如此記載：「或許能數清梅爾山（印度教徒認為是世界中心地的聖山），或大海裏所有的寶石，但是却無法衡量計算出恆河的功德。」

古代，恆河即以神聖的河流，受到希臘使者梅伽斯泰尼斯（西元前300年左右）的讚譽、宣揚。而敍事詩《羅摩衍那》即以此河為主題，發展出新的神話故事。

女神殑伽（恆河）是雪山馬瓦特（喜馬拉雅山）的長女。其妹烏瑪下嫁濕婆神，成為濕婆神的神妃。有關殑伽女神的傳說在敍事詩《羅摩衍那》與《摩訶婆羅多》中有詳細記載。

當北印度的阿陀亞國王山伽拉，正準備舉行象徵王國霸權的馬祭時，突然所有的馬匹都被帝釋天神偷去。國王的六萬名王子為尋回馬匹，而離開宮廷四處查訪，最後，他們發現被偷的馬匹出現在下界巴塔拉一名稱為迦毗羅仙人的身旁，因此，山伽拉的六萬名王子開始責備這名仙人。迦毗羅仙人在盛怒之餘，將王子們燒成灰。事實上，這位迦毗羅仙人就是毗濕奴神，祂利用身上發出的火焰燒死王子們，使化成骨灰的王子們的靈魂無法升回天界。

山伽拉王對於王子們久未歸返，感到憂心忡忡，於是派了他的孫子（山伽拉王第一夫人

——凱希妮——的孫子）安修馬特去探查究竟。結果，安修馬特發現了王子們的骨灰。當他爲舉行淋水葬禮而四處奔走取水之際，有人告知安修馬特說：「爲了使王子們的罪永遠泯滅消失，再度重回天界，必須利用天界恒河的聖水澆淋王子們的骨灰。」當時的恒河還在天界上流動。

後來，安修馬特找回馬匹，使山伽拉王得以完成馬祭，但他仍然無法獲得聖水爲王子們舉行葬禮，而山伽拉王也在統治該國三萬年後駕崩。他的孫子和曾孫雖然繼續進行尋找聖水的艱苦工作，但都無法獲得成功。到了安修馬特之孫拜基拉達，由於他的長年苦修，功德足以把天界的恒河引到人間，王子們的骨灰也因爲接受聖水的淨化而得以升天。

有關恒河下凡人間的經過如下：拜基拉達經過數千年的苦修後，梵天神非常嘉許他的精神，於是決定幫助他完成心願。梵天神指示拜基拉達向濕婆神祈禱，要求把殑伽女神（恒河）放在濕婆神的頭上以便下降人間；這是因爲大地無法承擔恒河的重量，因此必須借重濕婆神的頭撐住恒河，接受指示的拜基拉達開始虔誠的膜拜濕婆神。終於，他的苦心獲得了報償，濕婆神答應了拜基拉達的請求，而把殑伽女神從天界引降到祂的頭髮上，可是由於濕婆神的頭髮太過濃密，致使殑伽女神迷路流不出來。因而拜基拉達請求濕婆神，把恒河分成七條河流引降到大地來。

如此，拜基拉達的誠心終於打動了濕婆神，將恒河分爲七條河流下降人間，其中位於極南的河流就是今日在印度所看到的恒河。當聖河下降人間時，天上的諸神爲了觀賞這個偉大的場面，以及利用聖水洗淨身心，所以追隨著恒河來到人間。當恒河隨著拜基拉達所乘坐的戰車前進抵達迦奴獻供的地方時，憤怒的迦奴把全部的河水都喝下去。後來經過諸神力勸，才改變迦奴的心意，答應將恒河的水放出來，可是附帶一個條件，那就是恒河要更名爲「迦奴之女」。拜基拉達答應了迦奴的條件，迦奴就讓恒河穿過他的耳朵噴流出來，拜基拉達順利的把恒河引至人間，用聖水澆淋山伽拉王子們的骨灰；山伽拉王子們的靈魂因此得以升上天界，而拜基拉達更博得梵天神的稱讚。

後來，印度人就根據這個神話稱恒河爲迦芙娜維（迦奴之女）。但是事實上，把恒河當作神聖之河加以崇拜的風俗已經有一段很長的歷史了，上述的神話只是爲了加强恒河的神威性罷了。

發源於白雪覆蓋的喜馬拉雅山之恒河，以時而雍容時而雄渾的氣勢，迤邐了二千五百公里。沿途不斷地接納支流，開展支流，最後雄壯地注入孟加拉灣。

在印度人民的觀念中，人的命運彷彿受到一種超人力的神靈所支配著，而這種超自然的神奇力量，若要具體提出的話，那就非恒河莫屬。

㈢河中沐浴

在吠陀文獻中，並沒有出現沐浴於聖河的記載；不過，我們能斷定沐浴的習俗早在佛教和耆那教創立之前就已存在了，理由是：⑴在印度文明期就已出現把水浴當作神聖之事的跡象；⑵在佛教和耆那教初期的聖典中，記載有責備在恆河沐浴是一項毫無意義的事。

印度教各聖地中最能綜合表現出印度教思想的地方，就是沿著恒河左岸擴張的宗教聖地——貝那拉斯。「貝那拉斯」是英語發音，在梵語中正確的名稱是「瓦拉納西」（Vārāṇasī, Bārāṇasī）。

貝那拉斯是代表婆羅門教和印度教文化的典型城市。由於貝那拉斯並沒有出現在吠陀時代的聖典中，所以早期和吠陀宗教根本扯不上關係。貝那拉斯是在《摩訶婆羅多》完成之後，才出現於印度教文獻。儘管如此，貝那拉斯應該早在佛教成立之前就已存在。這種說法的理由是在佛教早期的聖典中，貝那拉斯已占有一席之地。當喬達摩悉達多（釋尊）在佛陀伽耶悟道後，便前往貝那拉斯說法傳教。佛教的發祥地鹿野苑雖然位於貝那拉斯的郊外，但是

由於佛教的修行僧都是過著沿門托鉢的乞食生活，因此如果沒有貝那拉斯這個足以維持修行僧生計的都市，佛教也無法順利地成立和發展。

在這座被稱爲印度教最神聖的城市裏，沿著恒河建築了許多寺院，過去貴族和富豪們的別墅也夾著小胡同整齊地排列著。貝那拉斯的印度教徒走過小胡同，再步下石階走入恒河沐浴。

沐浴對印度教徒而言，是一項日常生活中不可或缺的儀禮，特別是到貝那拉斯的沐浴場沐浴，是印度教徒公認爲功德無量的事，藉著這種功德，後世才得以降生於天界。因此，每天都有大約一萬人在貝那拉斯作沐浴，遇到舉行祭典時，人數更會突然增加到三十萬人左右。

在貝那拉斯恒河的北岸，共築有六十四座沐浴場，其中特別開放供一般民衆使用的沐浴場是夏夏斯梅爾沐浴場。來自全印度的信徒集中在這個民衆沐浴場，把身體泡在泛著綠褐色的河水裏。民衆高舉雙手、合掌，誦唱聖詩，然後躍入河中。印度教徒作完沐浴後，就躺在陽傘下閉目養神。「去世前至少要到貝那拉斯朝拜一次」，這似乎是所有印度教徒共同的心願。

河岸的沐浴場雖然有些是供民衆使用，但是也有少數是只對富豪和昔日的貴族開放的。這種具有別墅性質，專供貴族、富豪們使用的沐浴場，其建築之宏偉有如宮殿一般。另外，還有一種除了該地區的民衆之外，別人不得使用的沐浴場，譬如：普拉雅卡沐浴場就是阿拉哈巴市民獨占的沐浴場；而達爾邦卡沐浴場則是昔日商業城市毗沙離附近的民衆所使用的沐浴場。

使用沐浴場的規則也隨著印度教各宗派，而有所不同。信徒若是朝聖者，他們通常住在寺院裏，直接從石階走入沐浴場沐浴。若是一般的民衆就必須在河岸上合掌向諸神祈禱，然後洗臉漱口，清潔耳朵，擦身體。男性的下半身必須用衣服圍住，或是著丁字褲、短褲；女性也必須穿著紗質的薄衣。在沐浴場裏除了沐浴的民衆外，還有洗濯衣服的婦女，以及汲水食用的人們。沐浴場四周通常都建有休憩所，一種用樹葉編成的大扇子下就成爲沐浴者臨時休息的地方。修行者也常默默地靜坐傘下閉目養神。根據印度教徒的說法，當太陽即將升空的一刻，前往恒河沐浴朝拜太陽，是功德至高之事，因此，時常天未拂曉，原本寧靜的陋巷會突然熱鬧起來。在幽暗的晨曦中蓬髮長鬚的婆羅門僧，默然地坐在凳子上，把整個沐浴場襯托得更爲莊嚴。另外，有一名修行者身旁擺置鏡子、梳子和米等捐獻物品，這是修行者爲巡禮者祈禱、祝福時，所獲得的生活必需品。

在前往沐浴場的路邊排列著無數的攤位，河岸上方也有許多商店經營生意。由於恒河被認爲是聖河，所以幾乎每一家商店都有出售一種裝聖水的金屬水瓶，這種水瓶的封口用鋅銲接密封。印度教徒往往把這種水當作臨終時使用的水，當病人即將與世長辭之際，要趕緊用棉花沾著水瓶的聖水，濕潤病人的雙脚和嘴唇，以使死者的靈魂得以升天。

在貝那拉斯到處可見僅在頭上留少許螺髻（把頭髮像海螺一樣地束起），其餘全部剃光的婆羅門學者。他們通常都留鬍子，額頭點上紅色標誌（這種紅色的標誌是用番紅花汁混合粉末調成，塗在額頭上的小圓點；紅色是代表祝福的意思）。目前在貝那拉斯除了有貝那拉斯·印度大學和公立梵文大學外，還設有許多學習梵文的私立學校。藉著它們，印度古代的梵文文學得以繼續留傳下來。

㈣佛教與恒河

雖然佛教徒曾經責難印度教徒「在恒河沐浴」是一種沒有意義的舉動，但是他們却在別處發現恒河神聖的一面；因爲恒河和她的支流會引導人們走上解脫的大道。根據聖典的記載：「修行僧應該就像恒河、朱木拿河、阿基拉瓦提河、沙拉普河、瑪喜河，流到大海時都放棄了過去的姓名、榮耀，而只謙虛的稱爲大

海。假若世俗的四大階級要按照如來佛的法和戒律出家修行的話，就必須打破婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅的界線，不再使用昔日的封號與姓名。」

恒河予人一種神祕與充滿幻想的印象。這種魅力遠播整個佛教文化圈。大乘佛教經典中，出現了一句表達恒河影響力的遠大最貼切的話：「像恒河的沙子那麼多」（Gaṅgânadi-valuk-opama，恒河沙數）。這句話含有「數不清的多」的意思。站在恒河岸邊的沙灘上向前望去，沙灘無垠地延伸著，如果要想像沙灘上有多少沙子的話，那將會使我們的想像力麻木。而如恒河沙子般無以計數的菩薩，也開始登上了大乘經典的舞臺。

淨土宗所膜拜的佛是阿彌陀佛，據說他是一名稱爲法藏比丘的修行者。當阿彌陀佛在苦修前，對恒河的神聖與莊嚴感到一股難以壓抑的激動；他曾經嘗試用詩句來表達當時的心情：「無以計數的成道者（諸佛）就像是恒河的沙子數之不清。假若我也想得到至高的省悟，就必須對所有的神表示敬意，最後才能在像恒河之沙一樣數之不盡的世界和無邊的國土（如果有的話）上發出光采，爲了追求這個目標，我必須接受苦修的考驗！」

㈤歸於恒河

恒河是印度人民的靈魂故鄉。人一旦死去，就要將遺體焚化成骨灰，放諸恒河隨波逐流，表示靈魂返回故鄉。

在通往貝那拉斯的道路上，經常可以看到舉行火葬的行列。通常都是將遺體綁在兩支長約兩公尺半的木棒上，然後再運到火葬場。西元1976年，筆者曾在恒河南岸的道路上看到火葬的行列，當時他們是把穿著薄紅衣的遺體放在汽車上運到河邊。印度人對死後屍體所穿衣服的顏色也有諸多規定：女性通常都是穿上橘紅色的衣服（紅色代表祝福），這是由於印度人認爲妻子比丈夫先去世是可喜的事。相反地，假若丈夫先去世，妻子成爲寡婦，那麼就是一件非常不幸的事，丈夫就必須穿上白色衣服。雖然死者穿上鮮艷衣服，但當火葬場上空出現來回盤旋的烏鴉時，整個場面仍顯得恐怖萬分。火葬的程序，通常都是先把遺體放在恒河清洗一番，再放在柴木上點火焚化。

著名的貝那拉斯火葬場火種是永不熄的，前往該地舉行火葬的遺體，都是由死者最親近的人拿著乾草在火種處點了火，再回到放遺體的地方進行火葬工作，點火費按貧富有所不同。點火之後要先在遺體四周環繞五次，理由是：人的身體是由地、火、水、風、空等五個元素構成，人們相信天界也有這五種元素存在，因此破壞了肉體，五個元素自然會回歸於天界。

印度有關單位禁止拍攝火葬的情形，因此很少有人能夠眞實地公開報導這種特殊的葬禮。一般說來，一具屍體需要焚化四至五小時，然後再用竹竿敲碎頭蓋骨，表示解放被關在頭部的靈魂，協助它升天，火化後的骨灰就被丟入恒河中。儘管如此，火葬場的四周還是十分的混亂、汚濁，牛和野狗四處徘徊，甚至還有人在附近垂釣。

在貝那拉斯火葬場左面建有一所免費供應吃住的招待所。招待所專門收留復原無望的病人。他們一旦撒手西歸時，便就地舉行火葬，而把骨灰往河裏一撒了事！恒河附近還有專爲寡婦設立的建築物，雖然她們的家人、親戚或朋友都能前往該地探望她們，但是據說來探望寡婦的人只有男性而已。

印度人死後回歸於恒河的觀念，是一般外國人所無法理解的。但是，對於終生依賴恒河生存的印度人而言，却是天經地義的眞理。因爲，惟有在恒河去世，他們的靈魂才能回到永恒之鄉。

或許大家的心中不免會懷疑：印度人爲何會產生恒河信仰呢？這應該從他們的風土、生活習慣上尋找答案。在這個酷暑的國度，人們總是喜歡在河、湖中沐浴沖凉。因爲印度缺乏雨水，所以水和生命便有了密不可分的關係。用水瓶裝聖水被認爲是幸運的瑞兆，水瓶會帶

來無窮的水源。對他們而言，滾滾而流的恒河，是他們永恒生命的泉源。

印度人認爲人死後必回歸象徵生命泉源的恒河。他們不帶走任何東西，因爲他們在恒河已尋找到至高無上的快樂。

〔參考資料〕《一切法高王經》；《金光明最勝王經》卷三；《俱舍論》卷十一；《法苑珠林》卷六十三；季羨林《中印文化關係史論》。

恰巴（藏Phywa pa；1109～1169）

十二世紀時的西藏大學者。以研究論理學、中觀而聞名。其正式名字爲法獅子（Chos kyi seṅ ge）。曾擔任桑浦寺的座主達十八年之久。有「八大獅子」等多名弟子。著作頗豐，在論理學方面，除了註釋《量抉擇》之外，另著有論理學書，奠定西藏論理學的基礎。在中觀方面，他最重視所謂的「東方自立三論」，即自立派的《二諦分別論》、《中觀莊嚴論》、《中觀光明論》，並撰有註釋。此外，亦撰有「彌勒五論」的註解。

持戒

護持戒法之意。即受持佛所制之戒而無觸犯，爲「破戒」的對稱。《十誦律》卷十一云（大正23·81c）：「持戒者，不犯佛所結戒，隨大戒教，知威儀，知應行處、不應行處，乃至破小戒生大怖畏。」大乘以之爲六波羅蜜及十波羅蜜的第二項。在大小二乘之中，皆置於三學（戒定慧）之首。而所應持的戒品，在家、出家及聲聞、菩薩各不相同。如比丘有二五〇戒，比丘尼有五百戒。

諸經論之中，述及持戒之功德利益者甚多，如《正法念處經》卷三十二云（大正17·126b）：「持戒智慧人，常得三種樂：讚嘆及財利，後生於天上。（中略）若人樂持戒，則得至涅槃。持戒人爲貴，應親近持戒。」《大智度論》卷十三云（大正25·153c）：「持戒之人具足安樂，名聲遠聞，天人敬愛，現世常得種種快樂，若欲天上人中富貴長壽，取之不難。」同卷又載，「下持戒」生人中，「中持戒」生六欲天中，「上持戒」又行四禪四空定則生色無色戒清淨天中。「上持戒」有三種，下清淨持戒得阿羅漢，中清淨持戒得辟支佛，上清淨持戒得佛道。

◉附：印順《成佛之道》第三章（摘錄）

頌文：「克己以利他，堅忍持淨戒。」

解說：現在要說到持戒福業。布施，（主要）是犧牲身外的財物來利益衆生，是極有價值的德行，但還不是難得的。止惡行善，達到自心的清淨，爲佛法的宗要，所以比施捨身外物更殊勝的，是戒了。戒是從「克」制自「己」的私欲中，達到世間能和樂善生的德行，就是從克己「以利他」的。如持不盜戒，不是今日不盜，明日不盜，也不只是不盜張姓，王姓，而是從此以後，不盜取一切人，一切衆生的資具。所以持不盜戒，是對一切人，一切衆生的資財，給予安全不侵害的保障。如不邪淫，不是限定某些人，而是從此以後，對一切異性，決不以誘惑、强暴等手段，爲了滿足自己的私欲，而破壞其貞操，破壞其家庭的和好。所以，佛讚五戒爲「五大施」，這種利他功德，實在比一般布施爲大，更有高上的價值。

受持戒行，要克制自己的私欲，所以要有「堅」毅的決心，「忍」受種種的考驗：忍受艱難困苦；忍受外來惡劣環境的誘惑，威脅，强迫；忍受內心的私欲而不讓他胡鬧，甚至要有「寧持戒而死，不毀戒而生」的決心。要這樣堅忍的克制情欲，克服環境，才能「持」戒而保持「淨戒」，不致毀犯戒行；不致多年的持戒功德，毀於一旦（只要一犯，就全部失敗了。如人一生守法，一次犯法，就要受法律的制裁）。

頌文：「以己度他情，莫殺莫行杖，勿盜勿邪淫，勿作虛誑語，飲酒敗衆德，佛子應受持。」

解說：爲什麼要持戒？有些不了解持戒的意義，而只是羨慕持戒的功德而持戒，這雖然

是好事，但不是理想的。從佛說《阿含經》、《法句》，到大乘經，都說明，這是「以己度他情」，因而自願克制自己情欲的德行。以自己的心情，推度別人（一切衆生）的心情，經中稱爲「自通之法」，也就是儒家的恕道。如經上說：「我欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦。如有破此欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之我之生命（此據殺生而說），此爲我之所欣愛耶？若爲我所不喜愛，則我去破與我同欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之他生命，他亦不欣愛此。不獨如此，凡爲自己不愛不快之法，在彼亦爲不愛不快之法，然則我如何以己所不愛不快之法而害他！」這就是孔子所說的：「己所不欲，勿施與人。」耶穌也說過：「要別人怎樣待你，你也要怎樣待人。」人與人間的正常道德，不難從這以己度他的意識獲得（但基督教的道德，是從愛神的前提中得來）。自己厭苦求樂，別人與我一樣，那怎可以奪他人的喜樂，增加他人的痛苦？怎可不同情別人的喜樂，不救濟別人的苦痛？佛教「與樂拔苦」的慈悲，也就是這種精神的實踐。所以克制自己的情欲而持戒，不是別的，就是自通之法，本於慈悲而自願持戒的。這眞是現（世）樂後亦樂的法行！

〔參考資料〕《中阿含》卷五十五〈持齋經〉；《決定毗尼經》；《菩薩地持經》卷四；《大智度論》卷三十、卷八十；《四分律行事鈔資持記》卷上之一（上）；《梵網經菩薩戒本疏》卷一。

持松（1894～1972）

現代復興唐密之僧人。湖北荊門人。俗姓張。法名密林，自號師奘沙門。家世業儒，六歲從父讀四書五經，後專攻經史小學。十八歲出家於荊門鐵牛寺。二十歲受比丘戒於漢陽歸元寺。翌年赴上海愛儷園華嚴大學就學三載，畢業後往當陽玉泉寺謁祖印，叩問天台宗大意。1918年承嗣月霞之法，住持虞山興福寺，設立華嚴預備學校，以培育僧才。

1922年冬，因閱《法輪寶懺》，有感於瑜伽祕密部類幽奧難解，並知此唐代密法猶盛行於日本，遂東渡赴日。禮高野山天德院金山穆韶阿闍梨，受古義眞言宗中院一派傳授，得五十一世阿闍梨位。1923年學成歸國後，先在杭州菩提寺傳法灌頂。翌年住持武昌洪山寶通寺，講經、傳戒、灌頂無虛日。並擬在洪山建立眞言宗根本道場。1925年赴日參加東亞佛教大會。會期結束，旋往新潟縣從權田雷斧僧正受新義眞言宗各流灌頂。次年四月，至京都比叡山延曆寺學習台密儀軌。畢業後又赴高野山，依根本上師金山穆韶，受三寶院安祥寺各流傳授及口訣，兼習梵文文法。1927年回國，因洪山寶通寺毀於兵火，乃留上海年餘。復應遼寧、南京等地之請，講經、傳戒、修法、灌頂，法務盛極一時。

1936年春三度赴日，同年四月返國。從此常住上海聖仙寺。師諳日文、梵文，善詩詞，兼工書法，著作涵括顯密二教，共有二十六種。其中之《華嚴宗教義始末記》，全面解釋華嚴教義；《密教通關》則是一部闡述我國唐密與日本東密源流的綱要性著作。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》；《密宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㊆）；《名僧錄》。

持律（梵vinaya-dhara，藏ḥdul-ba ḥdsin-pa）

又稱持毗尼、知律、持律者或律師。指持律之人。意謂憶持律藏而不忘失者。例如《五分律》卷八云（大正22・62c）：「持律者有五事。一者誦四事至二不定法，二者誦四事乃至三十事，三者廣誦二百五十戒，四者廣誦二部戒，五者廣誦一切律。」《四分律》卷六十云（大正22，1009a）：「有七法名爲持律：知犯、知不犯、知輕、知重、知有餘、知無餘、廣誦二部戒毗尼，是爲七。」此謂誦持律藏且善知戒之持犯輕重等，名爲持律。

據《摩訶僧祇律》卷二十五所述，優波離比丘知罪、知無罪、知重、知輕、知覆、知不覆、知可治、知不可治、知得清淨、知不得清淨，得四禪功德，住現法樂，得天眼、天耳、

宿命通，盡有漏得無漏；又因成就如是十四法，故名爲「持律第一」。

諸律中，說示持律功德的律典頗多；如《四分律》卷五十九云（大正22·1004b）：「持律人有五功德：戒品堅牢、善勝諸寃、於衆中決斷無畏、若有疑悔能開解、善持毗尼令正法久住，是爲五。」《善見律毗婆沙》卷十六（大正24·785c）云：「若學比尼者有五德、有六德、有七德、有八德、有九德、有十德、有十一德。何謂爲五德？一者身自護戒，二者能斷他疑，三者入衆無畏，四者能伏怨家，五者令正法久住。（中略）云何持律六德？一者守領波羅提木叉，二者知布薩，三者知自恣，四者知授人具足戒法，五者受人依止，六者得畜沙彌。（中略）有五德六德，僧成律師十一德。」

〔參考資料〕《增一阿含經》卷三；《決定毗尼經》；《五分律》卷十八；《摩訶僧祇律》卷三十二；《薩婆多毗尼摩得勒伽》卷七；《四分律行事鈔》卷上之一、卷上之四。

持齋

指受持「非時食戒」。與不殺生、不與取等八戒，合稱八齋戒。此八齋戒可關閉邪惡，故總稱八關齋戒。近人謂吃素爲持齋，其義與古義不甚相同。《中阿含經》卷五十五〈持齋經〉將持齋分爲三種：

(1)**放牛兒齋**：謂持齋之時，猶作是思惟：我今日食如此之食，明日當食如彼之食，猶如放牛兒朝放澤中，晡收還村，彼還村時，作如是念：我今日在此處放牛，明日當在彼處放牛等。此爲下根者，雖受持齋法，卻常憶念世事。

(2)**尼揵齋**：謂猶如尼犍子外道，因愍念護持四方百旬內之衆生而持齋。然口說與心念不一。此爲中根者之持齋。

(3)**聖八支齋**：謂持如法齋，不緣餘事，住於阿羅漢所受持之心而持齋，此爲持齋之正者。此最後一種持齋功德，小則受生於六欲天，大則得四沙門果。

關於持齋之由來，《大智度論》卷十三載（大正25·160a）：「劫初聖人，教人持齋修善作福，以避凶衰，是時齋法不受八戒，直以一日不食爲齋，後佛出世教語之言，汝當一日一夜如諸佛持八戒，過中不食，是功德將人至涅槃。」又，持齋之日有三齋日、六齋日、十齋日之分。相傳此齋日有諸天神蒞臨考察，並記錄吾人之非行。故必須齋戒清淨，謹愼三業云云。

持世經

四卷。姚秦·鳩摩羅什譯。又作《法印經》。收在《大正藏》第十四册。本經係佛應持世菩薩所問：「云何菩薩能知諸法實相，亦善分別諸法相？云何得念力轉身成就不斷念，乃至得無上菩提？」佛隨問開示，答下列法門：五陰、十八性、十二入、十二因緣、四念處、五根、八聖道分、世間出世間、有爲無爲法，並說過去諸佛本事。

依《出三藏記集》卷二、《大唐內典錄》卷六等所載，晉·竺法護譯《持人菩薩所問經》（又作《持人菩薩經》，收在《大正藏》第十四册）爲本經之同本異譯。又《大周刊定衆經目錄》謂本經與《善臂菩薩所問經》爲同本異譯，則顯係錯誤。按，《善臂菩薩所問經》專說菩薩之六度行，故不可視爲本經之同本異譯。

持國天（梵 Dhṛta-rāṣṭra，巴 Dhata-raṭṭha，藏 Yul-ḥkhor-bsruṅ）

四大天王之一。居處在須彌山之黃金埵，爲東方的守護神。音譯爲提頭賴吒、提多羅吒、多羅吒。持國天爲意譯。由於他護持國土、保護衆生，所以名叫持國天。

持國天的住處，在須彌山東面半腹的由乾陀山。其所住地叫做賢上城，有七重欄楯、鈴網、行樹及七寶等瑰麗裝飾，景色殊勝。

此一天王率領乾闥婆及毗舍闍神將，受佛

付囑，守護東方。據《大集經》記載，佛陀曾囑咐他護持閻浮提東方世界。當時天王也隨即應允率領一切眷屬保護閻浮提東方的佛弟子，俾使正法久住世間。

依據《陀羅尼集經》的描繪，持國天的形像是：身著天衣，嚴飾精妙，與身相稱。左手臂垂下握刀，右手臂屈而前向仰掌，其掌中有寶物放光。總形像爲赤色忿怒形。在我國及日本，持國天很少單獨受供奉。在一般寺院裏，通常都以四大天王之一的身份，與其他三尊共同地受人們信奉。

◉附一：《起世經》卷六〈四天王品〉（摘錄）

須彌山王東面半腹有山，名曰由乾陀。山頂去地四萬二千由旬。其山頂上有提頭賴吒天王城郭住處，城名賢上。縱廣正等六百由旬。七重垣牆、七重欄楯、七重鈴網，復有七重多羅行樹，周匝圍遶雜色可觀，悉以七寶而爲莊飾。所謂金、銀、琉璃、頗梨、赤珠、硨磲、瑪瑙等之所成就。於四方面各有諸門，一一諸門皆有樓櫓、却敵臺觀、園苑諸池。有諸花林、種種異樹。其樹各有種種葉、種種花、種種果、種種香，其香普熏。有種種鳥，各各和鳴，其音哀雅甚可愛樂。

◉附二：《立世阿毗曇論》卷四〈提頭賴吒城品〉（摘錄）

東由乾陀山二頂，中間有國土，名提頭賴吒。周圍一千由旬，金城圍遶，高一由旬，埤堄高半由旬，城門高二由旬，門樓一由旬半。十十由旬有一一門，九十九門。復一小門，足一百門。（中略）提頭賴吒城西南角是提頭賴吒天王之所住處，周圍二百五十由旬，金城圍遶，高一由旬，埤堄高半由旬，城門高二由旬，門樓一由旬半。十十由旬有一一門，二十四大門。復一小門，足二十五門。

◉附三：《大方等大集經》卷五十二〈提頭賴吒天王護持品〉（摘錄）

佛告樂勝提頭賴吒天王言：妙丈夫！此四天下閻浮提中，東方第四分汝應護持。何以故？此閻浮提諸佛興處，是故汝應最上護持。過去諸佛已曾教汝護持養育，未來諸佛亦復如是。（中略）爾時，樂勝提頭賴吒天王白佛言：世尊！如是如是，大德婆伽婆！過去諸佛付囑安置護持養育，亦教我等護持東方弗婆提界，如今世尊教我安置一等無異。我當深心頂戴敬受於佛正法，護持閻浮提東方第四分。并我諸宮眷屬大小亦令護持，於三惡趣皆令休息，於三善道皆悉熾然。

持明咒藏（梵vidyādhara-piṭaka）

又名持明藏。即類攝明咒（vidyā）、眞言（mantra）的法藏。如《蘇婆呼童子請問經》卷下云（大正18・731b）：「世尊爲利益未來一切衆生故，說三俱胝五落叉眞言及明，名曰持明藏。」《大日經義釋演密鈔》卷一云（卍續37・11上）：「持明藏者，祕藏之都稱也。謂此經大本有十萬頌，正詮一切總持明呪。」此謂印度古代有集錄明咒、眞言的持明咒藏，其梵本有十萬頌。

謂在經、律、論三藏之外，另有咒藏。此爲甚多佛典所曾記載。如《大乘理趣六波羅蜜多經》卷一謂法寶有五種（大正8・868b）：「㈠素呾纜，㈡毗奈耶，㈢阿毗達磨，㈣般若波羅蜜多，㈤陀羅尼門。」此中之陀羅尼門，即指持明咒藏。《大唐西域記》卷九亦云（大正51・923c）：「於是凡聖咸會，賢智畢萃，復集素呾纜藏、毗奈耶藏、阿毗達磨藏、雜集藏、禁呪藏，別爲五藏。而此結集凡聖同會，因而謂之大衆部。」又，《大乘法苑義林章》卷二（本）云（大正45・271b）：「犢子部中亦說四藏：㈠經，㈡律，㈢對法，㈣明呪。此藏之中集諸咒故。（中略）法藏部中說有五藏，即於此四加菩薩藏。」其中所指之禁呪藏或明咒藏，即持明呪藏。

此外，依義淨《大唐西域求法高僧傳》所載，義淨赴印度求法時，中印度那爛陀寺仍存

有難陀所集的一萬二千頌呪藏。

〔參考資料〕《持明藏八大總持王經》；《異部宗輪論述記》；《開元釋教錄》卷九；《辯顯密二教論》卷下；《建立曼荼羅及揀擇地法》。

指空（梵Dhyāna-bhadra；1289～1363）

中印度人。梵名音譯提納薄陀，意譯禪賢。係摩竭提國之王子，八歲出家，於那爛陀寺律賢（Vinaya-bhadra）座下剃髮，師事楞伽國吉祥山普明（Samanta-prabhasa），並承其傳授衣鉢，成爲西天第一百零八祖。其後，說法教化歷遊諸國。元・泰定年間（1324～1327）行化至中國，受帝室之供養，又教化雲南、貴州等地。泰定四年（1327）赴高麗，住金剛山法起道場說法。後被元帝召回，迎入宮中，備受文宗、順帝之敬重。其後，又赴高麗，於寶鳳山創華藏寺，並將其自印度攜來之祖師像、貝葉經等安置於寺中，遠近道俗風從者衆，遂蔚成一大叢林。天曆初年，師奉元帝旨召，再回燕京。至正二十三年，示寂於燕京，世壽七十五。有《頓入無生大解脫法門指要》一卷、《指空法語》一卷、《西天宗派指要》等著述傳世。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷下〈楊州檜巖寺薄陀尊者指空浮屠碑〉、〈高麗國平壤道延山府妙香山安心寺石鐘之碑〉。

指月錄

三十二卷。又稱《水月齋指月錄》。明・瞿汝稷集。萬曆二十三年（1595）完成，三十年序刊。收在《卍續藏》第一四三冊。

所謂「指月」，是以「指」喻言教，以「月」比佛法。禪宗以「本來無一物」之境界爲上乘，以「萬慮皆空」爲至德。主張不立文字，不下註腳，親證實相，方爲究竟。認爲一切言教無非爲示機之方便而設，如以指指月，使人因指而見月。以言教而顯示實相，然言教本身並非實相。此爲書名之大旨。

全書係集錄自過去七佛至宋・大慧宗杲之禪宗傳承法系六五〇人的言行傳略而成。卷一至卷三收錄過去七佛、應化聖賢、西天祖師（西天二十八祖）；卷四收錄東土祖師，從菩提達磨到六祖慧能；卷五至卷三十收錄慧能下第一世至第十六世；卷三十一、卷三十二爲徑山大慧宗杲禪師語錄。

又，清代聶先（樂讀居士）撰有《續指月錄》一書，全書二十卷。康熙十九年（1680）刊行。係繼《指月錄》之後所編集的禪門高僧列傳。也收在《卍續藏》第一四三冊。《指月錄》所載僅至六祖下十六世，本書承接其後，所收內容自南宋・隆興二年（1164）六祖下十七世起，迄清・康熙十八年（1679）三十八世爲止。此外，在二十卷之前附〈卷首〉一篇，集錄《指月錄》所遺漏的十六世諸師傳略，以及江湘、余懷的序文，靈巖學人、如是居士的弁語、海印學人的緣起、孫孝則的書問、凡例、倫敍考等文。在二十卷之後，又附有〈尊宿集〉，集錄法嗣不詳的六十一位禪師傳略。

〔參考資料〕陳士強《佛典精解》。

指導論（巴Netti-pakaraṇa）

錫蘭巴利典籍。係一部指導註經者的著作，書中提出十六範疇（hara）、五方法（naya）、十八根本句（mulapada）等綱要，以導引註釋者在註釋經典時，能從各方面檢討經典，藉此反省經典中的眞義，並使經典的意義正確無誤地傳至後世。全書分爲四章，即：(1)範疇的分別（haravibhaṅga），說明各範疇的特徵。(2)範疇的應用（harasampāta），將經典節節分解，配屬於各個範疇。(3)方法的緣起（nayasamuṭṭhāna），說明五方法。(4)教說的起點（sasanapaṭṭhana），以十八根本句將經典分爲各種類別。

本書作者未詳。自本書序章與各章的後語，以及達磨波羅（Dhammapala）註釋書中的記述看來，本書的作者似爲佛陀的直傳弟子摩訶迦旃延（Mahakaccayana）；然近代學者推論，應係後世的南印度學者假托其名而作。

至於其成立年代，依其原典校訂者哈代（E. Hardy）的說法，約成書於西元元年前後。又，覺音《中部註》中，嘗引用本書的字句。據此可知，本書於西元五世紀時已傳入錫蘭。西元1902年，哈代透過「巴利聖典協會」，將本書原典校訂出版。1962年，蘭那摩利長老（Nanamoli Thera）出版英譯本。

拾得

唐朝天台山僧，爲國淸寺之散聖之一，與寒山並稱於世。相傳天台山之豐干曾於山中赤城道側，忽聞小兒啼哭，尋得一年約數歲的孩童，故爲取名拾得，此即爲師之來歷。豐干將其帶回國淸寺撫養，託付典座僧。後沙門靈熠攝受之，令掌理食堂、香燈事宜。一日，師忽登座，與佛像對盤而食。又呼憍陳如爲「小果聲聞」，傍若無人，執筯大笑。衆僧遂驅逐之。時，靈熠諮詢尊宿而免其堂任，改令任廚內洗滌滌器之事。事畢，拾得即澄濾食滓，以筒盛之。寒山來，則取去。

其時，僧廚下食，每爲烏鳥取食而狼籍不堪，師乃以杖責打護法伽藍神像二三下，訶斥云：「你未能護食，又怎能護伽藍。」當晚，伽藍神託夢告知全寺僧衆，明日諸僧說夢皆相符。一寺驚異，方知師非常人。

師又於寺莊牧牛，歌詠呼天。一日，寺僧布薩，拾得驅牛至衆僧所集堂前，倚門撫掌大笑云：「悠悠者聚頭。」當時持律首座斥責云：「瘋人爲何喧擾妨礙說戒。」師謂：「我不放牛，這羣牛多是職掌此寺僧事之人。」師便呼喚各亡僧法號，牛各應聲而過，衆人爲之愕然。其行事率皆如此。今傳《寒山詩集》中，附有拾得偈語若干首。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十九；《景德傳燈錄》卷二十七；《佛祖統紀》卷三十九；《佛祖歷代通載》卷二十；《釋氏稽古略》卷三。

施食

㈠將飲食布施予他人之義：《佛爲首迦長者說業報差別經》載，奉施飲食可得十種功德，即（大正1・895a）：「一者得命。二者得色。三者得力。四者獲得安無礙辯。五者得無所畏。六者無諸懈怠，爲衆敬仰。七者衆人愛樂。八者具大福報。九者命終生天。十者速證涅槃。」又，以餓鬼爲對象的施食儀式，稱爲「施食儀」或「施餓鬼」，略稱「施食」。在《諸回向淸規式》卷一中，除「施食儀」之外，尚有盂蘭盆結緣施食、盂蘭盆亡者追薦施食、時正施食、臨時施食略迴向、施食略迴向、施食略通迴向等迴向文。

㈡即禪林中，食粥時首座首先唱偈祈願之謂：又稱唱食。如《永平元禪師淸規》卷上〈赴粥飯法〉中載（大正82・327b）：「首座施食，粥時曰：粥有十利（十利者：一者色，二者力，三者壽，四者樂，五者詞淸辨，六者宿食除，七者風除，八者飢消，九者渴消，十者大小便調適。僧祇律），饒益行人，果報無邊，究竟常樂。齋時曰：三德六味（三德者：㈠輕軟，㈡淨潔，㈢如法作。六味者：一者苦，二醋，三甘，四辛，五鹹，六淡。涅槃經云云），施佛及僧，法界有情，普同供養。」

〔參考資料〕《未曾有因緣經》卷上；《經律異相》卷十一；《大方等陀羅尼經》卷一；《禪苑淸規》卷一；《雜寶藏經》卷四；《南海寄歸內法傳》卷一〈受齋軌則〉之條；《禪林象器箋》〈諷唱門〉。

施護（梵Dānapāla；？～1017）

宋代譯經三藏。北印度烏塡曩（Udyāna）國人。生年不詳。宋太宗太平興國五年（980）二月，與北印度迦濕彌羅國的天息災三藏同抵宋京，蒙帝召見賜紫衣。時，帝有意翻譯佛典，乃命中使鄭守均在太平興國寺西方建譯經院，設立三堂，以中堂爲譯經處，東序爲潤文處，西序爲證義處。七年六月譯經院完成，遂詔令從事譯經，並賜施護「顯教大師」號，命梵學僧法進、常謹、淸沼等人筆受綴文，光祿卿揚說、兵部員外郎張洎潤飾文稿，殿直劉素監護，七月譯出《如來莊嚴經》，十二月

成都沙門光遠自西印度回朝，進獻西印度王子沒徒曩的表及佛舍利等物，施護曾奉詔譯其表文。

雍熙二年（985）十月，太宗瀏覽新譯經甚表嘉許，任施護爲「朝請大夫試鴻臚少卿」。師自雍熙二年至天禧元年之間，辛勤譯經，總計譯出一百餘部。其所譯經名，具載在《大正藏》之《昭和法寶總目錄》第一冊之〈著譯目錄〉中。天禧元年十二月示疾，眞宗遣中使監太醫霍炳等爲其診視。同月二十六日示寂，眞宗甚爲哀悼，追謚「明悟」。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷三；《宋史》卷四〈太宗本紀〉；《佛祖統紀》卷四十三；《釋氏稽古略》卷四。

施無畏（梵abhaya-dāna，藏mi-hjigs-sbyin）

施與無畏之意。又作無畏捨、無畏施。乃三施之一。指拔濟衆生種種怖畏、免除衆生之恐懼感。《法華經》卷七〈普門品〉云（大正9·57b）：「是觀世音菩薩摩訶薩，於怖畏急難之中能施無畏，是故此娑婆世界皆號之爲施無畏者。」《瑜伽師地論》卷三十九云（大正30·510a）：「無畏施者，謂濟拔獅子、虎、狼、鬼魅等畏，拔濟王、賊等畏，拔濟水、火等畏。」此謂佛菩薩以種種威力方便，拔濟衆生對獅子、虎、狼、水、火、盜賊等怖畏，以安慰施與衆生。

在密教之中，標幟施無畏的印契稱爲「施無畏印」。《大日經》卷四〈密印品〉描述天鼓雷音如來的印相（大正18·25a）：「復次以智慧手，上向而作施無畏形。頌曰：能施與一切，衆生類無畏，若結此大印，名施無畏者。」《大日經疏》卷十三說此印能除一切衆生種種怖畏，愛恚即時皆息，亦除彼未來種種大怖畏。

此外，藥師如來、不空羂索觀音、十一面觀音、准胝觀音、除蓋障菩薩等皆契此印。又，千手觀音四十手之中，右有一手作此印，稱之爲「施無畏手」。如《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》云（大正20·117a）：「若爲一切時一切處怖畏不安者，當於施無畏手，眞言唵嚩日羅曩野吽泮吒。」又，《千光眼觀自在菩薩祕密法經》解說除怖觀自在菩薩之相（大正20·122a）：「若欲離怖畏者，當修施無畏法，其除怖觀自在菩薩，相好威光如前無異，唯舒右手垂五指現掌，左手舒五指，舉當左乳上現掌。」

〔參考資料〕《大寶積經》卷八十二〈郁伽長者會〉；《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》；《大智度論》卷十一；《大丈夫論》卷上；《法華經玄贊》卷十（末）；《大日經疏妙印鈔》卷五十三、卷五十五；《胎藏界大法對受記》卷一。

施藥院

古代日本佛教施藥救濟貧窮病人之設施。乃依《像法決疑經》之四福田（敬田、施藥、療病、悲田）思想而建立的四院之一。

相傳此院係聖德太子始創於四天王寺內。奈良時代之天平二年（730），光明皇后亦曾設置施藥院。平安時代，在左京也設有此院。天長二年（825）十一月，曾制定施藥院之職制（使、判官、主典、醫師各一員）。又，《延喜式》載有：凡京內之貧窮者、病人及孤兒等，一律收容於施藥院或悲田院。鎌倉時代，忍性曾勸北條時宗於鎌倉桑谷開療病舍，二十年間收容五萬七千餘人。

〔參考資料〕《續日本紀》卷十；《本朝高僧傳》卷六十一。

施設足論（梵Prajñapti-śāstra，藏Gdags-paḥi-bstan-bcos）

小乘有部根本論藏六足論之一。全稱《阿毗達磨施設足論》。關於本書之作者，《俱舍論光記》卷一等以爲是佛在世時的大迦多衍那，《大智度論》卷二、稱友《俱舍釋論》及西藏所傳則皆以爲是大目犍連。《俱舍論光記》卷一說本論有一萬八千頌。《大正藏》第二十六冊所收，宋·法護等所譯《施設論》七卷，

爲本論的節譯本，只譯出「因施設」一門。西藏藏經所收《因施設》、《世間施設》、《業施設》，亦係譯自本論。由此可知漢藏譯本，皆非完本。

本書之名散見於《大毗婆沙論》卷四十七、卷六十五、卷一百、卷一一三、卷一一八等，其中卷六十五、卷一一八且引用本論。又，涼譯《毗婆沙論》稱之爲《施設世界經》；《大智度論》稱之爲《分別世處分》，並謂總有八品，書名係依第一品〈世間施設〉而得。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第四章第四節（摘錄）

《施設論》，起初極可能爲「世間施設」部分，後又增編成八品。以漢譯的《施設論》——「因施設」來說：輪王七寶，輪王與佛，生死與動物眼，山林花果，大海，雲雨雷電，與「世間施設」有關的問題，仍占十分之五。其餘的，也是因輪王而說到佛與菩薩，神通變化等事情。從《大毗婆沙論》引文來看，世間安立，死生，神通變化，定慧，是《施設論》所重的，而對業與業報，說得特別多。

《施設論》，是有古代的論說爲基礎的。其淵源，與《長阿含經》的集成，可能有關。《施設論》的成立，與《世記經》、《立世阿毗曇論》等同時，適應當時佛教界的一般需要而造作，離阿育王（Aśoka）的時代不遠。《施設論》，是不限於說一切有部的，如《大毗婆沙論》說：「有說：四沙門果唯是無爲，如分別論者。（中略）彼作是說：無爲果中亦可說住，故施設論作如是說：彼住於斷，不求勝進。」「犢子部分別論者，欲立音聲是異熟果。問：彼由何量作如是說？答：由聖言故。如施設論說：何緣菩薩感得梵音大士夫相？菩薩昔餘生中，離麤惡語；此業究竟，得梵音聲。由此說故，彼便計聲是異熟果。」

依上二文，可見《施設論》是被看作「聖言」的；不但爲說一切有部所推重，也是犢子部、分別論者——大陸分別說系（通大衆部）所信用。各部都推重這部論，這部論的成立，是不會太遲的。說一切有部論師，重視《施設論》，與《集異門論》、《法蘊論》，同樣的推爲古傳的摩窒里迦；以《施設論》爲自部的六論之一。然《施設論》的論義，每與說一切有部主流——《發智論》系不合，如《大毗婆沙論》說：

(1)「云何無明？謂過去一切煩惱。」

(2)「二唯有漏，謂慚、愧。」

(3)「男子造業勝非女人，男子練根勝非女人，男子意樂勝非女人。」

(4)「何緣故癡增？謂於害界、害想、害尋，若習若修若多所作，彼相應尋，名爲害尋。」

(5)「贍部洲人形交成淫……他化自在天相顧眄成淫。」

毗婆沙師非常重視《施設論》，引用的多達七十餘則。這是由於「世間施設」，「業施設」，當時重視的問題，要借重《施設論》的緣故。但《施設論》義，每與毗婆沙師不合，有的勉强的給予會通，有的就簡單的說：「彼不應作是說。」這也可以說明，《施設論》並不是專屬於說一切有部的。但由於說一切有部的重視，《施設論》畢竟成爲說一切有部的論書了。說一切有部的新義，據《大毗婆沙論》所引，已增入不少。如得與得得，九十八隨眠，成就不成就。九十八隨眠，成就不成就，都是《發智論》時代的論義；而得得，還在《發智論》以後。《發智論》學系，將說一切有部的論義，增補在《施設論》中；《大毗婆沙論》以後，才被公認爲說一切有部的六論之一。《施設論》的說一切有部化，是不會太早的。

在說一切有部的論書中，《施設論》當然是很重要的。但對阿毗達磨論義，也許反而遜色。因爲《施設論》的根本，是「世間施設」，對有關超越一般常識的事象，綜集一切古傳與新說的大成。「因施設」等，也還是繼承這一特色。以超越一般常識的事相爲對象，或是關於天象，地理——山、海、陸、島、物理、生理、動物、植物等物質科學處理的問題。

或是天宮，龍宮，地獄，餓鬼，神通，變化等信仰傳說的問題。對這些問題，憑傳說與推理而作成的答案，這是不可避免的，容易陷於謬誤的推理，增加了佛法中的神奇成分。然而，這是當時佛教界的一般要求，共同論議；不只是《施設論》如此，更不是說一切有部一部的事。

順應佛教的時代需要，以「世間施設」爲主而集成《施設論》。那時的佛教界，業與空——兩大論題，已非常的重視。《發智論》本沒有重三三摩地——空空三摩地，無相無相三摩地，無願無願三摩地，是《施設論》所說的。關於空，綜集爲十種空，如《大毗婆沙論》卷一〇四說（大正27・540a）：「施設論說：空有多種，謂內空，外空，內外空，有爲空，無爲空，無邊際空，本性空，無所行空，勝義空，空空（如是十種空，如餘處分別）。」

《施設論》對於空義的解說，雖不應加以推測；但《施設論》對於空的重視，是不容懷疑的事。對於重三三摩地，有類似單修、重修、圓修的說明，如《大毗婆沙論》卷一〇四說（大正27・538c）：「施設論中初作是說：空三摩地，是空非無願無相；無願三摩地，是無願非空無相；無相三摩地，是無相非空無願。」「即彼論中次作是說：空三摩地，是空亦無願，非無相；無願三摩地，是無願亦空，非無相；無相三摩地，唯是無相，非空無願。」「即彼論中後作是說：空三摩地，是空亦無願無相；無願三摩地，是無願亦空無相；無相三摩地，是無相亦空無願。」

《施設論》的本義，是如說一切有部所說的嗎？在佛教界，對於三解脫門，一向有三門別人、三門展轉助成、三門實義無別的異說。《施設論》對於三三摩地的見解，是值得重視的了。

《施設論》——富於傳說的、神祕的推理中，唯心論的氣息增强了，如《大毗婆沙論》卷二十六說（大正27・132a）：「佛告長者：此入出息，是身法，身爲本，繫屬身，依身而轉。」「施設論說：何緣死者入出息不轉耶？謂入出息由心力轉；死者無心，但有身故。」

出入息，佛是作爲生理現象的，所以又名「身行」。《施設論》以爲由心力而起，雖可能是由禪定的部分經驗而引出的結論，但不免偏於心了。

〔參考資料〕 《俱舍論寶疏》卷一；《木村泰賢全集》第四冊；V. Poussin《Vasubandha et Yaśomitra avecune analyse de la Lokaprajñapti et de la Kāraṇaprajnapti de Maudgalyāyana》。

施餓鬼會

指迴施飲食給墮於惡趣、苦於飢餓的餓鬼之法會。又稱施食會、冥陽會。略稱施餓鬼。依唐代不空譯的《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》載，佛世時，弟子阿難一夜在靜處，焰口餓鬼來，告阿難以後三日其命將盡，並墮餓鬼道。阿難大驚，希望免於此苦。鬼王遂告云，若於翌日爲百千餓鬼，及百千婆羅門仙等，各布施一斛飲食，且爲供養三寶，則得以增壽。阿難將此事告佛。佛乃爲其示一陀羅尼，並說施食之法。此即是施餓鬼法之根據。

在不空之前有實叉難陀譯《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》、《甘露陀羅尼》各一卷。前者乃不空所譯之同本異譯，其主要差別在於《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》在陀羅尼之後，無多寶、妙色身、廣博身、離怖畏等四如來之名號。又梁武帝時所創，唐・咸亨年中（670～673）再興之水陸法會，自實叉難陀之後，即加入施餓鬼法。《釋門正統》卷四〈利生志〉云（卍續130・801下）：

「若夫施食之法，又非一切人天所知，惟如來以大慈普覆，不忍一切含靈受其飢餓苦惱。故假面然鬼王緣起，令阿難尊者以一摶食，誦呪施之。今緇素通行，謂之施餓鬼食。經律所出有三不同：㈠涅槃經謂之曠野鬼，㈡焰口經謂之焰口鬼，㈢鼻奈耶律謂之訶利帝母，皆由如來善權示迹。」

有關施餓鬼會之記載，始見於《釋氏要覽》。同書卷上〈中食〉謂，在曠野鬼、鬼子母之外，另有關於焦面大士的施食法。其後，遵式撰〈施食法〉，仁岳作〈施食須知〉，皆祖述道誠之說。到南宋，如如居士顏丙亦作施食文，其次石芝宗曉有施食通覽之作、中峯明本有開甘露門之作。其中，開甘露門在《焰口經》之四如來中，加入甘露王如來，而成爲五如來。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十六；《有部毗奈耶雜事》卷三十一；《瑩山和尚清規》卷下。

春日版

日本的佛書版本。主要指平安末期到鎌倉時代之間，以奈良爲中心而開版的佛書。此等書籍皆獻予春日神社，因而命名。出版單位不僅包括興福寺、春日神社，也廣泛指稱由東大寺、西大寺、法隆寺、大安寺等處所出版者。

本版的文字皆用楷書，一行十七字，輪廓有界線，右隅刻有發行的年代，及寺院、施主、彫工之名等。現存最古老的遺品當推寬治二年（1088）三月的《成唯識論》。在鎌倉時代也出版《大般若經》、《法華經》、《金光明最勝王經》等經典，以及《瑜伽師地論》、《三論玄義》等書。

春日曼荼羅

日本垂迹美術之一種。日本鎌倉時代至足利時代期間，本地垂迹思想甚爲普及。受此風影響，當時亦流行融合佛畫與大和畫之繪畫，春日曼荼羅即爲此種產物之一。其種類頗多，有：(1)春日宮曼荼羅，上方圖示春日神社之祭神所與若宮五社之本地佛，下方描繪神社景觀。(2)春日鹿曼荼羅，繪神鹿背負榊鏡之狀。(3)春日星曼荼羅等。

昭覺寺

四川成都著名古刹之一。位於成都市北郊。素有川西「第一叢林」之稱。創建於唐代貞觀年間（627～649），初名建元，及休夢了覺來寺駐錫，更名昭覺。宋・純白改寺爲叢林，續得圓悟克勤大啓法宇，其後代有傳人。清・乾隆時曾加封圓悟諡號「眞覺」，並賜《北藏》。康熙二年（1663）重修寺宇，沿傳至今。現存山門、天王殿、涅槃堂、藏經樓與圓悟禪師墓園等。

〔參考資料〕《昭覺寺志》。

昭明太子（501～531）

梁武帝蕭衍的長子。諱統，字德施。諡號「昭明」，後人遂稱之爲昭明太子。資性聰叡，二歲即立爲皇太子，三歲讀《孝經》、《論語》，五歲徧誦五經。及長，奉詔省萬機。明於庶事，纖毫必曉。百司所奏，辨析可否，若有過失，徐令改正，未嘗糾彈一人。平斷法獄，所宥者多，天下皆稱其仁。與父武帝均篤信佛教，遍覽衆經，深究教旨，尤精二諦義、法身義，嘗於宮內建慧義殿爲法集場所，並與光宅寺法雲、莊嚴寺僧旻等當代高僧往來密切。

大通三年三月得疾，四月薨。生平爲人孝敬篤實，博學宏才，亦賞愛才學之士，藏書達三萬卷，爲晉宋以來之盛事。其著述除《廣弘明集》卷二十一所收載之《解二諦義》、《解法身義》、《謝敕賚制旨大涅槃經講疏》、《謝敕賚制旨大集經講疏》等作品之外，另有《文選》三十卷、《文集》二十卷、《英華集》二十卷、《古今典誥文言》十卷等。此外，將《金剛經》分爲〈法會因由分〉至〈應化非眞分〉之三十二段落，相傳即爲昭明太子所創始。

〔參考資料〕《梁書》卷八〈昭明太子傳〉；《佛祖統紀》卷三十七；《佛祖歷代通載》卷九；《居士傳》卷九。

昭慶律寺

位於浙江省杭州府城錢塘門外。後晉・天福元年（936），吳越王錢氏創建菩提院，此即本寺之起源。宋・乾德二年（964），南山

律僧永智復興本寺。太平興國三年（978）築戒壇，其後，常於每年三月開戒會，七年勅賜大昭慶律寺之匾額。淳化至天禧年間（990～1021），省常駐錫本寺，結華嚴淨行社，提倡念佛，並增建堂宇。遵式、仁岳等諸師也曾來弘闡天台。慶曆二年（1042），允堪重建地湧戒壇及鐘樓，再度興隆戒會。南宋、元代，歷經興衰。明・洪武二十四年（1391），大慧奉朝廷之命重建戒壇，復興堂宇。正統十年（1445）勅賜大藏經。嘉靖年間（1522～1566），因倭寇之亂，本寺被燬，後曾重建。隆慶二年（1568）賜律宗萬善戒壇之匾額。萬曆三十三年（1605），賜贈大藏經，改名萬壽戒壇。清・順治十七年（1660）寶華山三昧律師來寺主持戒會。康熙二十三年（1684）宜潔來寺，乾隆十六年（1751）賜「深入定慧」橫額，其後寺門呈復興氣象。入民國後，存有天王殿、大雄殿、祖師殿、萬壽戒壇、觀音殿等。

〔參考資料〕《大昭慶律寺志》；《鐔津文集》卷十二；《四明教行錄》卷一；《孤山閒居編》卷三十三；《樂邦文類》卷三；《佛祖統紀》卷十、卷二十一、卷二十六、卷四十五。

昭和法寶總目錄

三册。略稱《法寶總目錄》。爲《大正藏》續編之末後三册。內容收錄各版藏經之目錄，以及各地所藏之佛教書目，及閱藏綱要書等，以便讀者查索。所收內容可類分爲：總目（包括各藏書處所藏之書目）、一覽、勘同錄、著譯、索引及古人閱藏之心得報告（如《閱藏知津》）等。

全書之查索功能有下列十一項：(1)知著者即可查知其著作；(2)知書名即可查知其著者、譯者；(3)知書名即可查知有無異譯本；(4)知書名即可查知其爲何代、何年之著譯；(5)知書名即可查知該書之內容章節；(6)知書名即可查知在《大正藏》之第幾册、第幾頁；(7)知書名即可查知有無前人之註解；(8)可查各書之著譯者之籍貫、俗姓、生卒年；(9)可查各書之原名、漢譯名、日語讀音；(10)可查各書之版本；(11)透過《閱藏知津》等藏經綱要書，可得知古代藏經之內容大略。

◉附一：〈大正新修大藏經勘同目錄〉（編譯組）

《大正藏》目錄與其他藏經目錄的對勘。不分卷。收在《昭和法寶總目錄》第一册。日本・昭和四年（1929）七月發行。大正一切經刊行會出版。

《大正藏》的修纂，其經文主要是以《高麗藏》爲底本，對校其他宋、元、明版、日本版大藏經的刊本及其他單行的刊本或寫本，此外也參校梵文本與巴利文本。其中各經文的對勘表已列在每一頁經文的下欄。而此《勘同目錄》則主要是目錄的對勘。舉凡同一部經典的名稱、著譯者、在各種藏經的所在位置、章節細目等方面的對勘，均在此錄可以查得。

本目錄依《大正藏》各書的順序排列，分成七個子目：(1)所收佛典名稱。並記載日語讀音、漢音、梵名、巴利名、西藏名及異名、略名。(2)各書之著譯者及著譯年代。(3)各部佛典在現行各大藏經中的函號。(4)所收各書的原本及校勘本名稱。(5)各書內容詳目。(6)各書的異譯及註疏、參考書。(7)備考。

◉附二：〈大正新修大藏經著譯目錄〉（編譯組）

爲《大正藏》正藏所收各佛書的著者、譯者的小傳。並附有《印度諸論師著作目錄》。不分卷。收於《昭和法寶總目錄》第一册。日本・昭和四年（1929）七月，大正一切經刊行會發行。

本目錄所收的著譯者，並非《大正藏》全部的著譯者，而是以正藏，即前五十五册（內容是印度撰述及中國撰述）的佛書著譯者爲範圍。續藏及圖像部（後四十二册）的著譯者，則收在《續大正新修大藏經著譯目錄》中，該書在《昭和法寶總目錄》第三册。

本目錄將各著譯者的名字依日文字母的順序排列。在每一條目中敍述此人的小傳。小傳後列舉本藏所收的此人著作，並標記該書的卷數及它在本藏中的册數及編號。

附錄有《印度諸論師著作目錄》，也是以正藏爲範圍，依日文字母排列，述其小傳及列舉本藏所收該論師的著作。與前目錄不同的是，它所收的論師是以梵文著述佛典者，而前目錄所收的則是以中文翻譯或著作佛典的人。

星供

密教爲消除不祥、增長福壽而供祭本命星及當年屬星的作法。又稱星祭。《熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》云（大正19・337c）：

「若有國王及諸大臣所居之處及諸國界，或被五星陵逼，羅睺彗孛妖星照臨所屬本命宮宿及諸星位，或臨帝座，於國於家及分野處陵逼之時，或退、或進作諸障難者，但於清淨處置立道場，念此陀羅尼一百八遍或一千遍，若一日二日三日乃至七日，依法修飾壇場，至心受持讀誦，一切災難皆悉消滅，不能爲害。」

此謂在五星羅睺和彗孛妖星陵逼本命星，欲作障難時，若修飾壇場，念誦熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼，並供養本命星，則得以消滅一切災難。

星供，一般均召請本命星與當年星來供養。此中，所謂本命星（即本命元神），是北斗七星中值人生年的星，如貪狼星，凡子歲所生之人屬之，巨門星屬丑亥年生者，祿存星屬寅戌年生者。又依生月而得知本命宮，依生日而得知本命宿、本命曜。所謂當年星，是根據生年次第排列九曜而推知值人年壽的星，如一歲者爲羅睺星，十一歲者便爲土曜。

修法是在道場內設壇，壇上供銀錢、洗米、茗茶、菓子各三杯，壇前置幣帛三枚，又立幡三面，依十八道法而修。供具各備三份，即是供養本命星、本命宿、當年星之意。

〔參考資料〕《佛母大孔雀明王經》卷下；《北斗七星延命經》；《七曜攘災決》；《七曜星辰別行法》；《北斗七星護摩法》；《梵天火羅九曜》。

星雲（1927～　　）

現代台灣佛教名僧。江蘇江都人。十二歲於南京棲霞山禮宜興大覺寺志開披剃。法名悟徹，號今覺，筆名摩迦。民國三十年（1941），受具足戒於棲霞山，就讀棲霞律學院，後參學焦山佛學院。民國三十八年來台後，初駐錫於中壢圓光寺。後於宜蘭雷音寺成立念佛會、弘法會、歌詠隊，並在廣播電台布教。

民國五十一年，師於高雄創建壽山寺，並設壽山佛學院。五十六年在高雄縣大樹鄉開創佛光山。此後數十年間，皆以佛光山爲弘法據點，以開拓其大規模之佛教事業。

師具有世界性眼光，且深諳佛教文化之重要性。故在世界各地建有甚多分院，規模之大，分布之廣，爲前此我國佛教界所未有。且設出版社，出版佛教雜誌及大量佛書，並經常在電視、電台及各大演講場所作弘法演講。此外，又常舉辦國際學術會議，分送弟子赴世界各地留學。凡此種種，乃使佛光山系之佛教事業，展現國際性之規模。

門下弟子甚多，其中，男衆有心平、心定等人；女衆有慈莊、慈惠、慈容、慈怡等人。

星宿劫

未來大劫之名。「劫」（kalpa）爲極長的時間單位，故星宿劫係指未來之一極長的時間單位。爲現在「賢劫」或過去「莊嚴劫」之對稱，具稱「未來星宿劫」，或名「喻星宿劫」。

按，星宿劫爲賢劫之後的時代。所謂「賢劫」的時代，是始於過去七佛中之拘留孫佛，以迄釋迦牟尼佛及未來彌勒佛以下之千佛出世之時代。星宿劫在賢劫之後，爲日光佛以下，至須彌相佛爲止之千佛出世之時代。《三劫三千佛緣起》云（大正14・364c）：

「我曾往昔無數劫時，於妙光佛末法之中出家學道，聞是五十三佛名，聞已合掌，心生歡

喜，復教他人，令得聞持。他人聞已，展轉相教，乃至三千人，此三千人異口同音稱諸佛名，一心敬禮，如是敬禮諸佛因緣功德力故，即得超越無數億劫生死之罪。（中略）後千人者，日光佛爲首，下至須彌相佛，於星宿劫中，當得成佛。」

關於千佛之名號，《明藏》所收《未來星宿劫千佛名經》列舉日光佛、龍威佛、華嚴佛，乃至須彌相佛等千佛；《高麗藏》等所收本則列龍威佛、華嚴佛、王中王佛，乃至威嚴佛等千佛，二者頗有差異。

〔參考資料〕《觀藥王藥上二菩薩經》；《彌勒上生經宗要》；《華嚴經探玄記》卷五；《瑜伽論記》卷一（下）；《佛祖統紀》卷三十。

枯崖和尙漫錄

三卷。宋・枯崖圓悟編。略稱《枯崖漫錄》。景定四年（1263）成書，咸淳八年（1272）序刊。收在《卍續藏》第一四八册。枯崖住持興福寺期間，嘗集古搜遺，將古尊宿之妙行格言、宗師之入道機緣或示衆法語，以及漏載於燈錄者之名德行事等編錄成此書。其中或紀傳，或拈讚，或著語等，雖欠缺統一性，然仍爲參學者的重要參考資料。本書古來與《羅湖野錄》、《雲臥紀談》、《林間錄》等並稱爲「禪門七部書」，或爲禪門十部書之一，乃參學者進學辨道之資。

染心

指被煩惱染汚的心。又稱爲染汚心。《雜阿含經》卷二十六云（大正2・190b）：「貪欲染心者，不得、不樂。無明染心者，慧不清淨。」《大智度論》卷二十四云（大正25・239b）：「隨所著生欲，隨欲染心，隨染心趣向。」二者皆將受貪欲等染汚的不淨心稱爲染心。又，《勝鬘經》〈自性清淨章〉云（大正12・222b）：「煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。」《大乘起信論》承此意云（大正32・577c）：「是心從本已來自性清淨，而有無明，爲無明所染，有其染心，雖有染心，而常恒不變，是故此義唯佛能知。」

此謂自性清淨心雖本性清淨，但爲無明煩惱所染，而成爲染心。

《大乘起信論》說此染心有六種之別，即（大正32・577c）：

「染心者有六種，云何爲六？一者執相應染，依二乘解脫及信相應地遠離故。二者不斷相應染，依信相應地修學方便漸漸能捨，得淨心地究竟離故。三者分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。四者現色不相應染，依色自在地能離故。五者能見心不相應染，依心自在地能離故。六者根本業不相應染，依菩薩盡地得入如來地能離故。」

此中之「執相應染」即是我執，於二乘及菩薩的信相應地斷除。「不斷相應染」即是相續生起之分別起的法執，於淨心地（即初地）斷除。「分別智相應染」即是俱生起的法執，於第二地（即具戒地）以後漸斷，於第七無相方便地斷除。「現色不相應染」即是顯現所取境界的妄心，於第八自在地斷除。「能見心不相應染」即是能取妄心，於第九地心自在地斷除。「根本業不相應染」即是妄染心的自體，於第十究竟地斷盡。又說前三者名爲相應染心，後三者名爲不相應染心，前三者因其相粗，依境而起，與染用、心相應，故名爲相應。後三者因其相微細，非別起而爲性成，故名爲不相應。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷二十二、卷二十八、卷三十八；《俱舍論》卷十；《順正理論》卷二十八；《俱舍論光記》卷十六；《大乘起信論義記》卷下（本）。

染汚（梵kliṣṭa，巴kiliṭṭha，藏ñon-moṅs-pa）

染濁汚穢之意。乃煩惱之別名。又稱爲雜染或染。即指不善及有覆無記之法。陳譯《攝大乘論釋》卷三云（大正31・169b）：「言染

污者，此業與煩惱相應，故名染污，又從染污生，故名染污，能感六道生死染污果報，故名染污。」又，《大乘莊嚴經論》卷三說衆生之染污，有煩惱染污、業染污、生染污三種。其中，煩惱染污又稱爲煩惱雜染，即指諸煩惱；業染污又稱業雜染，即指諸不善業；生染污又稱生雜染，即指諸生死果。《辯中邊論》卷下說此中之煩惱雜染，有諸見、貪瞋癡相和後有願三種，以空智、無相智和無願智爲能對治。業雜染即是所作的善惡業，以不作智爲能對治。生雜染有後有之生、生已心心所念念起、後有相續三種，以無生智、無起智、無性智爲能對治。

《大乘阿毗達磨雜集論》卷十五在此三種之外加上障雜染，而認爲共有四種雜染。又，《俱舍論》卷六闡明諸染污法生起之因，說心心所法是由異熟因以外的遍行等五因所生的。染污色及不相應行是由異熟因、相應因以外的遍行等四因所生的。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十八；《阿毗曇甘露味論》卷上；《入阿毗達磨論》卷下；《雜阿毗曇心論》卷一、卷二；《俱舍論》卷十八；《順正理論》卷十八、卷二十；《顯揚聖教論》卷一；唐譯《攝大乘論釋》卷二、卷三；《成唯識論》卷四。

染法

染污法的簡稱。指煩惱與隨煩惱。或指源自煩惱、隨煩惱的不善、有覆之法。以能染污善心、淨心，故稱爲染法。《俱舍論》卷十八云（大正29・98b）：「諸染污法，亦名有罪、有覆及劣。」《順正理論》卷四十四云（大正29・595c）：「諸染污法亦名有罪，是諸智者所訶厭故，亦名有覆。」又《大乘義章》概稱諸煩惱、惡業、業果等爲染法聚。

〔參考資料〕《辯中邊論》卷上；《成唯識論》卷三；《大乘起信論》；《法華玄義釋籤》卷十四；《十不二門指要鈔》卷下；《大毗婆沙論》卷一四三。

染污無知（梵kliṣṭājñāna）

「不染污無知」之對稱，又稱染無知。染污是煩惱之異名，爲染著污穢之意。無知是愚昧不明，即指以一切無明煩惱爲體的煩惱障。

此見修所斷的一切煩惱，覆障四諦修道之境，是愚事中自相、共相之惑，依其斷否，而有凡聖智愚之別。相當於善等三性中的不善、有覆。依《大毗婆沙論》卷九十九、《異部宗輪論》等所說，分無知爲染污、不染污的是摩訶提婆（大天），是所謂大天五事的妄言之一。

《俱舍論》卷一說，聲聞、緣覺二乘唯斷染污無知，不染污無知尚存，因此，並非究竟之證悟。只有佛陀始能斷二無知，故其自利之德圓滿具足。

〔參考資料〕《順正理論》卷二十八；《大乘起信論義疏》卷下之（上）；《大毗婆沙論》卷一四三；《雜阿毗曇心論》卷六；《阿毗達磨藏顯宗論》卷十四；《大乘義章》卷五（本）。

染淨二法

染法和淨法的合稱。又作淨法不淨法。爲無明煩惱所染污的有漏法，稱爲染法；沒有垢染的無漏法，稱爲淨法。《辯中邊論》卷上云（大正31・465c）：「此雜染清淨，由有垢無垢。」陳譯《攝大乘論釋》卷三云（大正31・171c）：「生死對涅槃，故名染污。」卷十三云（大正31・249b）：「不淨品名生死，淨品名涅槃。」又，《成唯識論》卷三云（大正31・14b）：「雜染法者謂苦集諦，即所能趣生及業惑。清淨法者謂滅道諦，即所能證涅槃及道。」

《大乘起信論》謂無明妄現之境界爲染法，眞如之淨相爲淨法。又謂（大正32・579a）：「染法從無始已來熏習不斷，乃至得佛後則有斷，淨法熏習則無有斷盡於未來。」而以無明熏習爲染法熏習（或染熏），以眞如熏習爲淨法熏習（或淨熏）。又，《法華經玄義釋籤》卷十四敍述十不二門中的染淨不二門，云（大正33・919a）：「法性之與無明，遍造諸法

，名之為染；無明之與法性，遍應衆緣，號之為淨。濁水、清水波濕無殊，清濁雖即由緣而濁成本有，濁雖本有而全體是淸。」《十不二門指要鈔》卷下解之云（大正46・716a）：「以在纏心變造諸法，一多相礙，念念住著，名之為染。以離障心應赴衆緣，一多自在，念念捨離，名之為淨。」

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一四三；《瑜伽師地論》卷八十五；《顯揚聖教論》卷四、卷十六、卷十七；《佛性論》卷二；《俱舍論》卷一、卷三；《大乘止觀法門》卷一；《大乘起信論義記》卷中。

柏林寺

位於河北省北京市東城區雍和宮東側。創建於元・至正七年（1347），明・正統十二年（1447）及清・康熙、乾隆時均有修葺。康熙曾親題「萬古柏林」匾額，懸於大雄寶殿正中。寺坐北朝南，主建築有山門、天王殿、無量殿、正殿（大雄寶殿）與維摩閣等。寺內碑刻、匾額多為雍正、乾隆所題。

寺內原藏有自雍正十一年（1733）至乾隆三年（1738）刻製的「龍藏經版」，共七萬八千二百三十塊，是我國釋藏中唯一保存較完整的經版，歷史價值頗高，然已於1982年移至智化寺保存。此外，原還有康熙四十六年（1707）鑄造的大銅鐘一口，因鐘上刻有《華嚴經》經文，故稱華嚴鐘。鐘高二點三七公尺，直徑一點六八公尺，重二二六八公斤，鑄造精麗，現已移至北京大鐘寺古鐘博物館陳列。

1949年後，此寺被改為北京圖書館古籍部，1987年圖書館遷址後，中共政府又將其改關為中央文化管理幹部學院培訓研究部。

查坦尼亞派（梵Caitanya）

印度教毗濕奴（Viṣṇu）派的分支。十六世紀時興起於孟加拉和奧里薩東部等地。以查坦尼亞（Caitanya，1485～1533）為始祖。此派由摩陀伐（Madhva）派分化而獨立，狂熱信仰《薄伽梵往世書》（Bhagavata-puraṇa），又因接受寧巴爾迦（Nimbārka）派、毗濕奴斯瓦明（Viṣṇusvamin）派的影響，也崇拜黑天（Kṛṣṇa）和羅陀（Rādhā）。認為只要完全信從神的旨意即可，並不須履行其他宗教活動。此派盛行以敲鼓擊鈸、唱念簡單的讚歌和神名為禮儀，並由此到達狂熱的恍惚狀態（saṅkīrtana）。就教理而言，本派所受的影響，與其說來自摩陀伐派的二元論，毋寧說是來自寧巴爾迦派的本性不一不異說（svābhāvika bhedābheda）為較恰當。

柳本尊（855～942，一說844～907）

四川密教的主要傳播者。嘉州（今樂山市）人，姓名不詳，世人譽稱為本尊。奉佛教，蔬食布衣，律身清苦，專持大輪五部神呪。曾先後在成都、彌牟（今新都）一帶傳教，受到蜀主王建嘉賞及地方官吏的支持，四方佛徒雲集座下，受其法者甚衆。關於其傳教事蹟，根據碑史、大足寶頂與安岳毗盧洞兩處「十煉圖」石刻（所謂十煉，指煉指、立雪、煉踝、剜眼、割耳、煉心、煉頂、斷臂、煉陰、煉膝）所載，可知其以誦經念呪、自殘形骸為主。

又，四川大足寶頂山大佛灣所刻「唐瑜伽部主總持王」及「六代祖師傳密」題刻，所指皆為柳本尊其人。

◉附一：王恩洋〈大足石刻之藝術與佛教〉（摘錄自《大足石刻研究》）

柳本尊者，據祖覺〈重修柳居士傳〉，及本尊岩石刻云：唐宣宗大中九年，嘉州北郊，有柳樹生瘿。瘿破，有兒出。州吏見而異之，收養為子。少而神異，習祕密咒法，能祛鬼怪，療疾疫，病者賴以存活甚衆。一日遇女於途，遂與之歸。未幾成家，疏食布衣，律身清苦，專持《大輪金剛總持陀羅尼經》五部密法。（金剛智譯，皆降伏魔鬼，救治疫癘法也。）於時天下分亂，饑饉相仍，民多疫疾，厲鬼肆虐，居士憫焉。光啓二年（僖宗）六月，盟於佛，持咒滅之，在本宅道場中，煉左手二指第

一節，供養諸佛，誓救苦惱衆生。感聖賢攝受。空中語之曰：汝願力廣大，汝當西去，逢彌即住，過漢即回。遂挈家西遊。某年十一月，至峨眉山瞻禮普賢光相。時大雪滿山，登峯頂。大雪中凝然端坐，欲效釋迦如來雪山六年苦行成道也。感普賢現身證明。時旣久，忽睹僧謂曰：居士止此山中，有何利益？不如往九州十縣，救療病苦衆生。僧忽不見。遂下山，領衆至成都。時王建帥蜀，而妖鬼橫興，居士持咒禁止之。妖鬼屛息，於諸疫病竭誠救濟，而秋毫無所受。五欲盡除，忘身利物。蜀人德之，從其化者日衆。蜀帥聞而嘉之，助其闡化。

天復二年（昭宗）正月十八日，居士以檀香一兩爲一粒，於脚踝上燒丹供養諸佛，願一切衆生擧足下足皆遍道場，永不踐邪諂之地。感四天王爲作證明。居士至漢州旬日，忽憶逢彌即止遇漢即回語，由是還住彌濛。天復三年七月三日，漢州刺史趙君，欲試其眞僞，差人來請眼，詐云作藥。居士無難色，即持戒刀，剜一目，付差人。感金剛殿菩薩頂上現身。眼至，趙君驚嘆，投誠懺悔。其明年，捨宅奉居士，爲四衆廟院。居士遣其徒住持，身還彌濛。趙復爲營廣所，居道俗。其年居士往金堂行化救病，民衆欽仰，皆歸正教。而成都玉津坊女子盧氏，捨宅建道場以奉香火，會嘉州四郎子神作祟，疫死甚衆。居士割左耳供佛，誓除其害。感浮丘神（或作深沙神）現身證明。

其明年七月三日，以香焰燭（？）一條煉心，供養諸佛，發菩提心。廣大如法界，究竟如虛空，令一切衆生，永斷煩惱。感大輪明王現身證明。即月十五日，居士復以五香捍就一條，置於頂上而燃之。跏趺端坐，屹然不動，是謂煉頂，以效釋迦如來鵲巢頂事，及大光明王捨頭布施事。文殊菩薩現身作證。八月五日，結壇玉津坊，手自持刀，斷其左臂，共經四十八刀，刀刀發願，誓救衆生，以應阿彌陀佛四十八願。頂上百千天樂，不鼓自鳴。其年十二月中旬，馬頭巷有丘紹者，病死三日，唯心尙溫，其妻求救，合家發願，若得再生，剪髮齊眉，終身給侍。居士悲之，以香水灑紹，少傾即蘇，自言已墮地獄，聞罪人受苦聲，俄香風自四方來，香雨隨至，一佛乘紫輿自空中呼我名，遂得再生。於是丘紹夫婦及其二女同來侍奉，不離左右，以報恩德。月十五日，居士乃以葛布浸油，自裹其陽，燒之，經一晝夜，以示絕欲。感天降七寶蓋祥雲瑞霧擁至其室。

居士聲譽日隆，人共敬信，不敢呼其名，皆以本尊稱之。蜀王詔問：卿修何道？以何法救人，而靈感如是？對曰：余精修日煉，誓求無漏無爲之果，尊持大輪五部祕咒，救度衆生。復於次年正月十八日，將印香燒煉兩膝，供養諸佛，發願與一切衆生龍華三會同得相見。蜀王召之入宮，供養三日，賜錢帛名香，居士不受。自後法化日隆，道俗駢集，傳其法者益衆。七年七月十四日，中夜呼其弟子楊直京，傳授後事，泊然而逝，葬於廣漢本尊院。直京傳其法。蜀王追封「銀青光祿大夫檢校」，更賜直京紫授金魚袋，俾作成都瑜伽敎主，世世相承云。

上文據柳居士傳，及本尊岩石刻錄之。但柳居士傳文多不完，本尊岩石刻又但錄其苦行斷臂等十事，非全文也。又岩上石刻天福年號，傳文有作天復者。天復爲唐昭宗年號。天福爲石敬塘年號。柳居士生於大中九年，至石晉・天福七年則九十九年矣。斷臂等事，均在天福數年中，無乃不可能；如云天復，則天復只三年，而王建王蜀，又在朱溫開平二年，諸多不合。知二刻均傳疑之辭，本不正確也。又傳中云金剛智傳不空，不空傳△△一行禪師稱瑜伽……而祖覺述禪宗源流云：自毗盧遮那佛始，西域有三十七尊，又自金剛智傳不空，不空東來傳一行禪師，稱瑜伽部總持王，柳本尊承之云云；尤爲乖謬。蓋金剛智等，密宗，非禪宗，其誤一。密宗開元有三大士，謂善無畏、金剛智、不空也。善無畏傳胎藏界，一行承之。金剛智傳金剛界，不空承之。一行在開元十五年先善無畏卒。開元二十年，金剛智卒，

不空始西遊天竺，天寶五年歸，至代宗大曆九年卒，傳法弟子爲慧朗。一行何得傳不空法乎？其誤二也。柳本尊之生，距一行之卒，又一百二十七年。如何傳一行之法耶？誤三也。以是種種，柳居士傳多有不足據者。作傳爲知叙州宣化……岷，缺其姓。傳中有文云：小子可爲作傳，以明著其事，△特刻之墓左，以紹後世。岷退而詢諸好事△，得傳（缺三十一字）於世。是則岷之傳，亦詢諸好事，得之傳聞。傳中有紹興庚申端午日字，則作此傳者南宋人，去唐之亡又二百三十五年矣。傳聞能無誤耶？故柳本尊事，不能謂其盡於此，即此亦不能謂其盡正確。然而其人爲必有，其人爲必有神異法力者。不然，何以能衣鉢法力相承以傳趙本尊，而成此神妙之石刻耶？由是石刻而知有趙本尊，由趙本尊而確定有柳本尊。

◉附二：李永翹、胡文和〈大足石刻內容總錄〉（摘錄自《大足石刻研究》）

第二十一號

名稱：柳本尊行化道場（柳本尊十煉圖）。

時代：宋。

形制：摩崖造像，頂部爲平頂，頂高十四點六公尺，全像寬二十四點八公尺。

內容：全像從上到下可分爲三層：上層、中層、下層。

全圖之主像爲柳本尊，位於中層與下層中部，面南，結跏趺坐於蓮台上，坐身高五點二公尺。柳本尊作居士打扮，身著人字領對襟衫，頭戴四方平頂巾，方巾正中有一小坐佛，爲毗盧佛，表示柳氏已成就爲佛。由佛頭頂分出兩道毫光向東西二側平行射出，交結全龕。柳本尊下腭有三綹長鬚，眇右目，缺左耳，斷左臂，左袖軟搭於膝上，右手舉於胸前作說法狀。在全龕頂部，從左至右橫刻有「唐瑜伽部主揔（總）持王」八個大字。

上層（在龕楣上）：爲「五佛四菩薩圖」。此層上刻九個圓龕，均勻排列，每龕內有一佛或菩薩，均爲坐式。正中是毗盧舍那佛。在毗盧佛左側按從西往東順序，爲寶生佛、阿彌陀佛、文殊菩薩、觀音菩薩。在毗盧佛右側按從東往西順序，爲阿閦佛、不空成就佛、普賢菩薩、大勢至菩薩。五佛俱著袈裟，頭有螺髻，外形相似，只各作手印不同。四菩薩皆戴花冠，雙手多拱於胸前，作合十狀。

中層：爲「柳本尊十煉圖」（即「柳本尊行化十迹圖」）。在主像之肩部兩側，各刻有一菩薩半身像，菩薩之下半身皆被祥雲所掩。左爲文殊，其左手捧經書，右手結手印；右爲普賢，其左手垂，右手舉一蓮花負於肩上。在文殊左側與普賢右側，各刻有五組人物，每組中皆有柳本尊，即爲其十煉圖。其順序是左右交叉排列，左側爲雙數，按從東往西順序；右側爲單數，按從西往東順序。現依次叙述如下：

⑴「**煉指**」：位於右側（西面）頂端處。圖中是柳本尊呈坐式，右手平攤於膝，左手舉於胸前，伸出食指、中指，指尖上現火焰作「煉」狀，食指已斷一截；本尊像之右側，有一佛一菩薩立像爲其作證。圖下有碑云：「第一煉指。本尊教主於光啓二年，偶見人多疫疾，教主憫之，遂盟於佛，持咒滅之，在本宅道場中，煉左手第二指一節，供養諸佛，誓救苦惱衆生，感聖賢攝授，而語之曰：汝誓願廣大，汝當西去，遇彌即住，逢漢即回。遂遊禮靈山，却回歸縣。」

⑵「**立雪**」：位於左側（東面）頂端處。圖中是柳本尊未戴帽，雙手合十，端坐於雪山之中；圖左角有普賢菩薩立像，爲其作證。圖下有碑云：「第二立雪。本尊教主於光啓二年十一月，挈衆遊峨眉山，瞻禮普賢光相，時遇大雪彌漫，千山皓白，十三日將身向騰峯頂，大雪山中凝然端坐，以效釋迦雪山六年修行成道。感普賢菩薩現身證明。」

⑶「**煉踝**」：圖中是柳本尊雙手合十，結跏趺坐，足心上現火花二朵，左右各立二天王，爲其作證。圖下有碑云：「第三煉踝。本尊教主，宴坐峨眉，歷時已久，忽睹僧謂曰：居士止此山中，有何利益？不如往九州十縣，救療

病苦衆生。便辭山而去。天福二年正月十八日，本尊將炷香一兩爲一炷，於左脚踝上燒煉，供養諸佛。願共一切衆生，擧足下足，皆遇道場，永不踐邪諂之地。感四天王爲作證明。」

(4)「**剜眼**」：圖中的柳本尊呈坐式，右手握尖刀，左手將已剜下的右眼珠放於一下跪侍者雙手所捧的盤中；左上角立金剛藏菩薩一身，爲其作證。圖下有碑云：「第四剜眼。本尊賢聖至漢州已經旬日，忽憶往日聖言：逢彌即止，遇漢即回。由此駐錫彌蒙。一日，漢州刺史趙君，差人來請眼睛，詐云用作藥劑，欲試可（否）。本尊心已先知，人至，將戒刀便剜付與，殊無難色。感金剛藏菩薩現身。眼至，趙君觀而驚嘆曰：眞善知識也。投誠懺悔。時天福四年七月三日也。」

(5)「**割耳**」：圖中的柳本尊呈坐式，左手拉住自己左耳，右手持刀作割狀；右上角有浮丘大聖立像一身，爲其作證。圖下有碑云：「第五煉耳。本尊賢聖，令徒弟住彌蒙，躬往金堂，金水行化救病。經歷諸處，親往戒勅，諸民欽仰，皆歸正教。於天福四年二月十五日午時，割耳供養諸佛。感浮丘大聖頂上現身以作證明。」

(6)「**煉心**」：圖中是柳本尊仰臥於床，頭東足西，左腿盤，右膝曲，頭下有高枕，上身裸露，其心口處現火花一朵；圖上方有大輪明王立像一身，爲其作證。圖下有碑云：「第六煉心。本尊賢聖，於天福五年七月三日，以香臘燭一條煉心，供養諸佛。發菩提心，廣大如法界，究竟如虛空，令一切衆生，永斷煩惱。感大輪明王現身作證。一切衆生，始得醒悟。」

(7)「**煉頂**」：圖中是柳本尊結跏趺坐，雙手合十，頭未戴冠，頭頂正中有火焰一朵；右上側有文殊立像一身，爲其作證。圖下有碑云：「第七煉頂。本尊賢聖，於天福五年七月十五日，本尊以五香捍就一條，盤膝端坐煉頂，效釋迦佛鵲巢頂相、大光明王捨頭布施。感文殊菩薩頂上現身爲作證明。」

(8)「**捨臂**」：圖中的柳本尊呈坐式，左臂裸露置於胸前，右手舉刀向左臂作欲砍狀。柳本尊左右側各有一佛立於蓮花之上，爲其作證。頂部還現有天樂：爲羯鼓、拍板、龍頭笛、圓鼓等。圖下有碑云：「第八煉臂。本尊敎主，於天福五年，在成都玉津坊道場內，截下一隻左臂，經四十八刀方斷，刀刀發願，誓救衆生，以應阿彌陀佛四十八願。頂上百千天樂，不鼓自鳴。本界廂吏，謹共具表奏聞。蜀王嘆異，遣使褒獎。」

(9)「**煉陽**」：圖中是柳本尊仰躺於床，頭西足東，雙腿捲曲，從陽部冒出火焰一朵，上方有七寶蓋遮護，足前立有一菩薩，手執如意，爲其作證。圖下有碑云：「第九煉陽。本尊敎主，天福五年前十二月中旬，馬頭巷丘紹得病，已死三日，皈依本尊求救。合家發願，若得再生，剪髮齊眉，終身給侍。本尊具大慈心，以香水灑之，丘紹立甦。於是丘紹夫婦二女，俱來侍奉，以報恩德，不離左右。閏十二月十五日，本尊用臘布裹陽，經一晝夜燒煉，以示絕欲。感天降七寶蓋，祥雲瑞霧，捧擁而來。本界騰奏，蜀王嘆服。」

(10)「**煉膝**」：圖中是柳本尊呈坐式，右手執念珠，左袖軟垂於膝間，兩膝蓋上各冒出火花一朵；右側立一菩薩爲其作證。圖下有碑云：「第十煉膝。本尊賢聖，蜀王欽仰日久，因詔問曰：卿修何道，自號本尊？卿稟何靈，救於百姓？對曰：予精修日煉，誓求無漏無爲之果，專持大輪五部祕咒，救度衆生。於天福六年正月十八日，將印香燒煉兩膝，供養諸佛。發願與一切衆生，龍華三會，同得相見。」

下層：爲柳本尊文武僕從侍衛圖，共刻有十七位人物。在主像座位兩側，各立一侍者。二侍短髮齊耳，著對襟長衫。各捧一盤。二侍頭上俱現毫光一道，光中各有小佛一尊。在二侍兩側，又分排有數名弟子，依次分述之：

主像左側侍者之左方，立有六名弟子，按從西往東順序，分別是：①文官，著朝服，戴展脚幞頭，手執笏；②武將，著鎧甲，戴盔，肩後飄帶飛揚，手持寶劍；③優婆夷（女居士

），短髮齊耳，著對襟長衫，雙手捧盤齊肩，盤內盛山石；④優婆夷，短髮齊耳，衣裝同上，雙手持蓮花；⑤男弟子，著小圓領長衫，頭戴花朵，右手舉，左手拿本書；⑥男弟子，著長衫，頭戴平頂方巾，雙手捧盤，盤內有物。

主像右側侍者之右方，立有九名弟子，按從東往西順序，分別是：①文官，裝束同上，雙手捧笏；②武將，裝束同上，無飄帶，執劍橫於面前；③女弟子，左手舉頭後握髮，右手執刀放於頸後，作割髮出家狀；④優婆夷，著對襟長衫，雙手合十；⑤優婆夷，裝束同上，雙手捧淨瓶；⑥優婆夷，裝束同上，雙手捧盤於胸前；⑦優婆塞（男居士），頭戴平頂方巾，雙手捧書；⑧優婆塞，臉有鬍鬚，手捧香爐；⑨優婆塞，頭戴方巾，著斜襟長衫，左手垂，右手置於胸前。

石質：灰砂岩。

〔參考資料〕《補新唐書》〈方技．柳本尊傳〉。

柳宗元（773～819）

唐代河東解縣（山西永濟）人。字子厚，世稱柳河東。後因貶官至柳州，故別稱柳柳州。貞元九年（793）中進士，十四年登第博學宏辭科，授集賢殿書院正字。後又任藍田尉、監察御史裏行等職。貞元二十一年，與劉禹錫等人參加王叔文的政治改革活動，並升任禮部員外郎。不久，革新失敗。先被貶爲永州（湖南零陵）司馬，後改貶爲柳州（廣西柳州）刺史，最後病逝於柳州。

柳氏爲唐宋八大家之一，大力提倡古文運動，對當時文風的改革極有貢獻，寫出頗多寓意深刻、膾炙人口的作品。嘗與當時的名僧來往，自稱「吾自幼好佛，求其道積三十年」；在貞元革新失敗被貶官後，更藉佛教思想以爲精神上的寄託。其與佛教有關之作品皆收在《柳河東集》四十五卷中。

又，歷來學者在評價柳宗元與佛教的關係問題上，有下述三種不同看法：(1)認爲柳宗元雖主張「統合儒釋」，但不影響其哲學思想的唯物主義性質。(2)認定柳宗元的哲學思想帶有折衷主義色彩。(3)斷言柳宗元爲虔誠的佛教信徒，其哲學思想本質上是唯心主義。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一六〇〈柳宗元傳〉；《新唐書》卷一六八〈柳宗元傳〉；《居士傳》卷十九；《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊。

柳田聖山（1922～　）

日本滋賀縣人。爲專攻中國禪宗史的著名學者。1947年自大谷大學文學部畢業，1968年擔任京都大學人文科學研究所教授。主要著作有《禪思想》、《禪の山河》、《初期禪宗史書の研究》、《無の探求（中國禪）》、《初期の禪史》、《日本の禪語錄》、《臨濟錄》、《佛教思想史》等書。其對於禪宗文獻的研究甚具功力，頗爲學術界所推重。

柳塘外集

四卷。南宋．柳塘道璨撰。以作者另有語錄，故名爲外集。收在《四庫全書》別集類、《禪宗全書》第八十六冊。

道璨字無文，號柳塘，俗姓陶，吉安泰和柳塘村人。十八歲剃度，從杞室和尚受業，歷參笑翁無準、癡絕道沖，而得法於笑翁妙堪。嘗住饒州薦福寺、廬山開先寺，並復興故鄉的慈觀寺。唯自開慶元年（1259）辭歸薦福寺後，其事蹟不詳。

集中多詩文，書牘僅一篇，其詳目爲：卷一收錄五言古詩、七言古詩、五言律詩、七言律詩、七言絕句，卷二收錄銘、記，卷三收錄序、文、疏、書，卷四收錄塔銘、墓誌、壙誌、祭文。其詩文，恆以語錄中用詞嵌入詩文，且獎忠說孝、高唱養氣明德之說，頗有援儒入佛之傾向。

栂尾祥雲（1881～1953）

日本香川縣人。佛教學者、真言宗僧。俗姓宮本，幼名伊半太，剃度後改用今名。畢業於真言宗京都高等中學，後留學印度、歐洲，

研究密教聖典。昭和十六年（1941），以《祕密佛教の研究》獲京都帝國大學頒授文學博士學位。後曾任大僧正，也擔任高野山大學校長、高野山密教研究所所長。師汲取近代歐洲的研究方法，爲傳統的研究領域開拓出新境界，而被視爲當時的密教學權威。昭和二十八年示寂。主要著作有《曼荼羅の研究》、《理趣經の研究》、《祕密佛教史》、《祕密事相の研究》、《密教思想と生活》等書。

狩野元信（1476～1559）

日本室町後期的畫家。狩野派第二世。爲狩野派始祖正信之長男（一說次子）。通稱四郎次郎、大炊郎。據傳曾擔任室町幕府的御用畫師。天文十二年（1543），製作內裏（禁中）小御所障壁畫（障屏畫與壁畫的併稱），又曾指揮衆弟子作石山本願寺的障壁畫。

元信廣學中國畫的各種樣式，兼採日本風俗畫（大和繪），嘗試融合兩者之長處。其簡明畫風，被視爲桃山繪畫的雛型。代表作有大德寺大仙院客殿襖繪（1513年左右）、妙心寺靈雲院舊方丈襖繪（1543）、清涼寺緣起等。

狩野芳崖（1828～1888）

日本畫家。長門國（山口縣）長府藩畫家狩野晴皐之子。幼名幸太郎。自幼天資聰穎，最初從其父學畫。十九歲出江戶，入木挽町狩野家晴川院雅信之門，稱爲勝海雅道。與狩野勝玉、橋本雅邦、木村立嶽並稱爲四天王。文久（1861～1864）初年歸鄉里，改號芳崖。

明治十七年（1884），因參加第二屆全國繪畫競賽會，認識美國東方美術研究家菲諾羅沙（E. F. Fenollosa），又透過菲諾羅沙而與岡倉天心相識，二人協力創造明治新日本畫。明治二十一年，東京美術學校成立，芳崖被聘爲日本畫科主任教授，然未待開學即告逝世。主要作品有不動明王像、悲母觀音像、仁王圖等。其中，「悲母觀音像」係在傳統技法上又導入西洋畫法之作品，頗飲譽於世。

毗佛略（梵 vaipulya，巴 vedalla，藏 śin-tu rgyas-pa）

在原始佛教或部派佛教之中，「毗佛略」是指九部經之一或十二部經之一。但在大乘佛教之中，一般皆用以指大乘經典。音譯又作鞞佛略、毗富羅、斐佛略、斐肥儸、爲頭離。意譯爲方廣、方等、廣破、廣大、廣博、廣解、廣平、無比。又稱大方廣（maha-vaipulya）或大方等。

梵語vaipulya，係從形容詞vipula（有廣、大等義）轉化而來的名詞，有大量、廣量之義，意即其量廣大。又，若以此語爲前置詞vi（離、無之義）與名詞tulā（比或平衡之義）的合成語vaitulya所轉化而成，則有無比之義。若以巴利語vedalla係從動詞vidal（破之義）而來的形容詞vidala所轉化者，即有廣破之義。《順正理論》卷四十四云（大正29・595a）：「言方廣者，謂以正理廣辯諸法，以一切法性相衆多，非廣言詞不能辯故。亦名廣破，由此廣言能破極堅無智闇故。或名無比，由此廣言理趣幽博，餘無比故。」意謂諸經中以正理廣宣法義者，即稱毗佛略。

關於「毗佛略」類的經典，《大毗婆沙論》卷一二六認爲是指《五三經》、《梵網》、《幻網》、《五蘊》、《六處》、《大因緣》等諸經，巴利文《善見律毗婆沙》（Samanta-pāsādikā）序則指徵問應答而生喜悅的經典，如《Cūḷa-vedalla》（《中阿含》卷五十八〈法樂比丘尼經〉）、《Mahā-vedalla》（《中阿含》卷五十八〈大拘絺羅經〉）、《Sakka-pañha》（《長阿含》卷十〈釋提桓因問經〉）等。依此可知，「毗佛略」原指阿含中的《梵網經》（即《長阿含》卷十四〈梵動經〉）、《法樂比丘尼經》等經。

然而在大乘經論中，則認爲「毗佛略」主要指菩薩藏大乘經典，後更主張小乘聲聞藏中無毗佛略，唯有九部經。如《大般涅槃經》卷十五云（大正12・452a）：「何等名爲毗佛略經？所謂大乘方等經典。其義廣大，猶如虛空

，是名毗佛略。」《菩薩地持經》卷三〈力種姓品〉、《瑜伽師地論》卷三十八、卷八十五等，謂十二部經中，獨方廣爲菩薩藏，餘皆聲聞藏；《大般涅槃經》卷五謂諸聲聞無慧力，是以如來爲說半字九部經典，不說毗伽羅論方等大乘。蓋依大乘經論之意，「毗佛略」不單意味其量極大，主要在指宣說廣大平等之理趣者。

又，在大乘經中，以摩訶（maha）冠於毗佛略之上而成maha-vaipulya，用以稱呼經典者爲數頗多，此即稱爲「大方廣」或「大方等」，如《大方廣佛華嚴經》、《大方等如來藏經》、《大方等大集經》、《大方廣地藏十輪經》等皆是。如此，於「毗佛略」上冠以「摩訶」，其用意似在與小乘聲聞藏中之「毗佛略」作區別。《華嚴經疏》卷三解釋大方廣之義，謂「大」有體大、相大、用大、果大、因大、智大、教大、義大、境大、業大等十義，「方」及「廣」亦各有此十義，而且「方廣」又有廣依、廣說、廣破、廣超、廣治、廣攝、廣德、廣生、廣絕、廣知等十義。此說乃專就佛所說教旨之廣大幽博而明其義趣，是原初意義之轉化。

◉附一：印順《原始佛教聖典之集成》第八章第四節（摘錄）

「毗陀羅」、「毗佛略」，在「九分教」中，不是各別的，而是同一分的傳說不同。因而引起的問題是：「九分教」的本義，到底是「毗陀羅」，還是「毗佛略」？重視巴梨語（Pali）的，當然以「毗陀羅」爲古義。然巴梨語，是佛教用語中較古的一流，而不是古代佛教的唯一用語。屬於一流而爲一部派所承用，並不能推定爲古來如此。在「九分教」的用語中，如「記說」，巴梨語在共同的vyakaraṇa外，別取veyyākaraṇa，以表示特色；那焉知「毗陀羅」不是這樣，在一般通用的vaipulya以外，別取vedalla以表示特殊呢？與梵語vaipulya相當的，巴梨語有vetulya，也是「方廣」的意思，而音聲與vedalla相近。所以，如解說爲：vaipulya，vetulya，同爲「方廣」，而是梵語與巴梨語的差別。銅鍱部學者，別取與vetulya音聲相近的vedalla爲分教的專名，以專稱層層問答，層層歡喜與讚歎的契經，不是沒有可能的！以文證來說，「毗陀羅大經」，「毗羅陀小經」，經名本是後人所安立的；而其他部派所傳，也沒有稱之爲「毗陀羅」。而且，覺音所指的「毗陀羅」中，如《滿月大經》與《帝釋所問經》，巴梨經藏的明文，是屬於「記說」，並沒有稱爲「毗陀羅」。銅鍱部學者，專從形式著想，而稱之爲「毗陀羅」，未必是「九分教」的本義！無畏山寺派所傳，也沒有這麼說呢！

「毗佛略」，與銅鍱部所傳的「毗陀羅」，論形式與性質，都可說是不同的。「毗陀羅」——六部經，是法義的問答集。在問答體的形式中，對種種問題，給以明確的解答。雖然種種問題，與修證有關，但性質是說明的，重於了解的。這一學風，與阿毗達磨論相近，爲未來的論師所繼承。「毗佛略」是法義的廣分別說。在分別體的形式中，闡明佛法的深義。原則的說，佛說五蘊、六處、因緣，都導歸解脫寂滅的自證，這就是佛法的深義。佛以「處中之說」——緣起爲根本法則，從而說明緣起甚深，寂滅更甚深。「處中之法」，依緣起而開示不落外道的種種異見，這是《雜阿含經》最一般的法說。《梵網》、《五三》、《幻網》等，更廣分別以顯示這一深義。從《阿含經》看來，從「愛滅則取滅」著手的，是五蘊說。從「觸滅則受滅」著手的，是六處說。從「識滅則名色滅」，或「無明滅則行滅」說起的，是因緣說。其實，這都是因緣（緣起）說，而導歸於寂滅的。《大因緣經》、《分別六處經》、《象迹喻（分別五蘊）經》等，更廣分別以闡明這一深義。這一類契經，在廣分別的形式中，是重於修證的。這一學風，爲未來的經師所繼承。所以「毗陀羅」與「毗佛略」，在形式與性質上，都有不同的地方。

然而，這二者也有共同處。如「毗佛略」是廣分別說；而被稱爲「毗陀羅」的，在問答中，也以「分別答」爲主。「毗陀羅」爲法義問答集，比起初期的簡略問答，也不能說不廣（問答）了。「毗佛略」以聖者自證的究竟寂滅爲宗極。而《毗陀羅小經》、《滿月大經》，也以涅槃爲究極。如《正見經》以「無明盡而明生」爲結束；《釋問經》以「愛盡究竟梵行」爲極：可說都歸結於這一深義。尤其是，《法樂比丘尼經》說：「君欲問無窮事；然君問事，不能得窮我邊也。涅槃者，無對也。」《雜阿含經》（〈正見經〉）也說：「摩訶拘絺羅！汝何爲逐！汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生於明，何須更求？」這是從問答廣說，而引向深廣無際，超越絕對的境地。

「九分教」組爲一聚，「四阿含」、「四部」集成的前夕，佛教界早已進入廣說——廣分別，廣問答的時代，集成了文義深廣的衆多契經。被稱爲「毗佛略」與「毗陀羅」的，都是廣長的契經，主要都被編集於《長阿含》、《中阿含》中。這是當時佛教界的共同傾向；如略去形式，而重視內容的共同性，那二類都可說是「廣說」（方廣，vaipulya，vetulya）。銅鍱部偏重形式，以層層問答，而得歡喜與滿足的契經，別名爲vedalla，這才與「毗佛略」分離了。

廣問答與廣分別，尤其是廣分別說的契經，對未來的佛教來說，已樹立起卓越的典型。在佛教的開展中，有方廣部（vetulyaka），就是「方廣道人」。有更多的聖典，名爲「方廣」（或譯「方等」）。「毗佛略」如此的源遠流長，決不會是部派分裂以後，偶然的發展而來的。

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第九章第一節（摘錄）

「方廣」：「九分教」之一的「方廣」，從「記說」（vyakaraṇa）的發展而來。「記說」的體裁，是問答、分別；內容是「所證、所生」，深祕而不顯了的事理。佛法是解脫的宗教，在解脫宗教中，有太多的深祕而不顯了的事理，要有明顯決了的說明。「記說」就是「對於深祕隱密的事理，所作明顯決了（無疑）的說明」。如佛與弟子證得的「記說」，甚深法義（主要是緣起、寂滅）的「記說」，三世業報的「記說」，未來與過去佛的「記說」。這不是「世論」，不是學問、辯論，而是肯定的表達深祕的事理，使聽者當下斷疑，轉迷啓悟的。充滿宗教感化力的「記說」，在信衆心目中，富有神祕感，如適應一般宗教的「諸天記說」，或說了而「一千世界震動」。在文體上，「記說」的問答與分別，還很簡略，等到文段長起來，成爲廣問答與廣分別，就別立爲「方廣」，而「記說」漸被用於「衆生九道中受記，所謂三乘道、六趣道」，更進而專重於菩薩的授記作佛了。廣問答與廣分別，體裁與風格略有不同，所以部派佛教中，傳出了「毗陀羅」（vedalla，譯爲「有明」）與「毗佛略」（vaipulya，譯爲「方廣」）——二類。廣問答的「毗陀羅」，是法義的問答集，性質是說明的、了解的，學風與阿毗達磨（abhidharma）相近。「毗佛略」是廣分別體，闡述種種甚深的法義，破斥、超越世間的種種妄執，歸結於甚深寂滅的智證。然廣問答體，在漢譯經中，也歸結於寂滅，如《法樂比丘尼經》說：「君欲問無窮事，然君問事，不能得窮我邊也。涅槃者，無對也。」《雜阿含經》也說：「摩訶拘絺羅！汝何爲逐！汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生明，何須更求！」廣問答也是廣分別那樣的，從分別到無分別，引向深廣無際，超越絕對的證境（所以一般但立「方廣」一分）。這是充滿宗教意味，富有感化力的，以智證寂滅爲究極的聖典。這樣的聖典，初期的多被編入《長阿含經》與《中阿含經》。部派佛教所傳出的，如法藏部（Dharmaguptāḥ）的《四分律》卷五十四說（大正22・968b）：「如是生經，

本經，善因緣經，方等經，未曾有經，譬喻經，優婆提舍經，句義經，法句經，波羅延經，雜難經，聖偈經：如是集爲雜藏。」

「雜藏」，是「經藏」以外的。法藏部說「雜藏」中有「方等經」，也就是說，在「四阿含經」以外，別有「方等（即「方廣」）經」的存在。《毗尼母經》說：「從修妬路乃至優婆提舍，如是諸經與雜藏相應者，總爲雜藏。」《毗尼母經》所說，與《四分律》相近，「雜藏」中也是別有「方廣」部類的。四阿含經以外的「方廣」，雖不能確切的知道是什麼，但性質與「九分教」中的「方廣」相同，是可以確定的。《四分律》說：「有比丘誦六十種經，如梵動經。」說一切有部與之相當的《十誦律》舉「多識多知諸大經」十八種；《根有律》舉《幻網》等「大經」。這些都是被稱爲「方廣」的，所以《四分律》所說「六十種經」，可能有些是沒有編入「阿含經」的「方廣」。又《增一阿含經》卷一〈序〉說（大正2・550a）：「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極。（中略）諸法甚深論空理，難明難了不可觀。（中略）彼有牢信不狐疑，集此諸法爲一分。（中略）方等大乘義玄邃，及諸契經爲雜藏。」

《增一阿含經》〈序〉，在說明了結集三藏，經藏分爲四部分以後，又作了如上的說明。「集此諸法爲一分」——「雜藏」，就是菩薩發心，六度，甚深空義等；「方等大乘」就在這「雜藏」中。經序所說，與《四分律》、《毗尼母經》所說相同。總之，部派佛教中的某些部派，「雜藏」中是有「方等經」的。《論事》十七、十八、二十三章中，提到大空宗（Mahasunnatavadin）的方廣部（vetulyaka），應該是屬於大衆部系的。稱爲「方廣」、「大空」，正與龍樹（Nagarjuna）論所說：「佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兎角龜毛常無」相合。部派佛教中，有（阿含以外的）稱爲「方廣」的聖典，有以「方廣」爲名的部派。大乘經興起，多數稱爲「方廣」（或譯「方等」）、「大方廣」（或譯「大方等」），與部派佛教的「方廣經」、「方廣部」，有不容懷疑的密切關係。大乘方廣經的傳布，主要是繼承這「決了深祕事理」的「方廣」而來。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十四、卷二十六；《大智度論》卷三十三；《瑜伽師地論》卷二十五、卷八十一、卷八十五；《成實論》卷一；《大乘義章》卷一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷十一。

毗舍離（梵Vaiśālī）

中印度的都城。位於恒河北岸，與南方的摩揭陀國相對峙。又音譯爲鞞舍離、毗耶離、吠舍釐等。意譯廣嚴城。佛在世時，此地係跋祇人（離車族）的都城，佛屢屢行化於此，嘗說《毗摩羅詰經》、《普門陀羅尼經》等，教化維摩詰、菴沒羅女、長者子寶積等人。《八大靈塔經》亦以此地爲八塔址之一。

相傳毗舍離人曾爲迎請即將入滅的阿難，而與摩揭陀國產生糾紛。阿難乃升於恆河上空二分其身，遂止息兩國之爭鬥。佛滅後百十年，阿難的弟子耶舍陀、三菩伽、釐波多等人於此地聚集七百賢聖，舉行第二次佛典結集，議論比丘之十事非法。佛滅後二百年左右，阿育王於此地塔中獲得許多佛舍利，並將其移往國內。其後，東晉法顯、唐朝玄奘巡遊此地時，曾見各處聖地建有窣堵波，但其都城伽藍多已荒廢。

據《大唐西域記》卷七所述，毗舍離宮城周四、五里，少有居人；伽藍數百，多已圮壞，存者三、五；僧徒寡少，多露形之徒。佛舍利塔西北有阿育王所建石柱，高五、六十尺，上作師子之像。石柱南有池，係羣猴爲佛所鑿。附近又有舍利子等證無學果處、佛最後觀望吠舍離城處、佛告涅槃期處、千子見其母捨弓杖處，及佛常說法的重閣講堂基址。城之東南，有大窣堵波，爲七百賢聖結集佛典處。距此大窣堵波之南八、九十里，有濕吠多補羅伽藍，僧衆清肅，學習大乘。

今孟加拉西部，巴特那市以北二十哩地的貝沙（Besarh）村，係此都城舊址。距貝沙村北不遠的貝卡拉（Bakhra），遺有當時石柱。該石柱雖無刻文，但保存極爲完整。玄奘在《西域記》中所記者即此物。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷一、卷二十五；《佛母大孔雀明王經》卷中；《五分律》卷二；S. N. Majumdar《Cunningham's Ancient Geography of India》；N. L. Dey《The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India》。

毗舍闍（梵piśāca，巴pisāca，藏śa-za）

類似羅刹的鬼神之一。音譯又作畢舍遮、毗舍遮、臂舍柘，意爲食血肉鬼、噉人精氣鬼或癲狂鬼。據《玄應音義》卷二十一、《慧苑音義》卷下、《慧琳音義》卷十八所述，此毗舍闍係噉人精氣或噉食血肉之鬼。《大智度論》卷五十四、《慧苑音義》卷下則謂，彼乃東方提頭賴吒（即持國天）之眷屬。在密教中，位於現圖胎藏曼荼羅外院南方，三摩耶形係劫波羅（kapala，皿）。其形像皆如餓鬼，手持人之手足或劫波羅；眞言爲「南無三曼多勃馱喃比旨比旨」。

〔參考資料〕《佛母大孔雀明王經》卷一；《灌頂經》卷八；《虛空藏問七佛陀羅尼呪經》；《阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經》；《大日經疏》卷十；《翻梵語》卷七；《玄應音義》卷二十四；《翻譯名義集》卷二；《胎藏界七集》卷下；《諸說不同記》卷九。

毗婆沙（梵vibhāṣā，藏bye brag-tu bśad-pa）

指對於佛典（尤其是律典或論典）的詳細解說書。此詞音譯又作毗頗沙、鞞婆沙、鞞婆娑，或鼻婆沙，意譯爲廣解、廣說、勝說、異說、種種說，或分分說。關於其語義，《玄應音義》卷十七云：「毗婆沙，隨相論作毗頗沙，此云廣解，應言鼻婆沙，此譯云種種說，或言分分說，或言廣說，同一義也。」《俱舍論光記》卷一云（大正41・11a）：「毗名爲廣，或名爲勝，或名爲異；婆沙名說。謂彼論中分別義廣故名廣說，說義勝故名爲勝說，五百阿羅漢各以異義解釋發智，名爲異說。具此三義故存梵音。」

梵語vibhāṣa是動詞vibhaṣ的女性名詞形。vibhāṣ是在語根bhās（說）前附加vi（別或離）而成，古來被用來指稱註釋書。

又，《隨相論》云（大正32・158b）：「佛本說優波提舍經以解諸義。佛滅後阿難、迦旃延等，還誦出先時所聞，以解經中義。如諸弟子造論解經，故名爲經優波提舍。毗婆沙復從優波提舍中出略優波提舍。既是傳出故不言經毗婆沙。」

《大唐西域記》卷三〈摩揭陀國〉條下云（大正51・887a）：「是五百賢聖先造十萬頌鄔波第鑠論，釋素呾纜藏，次造十萬頌毗奈耶毗婆沙論，釋毗奈耶藏，後造十萬頌阿毗達磨毗婆沙論，釋阿毗達磨藏。」

由此可知，優波提舍與毗婆沙的用例並不相同。也就是說，優波提舍指經的解釋，毗婆沙則被用在律及論的解釋書上。在現存漢譯藏經中，律的註釋書有《薩婆多毗尼毗婆沙》、《善見律毗婆沙》。論的註釋書有《大毗婆沙論》、《五事毗婆沙論》等。然而《十住毗婆沙論》是一例外。此書是對《十地經》的疏釋，然亦以「毗婆沙」爲題。可見此詞在印度的用法也有與優波提舍相混之例。

〔參考資料〕《大智度論》卷二、卷一百；《玄應音義》卷二十四；《俱舍論寶疏》卷一；《翻譯名義集》卷四。

毗訶羅（梵vihāra，藏gnas-pa）

即僧院、精舍之意。梵語原義指散步或場所，後來轉爲指佛教或耆那教僧侶的住處。音譯又作毗可羅、鼻訶羅、鼻何囉、尾賀囉。《大日經疏》卷三云（大正39・615c）：

「僧坊，梵音毗訶羅，譯爲住處。即是長福住處也。白衣爲長福故，爲諸比丘造房，令持戒禪慧者得庇禦風寒暑濕種種不饒益事，安心行道，令檀越受用施福，日夜常流無有斷絕，

故名住處。」

印度之出家修行者，原皆過著居無定所的遊方生活，僅於雨季臨時搭建住處共同生活。但在釋迦弘化之時即有定居的趨勢，亦即出現常設僧院。後來則成立由窣堵波及僧院組成的伽藍。伽藍之固定形式，是在窟院中之方形大廳之三方，建築並排的小房間；在構築的僧院之中庭四方，也建有並排的小房間。大廳及中庭則是諸比丘集會處。西元三、四世紀所建的龍樹山僧院，其內即設置窣堵波及供奉佛像的祠堂；五、六世紀所建的阿旃陀窟院，則在後壁中央的佛堂安置本尊。此二者雖只是僧院，但也具備伽藍功能。但是，一般而言，僧院僅是比丘的起居空間，與窣堵波的區域是隔離的。

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷十五；《大唐西域求法高僧傳》卷上；《大日經疏》卷十一；《玄應音義》卷二十五；《希麟音義》卷八；《梵語雜名》。

毗曇師

中國南北朝時代講習說一切有部阿毗曇義學者的通稱。這一學派又被近人稱爲毗曇宗。有部的古典毗曇原有六種，即《識身》、《界身》、《品類》、《集異門》、《法蘊》、《施設》六論。其後，迦多衍尼子造《發智論》，將有部各種學說作了總結性的組織，開始樹立了這一部派的規模（因此稱《發智》爲「身論」，以前六論爲「足論」）。從此跟著學說流傳地區的擴大，學者對於法義的解釋也有了分歧，逐漸產生以迦濕彌羅一地爲中心的迦濕彌羅師，以及迦濕彌羅以外地區的外國師、犍陀羅師、西方師等派系。

迦濕彌羅系後因得到迦膩色迦王的有力支持，爲了排斥異己之說，發起了《大毗婆沙論》的結集，對於《發智論》的各種不同解釋，逐一加以刊定，指出正宗之所在，於是有了「毗婆沙師」的稱號。有部傳統學說發展至此，成爲定型而告一段落。至於迦濕彌羅以外的有部師門，則常於《發智》而外，兼採其他經、論之說，在學風上也不像迦濕彌羅一系的保守，而具有自由批判、以理爲宗的傾向。他們中間有代表性的論書是法勝的《阿毗曇心論》。此論的基本精神在概括《阿毗達磨經》的宗要，而依四諦爲組織。其立義與譬喻師之說相通，對於《發智》舊說時有出入。又《心論》特別爲北印犍陀羅有部師所推崇，爲它作註解的有好幾家。

後來法救兼採《婆沙》之說，加以補訂，撰成《雜阿毗曇心論》，含有調和兩方之說的用意。此書雖仍遭婆沙師的歧視，但以其繁簡適中，便於了解有部學說的要領，一時流傳很廣，具有相當的影響，這可說是有部學說中的另一重要派系。

以上兩系的重要論書，先後都傳入中國，因而引起了一部分佛教學者的鑽研、提倡。

有部毗曇之傳入中國，爲時頗早。據《出三藏記集》卷二所載，漢末靈帝建寧年間（168～171）來華的安世高已譯出《阿毗曇五法行經》（此書相當於劉宋失譯《衆事分阿毗曇論》的〈五事品〉）、《阿毗曇九十八結經》各一卷，但當時很少有人研習。直到東晉孝武帝太元年間（379～385），釋道安到達苻秦的都城長安，極力提倡譯經，有部毗曇的重要典籍，才相繼譯出傳播。當時罽賓沙門僧伽提婆、僧伽跋澄和曇摩蜱，車師前部（吐魯番）王彌第的國師鳩摩羅佛提，兜佉勒沙門曇摩難提等先後來到長安，他們都傳習有部之學。

苻秦．建元十八年（382），道安請鳩摩羅佛提譯法勝的《阿毗曇心論》，以偈本難譯，文多隱沒不達。次年（383），僧伽提婆應道安同學法和之請，譯出有部要典《阿毗曇八犍度論》（即《發智論》）三十卷。他又和曇摩難提一同協助僧伽跋澄譯出《婆須蜜菩薩所集論》十卷。跋澄復應苻堅的秘書郎趙整之請，譯出尸陀槃尼所集的《雜阿毗曇鞞婆沙》十四卷。道安極重視這一系列有部毗曇的傳譯，他集義學沙門爲之校定譯文，並自作〈八犍度論序〉和〈鞞婆沙論序〉，倡導研習。繼因苻

秦末年發生變亂，譯事倉促，譯人又未熟習方言，文義仍多不合。

後僧伽提婆東入洛陽，漸通漢語，自知前譯多違失本旨，於是重自校訂了《八犍度論》的譯文。然後渡江南遊，爲道安的高足慧遠迎住廬山，勸請更出《阿毗曇心論》，他又對勘鳩摩羅佛提前譯之誤，於東晉孝武帝太元十六年（391）重譯成《心論》四卷，慧遠特爲作序讚揚。當時廬山諸賢即開始研習，而樹立了義學的先聲。

安帝隆安元年（397），提婆到了晉都建康（今南京市），極受王公和名士們的尊敬。尚書令王珣爲建立精舍，延請他講阿毗曇。提婆原精熟《心論》，復長於講說，剖析義理，傾動一時，遂開南地有部毗曇學的端緒，時人公認他爲頭一個來中土弘傳毗曇的學者。接著，註解《心論》最成功又最流行的《雜阿毗曇心論》傳入中國，從東晉末年到劉宋文帝元嘉中葉的三十年間（405～435），先後有三種譯本出現，後出的大都參照前譯加以校訂，故以最後僧伽跋摩於劉宋・元嘉十二年（435）譯出的一本爲最勝，流傳也最廣。有部毗曇學由是大興，學者兼習或專習的繼出，遂有「毗曇師」的稱號。

諸師都以《雜心》爲要典，認爲它是有部毗曇的總結。當時浮陀跋摩於北涼・永和五年至七年（437～439）譯出《阿毗曇毗婆沙》一百卷（因亂失去四十卷，只存六十卷）、《衆事分阿毗曇》十六卷（相當於唐譯《品類足論》，舊傳爲求那跋陀羅在荊州共菩提耶舍譯）、《六足阿毗曇》一卷（劉宋失譯）等。後出的還有優婆扇多的《阿毗曇心論經》六卷，係那連提黎耶舍於高齊・河清二年（563）在鄴城共法智譯。這些論書也都爲毗曇師所取資。

有部毗曇雖先傳譯於北方，而其義學的講習實開始於南地。北方學者重視毗曇學的第一人，要推道安。相傳他曾撰《九十八結經連約要解》一卷，但未見有繼述者。南地自提婆重譯《心論》，經慧遠的提倡，廬山諸賢如著名的涅槃學者道生，慧遠之弟慧持，以及慧觀、慧義、曇順等即相從研習。提婆到建康自講阿毗曇，一時名僧都來聽受，對於南地義學的影響尤大。名士中如王珣及其弟王珉都熟悉《心論》，可見一時的風氣。

到了劉宋時代，《雜心》譯傳，南地毗曇之學愈盛。其在宋都建康，有南林寺法業、中興寺慧定、莊嚴寺曇斌、冶城寺慧通等，都於誦習方等而外，兼攻《雜心》。下定林寺僧鏡（一作焦鏡），曾參與後出《雜心》譯場，撰《毗曇玄論》及〈後出雜心序〉。序文記載其所聞《雜心》品次依四諦組織之義，對於《雜心》之研習尤爲一種極重要的提示。此外，江陵有成具，善《十誦》、《雜心》、《毗曇》；會稽有嘉祥寺曇機，善《法華》及《毗曇》。另傳有謝慶緒撰《阿毗曇五法行義》，又有不詳作者的《阿毗曇心略解數》、《阿毗曇心雜數》（見《出三藏記集》卷十二所載陸澄《法論目錄》）等著述。

蕭齊時代，江陵有僧慧，他從曇順（廬山慧遠的弟子，通《涅槃》、《法華》及《雜心》）受學。會稽有慧基，曾師後出《雜心》的譯者僧伽跋摩。建康有靈基寺智林，特善《雜心》，著有《雜心記》。梁代則有道乘、僧韶、法護、法寵、法令、慧集、智藏、靖法師、慧開等。以上諸家，除慧集外，大都不以毗曇爲其專習之學。

而南地毗曇師中成就最大者應首推慧集。他初在會稽樂林山從僧伽跋摩弟子慧基出家受業，後住梁都招提寺。時南地講習毗曇都以《雜心》爲主，他特搜尋《八犍度論》及《大毗婆沙》來與《雜心》互相參校，解釋疑難，一時推爲獨步。他每一開講，各地學人來聽受者多至千人。當時名僧如莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲，也都向他請教。他著有《毗曇大義疏》十餘萬言，盛行於世。其次有建元寺僧韶、法護，都精習毗曇，以教學者。

到了陳代，有高麗沙門智晃，住建康道場寺，善有部義。常州安同寺僧弼，曾從智晃聽

《雜心》，復進探《八犍度》、六足等論。以上是南地毗曇師之有記載可考者，以後南地《成實》之學漸盛，毗曇遂衰。

在北方，毗曇研習的興起，較遲幾十年。約當南朝齊梁兩代之間（480～500），傳有安、游（或即是下述的智游）、榮三法師善毗曇學。北方名僧靈裕，曾從他們聽受《雜心》。但北方最著名的毗曇學者應首推慧嵩。他是高昌人，早年就致力於《雜心》。於北魏末年隨使者到內地，從當時著名的論師智游聽受《毗曇》、《成實》，熟習小乘，有「毗曇孔子」的稱號。他先在鄴、洛弘化，時以法義凌難當地以慧學著名的僧統法上，因而被遷往徐州爲長年僧統。後在彭、沛一帶大弘《毗曇》，江表、河南等處都遠慕他的聲教。卒於高齊・天保年間（550～559）。慧嵩的弟子有道猷、智洪、晃覺等，都是一時的名僧。道猷的弟子辨義、慧海，亦善繼述。

又濟州白塔寺僧淵，傳從僧嵩受《成實》、《毗曇》，其弟子曇度、慧記、道澄都傳其學。北周時代有益州招提寺慧遠，於長安聽受《阿毗曇》、《八犍度》、《毗婆沙》，兼習《成實》、《俱舍》等論，並皆精純，還歸益州講授，於是毗曇之學又流傳至西南一帶。到了隋代統一南北，而毗曇之學仍只盛行於北方。

當時著名的毗曇師有彭城崇聖寺靖嵩，他曾從慧嵩的弟子道猷受《雜心》，旁探《八犍度》、《毗婆沙》等論，著有《雜心疏》五卷。長安有日嚴寺辨義，勝光寺道宗。辨義亦師事道猷受《雜心》，貫通文義，常在寺開講。道宗曾從青州道藏寺道奘學《成實》、《毗曇》。洛陽內慧日道場智脫，早年曾從强法師聽受《成實》、《毗曇》，亦從事弘傳。益州福成寺道基，也曾在洛陽開講《雜心》，著有《雜心玄章》及《抄》八章。蒲州栖岩寺神素，於隋末講《毗曇》四十餘遍。

另有非專業《毗曇》的學者志念，曾從通《大智度論》的道長和善《十地經論》的道寵二人受學，後又從慧嵩習《毗曇》。他每次講學，常先講《智論》，後說《雜心》，繼續十餘年。當時北方著名的《成實》學者明彥，曾親自帶著他的弟子洪該等三百餘人來聽受志念講學。志念於晚年專治《毗曇》，著有《八犍度疏》、《雜心論疏》及《廣抄》各九卷，盛行於世，爲慧嵩以後北方另一傑出的毗曇師，卒於隋代大業四年（608）。他的弟子頗多，著名的有慧藏、慧淨、神素、道嶽、道傑、慧休、靈潤等二十餘人。道嶽兼從慧通習《成實》，後改弘《俱舍》。道傑兼從慧嵩的弟子散魏聽受《毗曇》，善講《雜心》。慧藏有弟子智隱，神素有弟子海順，都繼其學。慧休初從名僧靈裕學《華嚴》，後從志念學小乘論部，聽受《八犍度》、《雜心》、《毗婆沙》等論各數遍，著有《雜心玄章抄》、《疏》，後成爲唐初著名的毗曇學者，玄奘也曾從他問學。後來西遊求法歸來，遂大譯有部諸論，影響很大。

北方從梁末到隋初期間，毗曇之學一向盛行。湛然《法華玄義釋籤》上說：江南盛弘《成實》，河北偏尚《毗曇》。即指當時的情況而言。隋京淨影寺慧遠撰《大乘義章》，辨析種種法義，皆於各章先述《毗曇》、《成實》諸解，然後歸結於他所宗的《地論》、《涅槃》之說，此外未列餘家，可見毗曇之爲當時人所重視。毗曇師舊義，也即因此得以流傳到後世。

中國毗曇之學，在隋代雖尚有人講習，然梁、陳以來，《地論》、《攝論》之學漸盛，陳譯《俱舍》也由慧愷、道嶽開始弘傳，研習毗曇的即已逐漸減少。到了唐代，玄奘大量傳譯有部論書，並重譯《俱舍》，掀起學人研究的高潮，自後舊譯毗曇之學遂趨於衰歇；有關舊時毗曇學的著述，也因少人注意而漸至湮沒失傳。

毗曇師學說的要點是，根據有部諸論的義旨，特別是依法勝《心論》及法救《雜心論》的綱領，以四諦組織一切法義，並闡明我空法

有及法由緣生而有自性之義。我空亦作空無我，所謂（大正44・485b）：「陰（即蘊的另一種譯名）非是我，名爲無我；陰非我所，說之爲空。」（見《大乘義章》卷一）毗曇師即以此爲第一義諦。所謂法有，不但指色、心一切諸法各有自性，常恒不變，且說法不孤起，其已生、正生、將生莫不各有其因，進而依據「世無別體，依法而立」（見《大毗婆沙論》卷七十六）的道理，肯定三世之實有。而三世有中，過、未二世有的建立，必歸根到因的上面；它用所作、共有、自分、遍、相應、報六種因及因、次第、緣、增上四種緣之說，論證三世一切法有，立說極其周密，所以有部在印度亦被稱爲「說因部」。中土毗曇師弘傳此義，在南北朝時代也有「因緣宗」之稱（見《法華玄義》卷十）。

但毗曇之學，雖在中國南北相繼盛行，而始終未有一定的宗祖，沒有傳統的師承，也沒有獨自的教判，所以終於未形成一個教派的體系。只是風行一時的義學，與後起的研習《成實論》的學者之被稱爲成實師情形相同，因此後人稱他們爲毗曇師。（游俠）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第六講（摘錄）

東晉之末，僧伽提婆在廬山譯出的《阿毗曇心論》，在建業大加弘揚，毗曇之學曾經風行一時。其後關於小乘毗曇一類書籍的翻譯，相繼不斷。例如，法顯就由印度帶回了《雜心論》，並加以翻譯（譯本不存），到了劉宋，伊葉波羅、求那跋摩二人，又前後重譯過《雜心論》（譯本也不存），最後，僧伽跋摩於西元434年譯成定本，這就是現存本的《雜心論》。

《雜心論》，可以說是《阿毗曇心論》一書較近而又較好的一種註解。它會通了《毗婆沙論》中的不同說法，對有部內部的各種異說也有所調和，並且還是《俱舍論》的前身。此論屬於有部的一種通論性質的書，並不拘於一家之言。由於《雜心論》的翻譯，聯繫到以前的《心論》，重又引起了學者對毗曇的研究興趣。當時慧通作疏，慧觀參預了翻譯。慧觀並影響了他的門下僧業、法璩等，都以精通此論而著名。特別是僧伽跋摩的弟子惠基及其再傳的慧集，更能以《雜心論》爲中心，結合《犍度論》（即《發智論》）、《毗婆沙》（北涼・浮陀跋摩譯出的百卷大本，今存六十卷。）加以弘揚，在毗曇學方面遂能獨步一時。慧集每次開講，聽者達千餘人。當時三大家中的法雲、僧旻也都跟他學過。慧集還著有《毗曇大義疏》十餘萬言，流行一時。

但是，毗曇師說尤盛於北方。《成實》學者如僧淵、智游，都以精通毗曇而著名於時。從西域高昌來內地的慧嵩，原對毗曇很有研究，來內地後，復隨智游學毗曇和《成實》，所以講得極好，曾有「毗曇孔子」之譽。在他門下的著名人物有道猷、智洪等。此外他門下還有志念一家，對《雜心論》曾著有疏和鈔，影響也很大。志念的門下有道岳、道傑、慧休等，傳承直到隋唐不衰。一直到了《俱舍論》的研究開展，尤其是玄奘重譯《俱舍》之後，這一傳承才告斷絕。代之而起者即所謂俱舍論師。

北方爲什麼毗曇特別盛行呢？從學術思想淵源看，可能由於北方一開始就有《地持論》的翻譯（曇無讖譯），以後又有《華嚴》、《十地》以及無著、世親的《攝論》、《唯識》等書的譯傳。而這一系統的思想與上座系有部是接近的，它們在談到佛學中心思想時，往往著重於因緣方面。毗曇學要構成一切法爲實有，所以對因緣也研究得比較細緻，因而有「因緣宗」之稱。由此可見，毗曇師說盛行於北方，且駕凌《成實》之上，就在於它能善說因緣（六因四緣）而被當作一種兼學的論書發展起來的。所以也只能算作一種師說。

毗蘭若（梵Vairañjā，巴Verañjā）

憍薩羅國的都市名。又作毗羅然、鞞羅然

、鞞蘭帝、鞞蘭若、隨蘭然、鞞闌底。依《律藏》〈經分別〉第一波羅夷所述，釋尊止住此地時，逢大饑饉，得食不易，時，正值北路馬商率五百馬至此迴避雨期，遂分馬麥予釋尊及比丘等充飢。大弟子摩訶目犍連請求佛率比丘衆至北俱盧洲乞食，釋尊不許。其後，釋尊離開此地，入須離、僧伽尸、曲女等國，又於波夜迦渡過恆河而至波羅奈國。

〔參考資料〕《中本起經》卷下〈佛食馬麥品〉。

毗尼母經（梵Vinaya-mātṛkā）

八卷。秦代失譯。又作《毗尼母論》，或《毗尼母》，略稱《母經》、《母論》。是註釋《律藏》〈犍度品〉的典籍。收在《大正藏》第二十四冊。本書內容如下：(1)卷一，先釋經名，其次說明善來比丘受具、三語受具，乃至建立善法上受具、不受具等諸種受戒法。(2)卷二，說明單白、白二、白四羯磨，乃至訶責羯磨等各種羯磨法，及諫法、調伏法、捨戒、說戒、食法、別住、比丘尼法等事項。(3)卷三，說明犯戒、迦絺那衣法、養生具等僧物，及五百結集等事項。(4)卷四，內含七百結集、藥草、草屣、病比丘法、自恣、說戒、田園法、破僧、住處、營事、治病法等事項。(5)卷五，說明比丘所需之藥、酒，及不應畜諸物等之相關事項。(6)卷六，說明出房、集會、安居、自恣、入僧、浴室、入白衣舍、家中法、經行、食法、嚼楊枝、涕唾、小便等法。(7)卷七，說明犯罪之緣、和制、重制等。(8)卷八，敍述相應不相應法、斷煩惱毗尼、比丘毗尼、比丘尼毗尼、少分毗尼等事項。

本書卷首有頌云（大正24・801a）：「母義今當說，汝等善聽之。是中文雖略，廣攝毗尼義，依初事演說。智慧者當知，一切經要藏，皆總在此中。律藏外諸義，母經中可得。」

所謂「毗尼母」乃指毗尼（vinaya）之母，亦即律藏之摩怛理伽（matṛka），指有關律藏的論。自古相傳此書是在解釋《十誦律》，凝然《雲雨鈔》云：《毗尼母論》八卷，釋《十誦律》。然近代境野黃洋依據文中屢見「尊者薩婆多曰」、「尊者迦葉惟曰」之語，又卷六記載（大正24・838b）：「尊者迦葉惟說曰，得用石用瓦，曇無德不聽也。」因此，認爲不如將此經看作是《四分律》的註解。但是，其犍度的分類又與《四分律》有所不合。又卷八記載的比丘二百五十戒、比丘尼五百戒，與《大智度論》卷十三之說法相同；卷三以爲五百結集的會處在耆闍崛山竹林精舍，亦和《大智度論》卷二相同。因此，本書似乎與龍樹所傳的律有某種關係。

關於本書的翻譯，《開元釋教錄》卷十三云（大正55・620a）：

「其毗尼母經，大周錄云：東晉太安年符蘭譯，出法上錄。謹按帝王代錄，於東晉代無太安年，其太安年乃在西晉惠帝代。其法上錄尋之未獲。年代既錯，未可依憑。又檢文中有翻梵語處皆曰秦言。故是秦時譯也。今爲失譯，編於秦錄。」

〔參考資料〕《法經錄》卷五；《歷代三寶紀》卷十四；《四分律疏》卷一（本）；《四分律疏飾宗義記》卷二（本）；《四分律行事鈔》卷上之一；《大唐內典錄》卷七；《八宗綱要》卷上；印順《原始佛教聖典之集成》第五章。

毗伽羅論（梵Vyākaraṇa，藏Luṅ-ston-pa）

印度文法書。內容主要在解說印度文字之音韻及語法。又作鼻伽羅論、毗耶羯剌諵論、毗何羯喇拏論。又譯字本論、聲明記論。與《劫波》（Kalpa）、《式叉》（Śikṣa）、《尼祿多》（Nirukta）、《樹提》（Jotisa）、《闡陀》（Chanda）等五論並稱爲六論，亦即吠陀六支分。

據《大慈恩寺三藏法師傳》卷三所載，玄奘嘗從戒賢研學《瑜伽論》與《毗伽羅論》。其中，《毗伽羅論》記述的事項，大致可分爲底彥多聲（tin-anta，動詞活用變化）、蘇漫多聲（sub-anta，名詞格例變化）等二種。此中，底彥多聲又分般羅颯迷（parasmai，爲他

言）、阿答末尼（atmane，爲自言）二類，此二者又有第一人稱、第二人稱、第三人稱之別，並隨單數、雙數、複數（多數）的不同而產生變化，總計爲十八囀聲，即所謂二九韻。蘇漫多聲即所謂的八囀，亦隨人稱、數及性別而各有變化，計有二十四囀聲。

該書又謂《毗伽羅論》原係梵王所說，計有百萬頌。其後，犍陀羅國婆羅門波你尼仙略爲八千頌，此即當時印度所通行者，亦即玄奘所見本。又，據近代學者的考證，在西元前五百年，文法學者耶斯卡（Yaska）爲註釋《Nighaṇṭu》（係註釋《吠陀》中難解文字的作品），而撰述《尼祿多》一書（該書係現存全世界最古的語學書）。一百年後，波你尼仙即以《尼祿多》爲基礎，並參考各種文法書而撰成《毗伽羅論》，計有八篇三十二章三九七六則。此外，波你尼仙別著《聞擇迦論》（Maṇḍa，即合成字體篇，或稱Gaṇa-pāṭha）、《溫那地論》（Uṇadi，即接尾語篇）、《八界論》（Aṣṭadhatu，即語根篇）等三論，爲《毗伽羅論》的補遺之作。

又，依《南海寄歸內法傳》卷四所記，《毗伽羅論》計有五章：(1)創學悉曇章（siddham），係大自在天所說。(2)蘇呾囉（sūtra），略詮文法根本要義，有一千頌，係波你尼所造。(3)馱覩章（dhatu），專明語根。(4)三棄攞章（khila），又稱三荒章。即：①頞瑟吒馱覩（aṣṭadhatu），論及七例（八囀聲）、十羅聲及二九韻等。②文荼（maṇḍa），乃合成字體之法。③鄔拏地（uṇadi），明接尾語。(5)苾栗底蘇呾羅（vṛtti-sūtra），闡釋蘇呾羅章之義。此中，義淨謂創學悉曇章爲大自在天造、波你尼作一千頌云云，此與《慈恩傳》所說略有差異。

此外，《南海寄歸內法傳》又舉出數種與《毗伽羅論》有關的著作：(1)《苾栗底蘇呾羅議釋》，一名《朱儞》（Curṇi），係鉢顛社攞（Patañjali，西元前二世紀人）所作，計二萬四千頌。(2)《伐㮈呵利論》，內容盛談人事聲明之要，廣敍諸家興廢之由，係伐㮈呵利（Bhartṛhari）造，計二萬五千頌。(3)《薄迦論》，頌有七百，釋有七千，亦爲伐㮈呵利所造，敍聖教量及比量義。(4)《華拏論》，頌有三千，釋有一萬四千，頌乃伐㮈呵利造，釋則護法所製。除上列諸書之外，另有月官（Candra-gomin，西元七世紀人）所撰的《聲明記論》二十四章；卡耶達（Kayaṭa，西元十三世紀人）撰有《伐㮈呵利論》的註疏；摩陀伐（Mādhava，約十三世紀人）著《全哲學綱要》，其第十三章收錄波你尼的文法書。此中，除《伐㮈呵利論》及《華拏論》之外，其餘典籍現仍留存。《西藏大藏經》中，收有波你尼的《毗伽羅論》（Brda-sprod-pa pa-ṇi-ni-ḥimdo）及月官的《聲明記論》（Luṅ-ston-pa candrapaḥimdo）。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷五〈如來性品〉；《瑜伽師地論》卷十五；《般若燈論釋》卷三；《百論疏》卷上之下；《慧琳音義》卷二十五；《翻譯名義集》卷五。

毗沙門天（梵Vaiśravana，巴Vessavaṇa，藏Rnam-thos-kyi-bu）

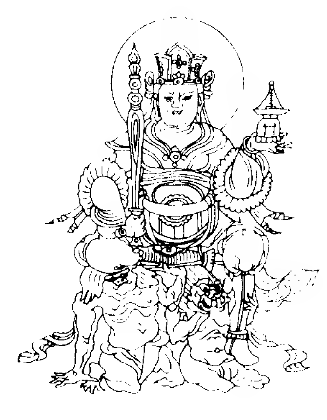
四大天王或十二天之一。音譯又作毗舍羅婆拏、鞞室羅懣囊、薛室囉末拏、吠室囉末拏、吠室囉末那、毗舍羅門或鞞沙門。意譯多聞、遍聞、普聞、種種聞或不好身。此外，俱吠囉（Kubera或Kuvera）、鳩鞞羅、拘鞞羅、金毗羅則爲其別名，或稱爲拘毗羅毗沙門。此上諸名之中，以「毗沙門天」與「多聞天」最爲常見。

此天王爲閻浮提北方的守護神，是一恆護如來道場而多聞佛法的良善天神；又因福德之名聞四方，故名多聞天。此外，亦被一般佛教徒視爲財神或福神。在印度、西域、中國與日本，此一天王都頗受崇拜。

毗沙門天王住在須彌山北方，他擁有可畏、天敬、衆歸等三城。每城各縱橫六十由旬，且有七重欄楯、羅網、行樹等裝飾，都由七寶

所形成，莊嚴清淨；衆鳥和鳴，景色殊勝，幾可比美佛國世界。此一天王有五位太子，名稱分別是最勝、獨健、那吒、常見、禪祇。此外還有二十八使者，爲其天界所屬。

毗沙門天王曾經蒙佛付囑，在未來世邪見王毀滅佛教時，必須出來護持佛法。而且，他與那吒太子都具有隨軍護法的願力。相傳唐玄宗天寶元年（742），西蕃、康居等國來寇擾唐朝的邊境。當時，唐玄宗請不空三藏祈求毗沙門天護持。不空三藏作法之後，果然感得天王神兵在西方邊境的雲霧間鼓角喧鳴地出現，終使蕃兵潰走。這是佛教史籍所載天王幫助唐朝擊潰敵兵的故事。


毗沙門天

毗沙門天王的形相，通常都作披甲冑、著冠相，右手持寶棒，左手仰擎寶塔。所以世俗稱他爲「托塔天王」。他和那吒太子的故事，是封神榜等古典小說與戲曲的素材。

◉附：兩撥子編《毗沙門天王法彙》（摘錄）

佛教徒的保護神——毗沙門天王

毗沙門天王就是四大天王中的多聞天。依佛典所載，他是天界諸神中對佛教徒最爲熱心護持的神祇之一。在四大天王裏，他與佛教徒的關係最爲密切。

毗沙門天王不祇是密教增法法門中的重要本尊之一，並且是大小乘經典中所曾記載的護法神。《大集經》中即曾明確記載，護持閻浮提界的佛教地區，是過去、現在與未來諸佛所一致囑咐毗沙門天王的重責大任。而且，對於《金光明經》與《法華經》等大乘經典的持誦者與奉行者，天王也都曾在佛前誓願加以護持。此外，在小乘經典裏，也曾記載天王護持修行者的故事。《賢愚經》載有他幫助一位女信徒優波斯那供養舍利弗與目犍連尊者的原委；《增一阿含經》中也有他幫助梵志修得阿羅漢果的典故。可見毗沙門天王是小乘、大乘與密教經典中所共同推擧的護法神，並不是僅見於密教而未見於其他顯教經典的神祇。

西藏密教徒一向將毗沙門天王視爲財神。實則天王之幫助佛教徒，其範圍是廣泛而不拘一事的。他不祇助人求財，同時也希望衆生「利益安樂」、「遠離諸厄難」、「能滿諸勝願」、「獲得大智慧」、「乃至天眼通、壽命俱胝歲」……等。可見只視天王爲財神，實在窄化了他的宗教功能，也弱視了他的大願力與加持力。關於這一點，從《增一阿含經》、《金光明經》與《毗沙門天王經》等相關記載中，都可以清楚地發覺。而唐玄宗時，毗沙門天王曾幫助安西地區守軍擊退入侵外侮一事，尤可見其神力並非「財神」二字所能拘宥。因此，與其視毗沙門天王爲財神，不如視之爲佛教徒的保護神來得恰當些。

佛教徒想要得到天王的護持，最重要的原則，是要守住佛教徒的本份。誠懇地、老實地遵守佛陀的教誨。果能如此，即使沒有祈求，那麼天王及其部屬也會暗中護佑的。這是我國佛教史上斑斑可考的事例，並不是我們的任意推測。

當然，想要直接祈求天王法力的加被，自也有一定的方法。依佛典所載，下列方式是比較具體的：

⑴供奉毗沙門天王像，經常持誦《毗沙門天王經》。並依該經之指示去祈求。

⑵供奉毗沙門天王像，經常持誦毗沙門天王心咒。咒文如次：

嗡　百夏哇那也　娑訶

梵文讀音爲：om Vāiśravanaya svāhā

⑶持誦《金光明經》、《大集經》（〈毗沙門天王品〉）與《法華經》等大乘經典，供奉毗沙門天王，且讚嘆天王的菩薩行。

⑷密教徒可依東密或藏密規矩，祈求具德上

師傳授毗沙門天王法，或行毗沙門天王護摩法。

⑸大寺院可增設四大天王殿，或毗沙門天王殿。規模較小的寺刹，如不能建築天王殿，則可僅供奉天王像。

⑹居士道場或一般佛教集會場所，也可以供奉毗沙門天王像，並尊奉爲道場的護法神。

毗沙門天王是正信佛法的保護神，因此，修毗沙門天王法或供奉天王像，與正信佛法正好相輔相成，並不抵觸。佛教道場，以及平常有固定早晚課或恆修某一本尊的顯密同修，都可以依上列各方式中擇一兼奉毗沙門天王。尤其是在家佛子，要求消災解厄、福祉增進，如能誠心祈求天王加被，當會有意想不到的效果。

㈠毗沙門天之住處、業因及職司（摘錄自《經律異相》卷一）

四天王居須彌四埵，皆高四萬二千由旬。東方天王，名提頭賴吒，城號上賢。南方天王，名毗樓勒，城號善見。西方天王，名毗婁博叉，城號周羅。北方天王，名毗沙門。凡住三城。一號可畏，二名天敬，三名衆歸。

四王身長皆半由旬。衣長一由旬，廣半由旬，其重二分。天壽五百歲，少出多減，以人間五十歲爲天一日一夜，亦三十日爲一月，十二月爲一歲也。食淨摶食，洗浴衣服爲細滑食。男娶女嫁，身行陰陽，一同人間。

以昔三業善，今生爲天。自然化現在天膝上，形之大小如人間兩歲。兒生未久便自知飢，七寶妙器盛百味食。若福多者飯色自白，若福中者飯色自青，若福少者飯色自赤。

兒食消化，化後若渴，寶器甘露如食之色。飲不留停，如酥投火。身體長大便與天等入池沐浴，詣香樹下枝條垂曲，取香塗身，衣莊嚴具。華鬘、寶器、果實、樂器，各有樹出，遍往詣之，隨意所取。入諸園林無數天女鼓樂絃歌，語笑相向。深生染著，視西忘東，當其戲樂忘其初生所念識知。承先世善得生天上，池沼清澄，華果榮茂。其城七重，皆廣六千由旬。欄楯、羅網、宮牆、行樹皆悉七重。

毗沙門王，常有五大鬼神，一名那闍婁，二名檀陀羅，三名醯摩拔陀，四名提偈羅，五名修逸路摩，常隨侍側。半月三齋，八日、十四日、十五日；四天王常以八日勅諸使者：「汝等案行世間觀察人民，孝父母敬沙門及婆羅門長老，受持齋戒布施者不？」

使者奉教，具啓善惡。聞惡不悅，言善則喜。十四日，四王常遣太子案行天下。十五日，四天躬自履歷，然後詣善法殿，具啓帝釋。聞惡則憂，言善則樂。說偈歎受持齋戒人與我同行。

㈡毗沙門城（摘錄自《立世阿毗曇論》卷四）

北由乾陀山有二頂，中間有國，名毗沙門。周圍一千由旬，金城圍繞，高一由旬。埤堄高半由旬。城門高二由旬。門樓一由旬半。十十由旬，有一一門。九十九門，復一小門，足一百門。

是諸門者，衆寶所成。摩尼妙寶之所莊嚴，譬如妙好氍毹，種種雕鏤。是門又有四軍防衛。外有七重寶柵、七重多羅樹之所圍繞。其林中間，有諸寶池。相去百弓，種種莊嚴。五種寶花及四寶船，池岸五種寶樹乃至四寶堂殿，諸男女天之所住處。並如上說。

其城外邊，有三重寶塹。其一一塹，廣二由旬，深一由旬半，形如壺口，下廣上狹，天水盈滿。並如上說。是塹間地，有諸婇女堂殿羅列。三重塹外，七寶樹林之所圍繞。皆如上說。

是時，外林一切諸花開敷鮮榮。諸女天等奏諸音樂。時，諸天子從大城出，觀聽音樂。諸女天等從大城出，亦聽音樂。以是因緣，受諸戲樂。

城西南角，是毗沙門天王之所住處。周圍二百五十由旬，金城圍繞，高一由旬。埤堄高半由旬。城門高二由旬。門樓一由旬半。十十由旬，有一一門。二十四大門，復一小門，足二十五門。是諸門者，衆寶所成。摩尼妙寶之所莊嚴，譬如妙好氍毹，種種雕鏤。

是門又有四軍防衛。外有七重寶柵、七重寶多羅樹林之所圍繞。其林中間，有諸寶池，相去百弓，種種莊嚴。五種寶花及四寶船、池岸五種寶樹、四寶堂殿，諸男女天之所住處。皆如上說。

其城外有三重寶塹，其一一塹，廣二由旬，深一由旬半，天水盈滿。並如上說。是塹間地，有諸婇女堂殿羅列。三重塹外，七寶樹林之所圍繞。皆如上說。時，外林中一切諸花，開敷鮮榮。諸女天等奏諸音樂。時，諸天子從城中出，并諸女天並共觀聽。以是因緣，受諸戲樂。

是大城內四邊住處，衢巷市鄽，並皆調直。是諸天城，或有住處四相應舍，或有重層尖屋，或有多層高樓，或有臺觀雲聳，或有四周却敵，隨其福德業。衆寶所成。平正端直，是天城路。其數五十，四陌相通。行列分明，皆如棊道。四門通達，東西相見。巷巷市鄽，寶貨盈滿。(一)穀米市，(二)衣服市，(三)衆香市，(四)飲食市，(五)花鬘市，(六)工巧市，(七)淫女市，處處並有市官。

是諸市中，天子天女往來貿易，商量貴賤，求索增減，稱量料數，具市鄽法，雖作此事，以爲戲樂。無取無與，無我所心，脫欲所須，便可提去。若業相應，隨意而取。業不相應，便作是言：此物奇貴，非我所須。

當四衢道，象馬車兵之所莊嚴，及諸天子止住此處，或爲守護戲樂莊嚴。市中間路，一切琉璃，軟滑可愛。衆寶莊嚴亦如北地妙好氍毹、龍獸、花草。皆如上說。燒香散華，懸諸天衣，亦復如是。

復於處處豎立幡幢。天大城內，如是等聲恒無斷絕。所謂象馬車螺等聲、波那婆聲、鼓聲、牟澄伽聲、笳聲、音樂聲。又有聲言，善來！善來！願飲願食，我今供養。

是毗沙門大城，是天子住處。復有天洲、天郡、天縣、天村，周匝遍布此大城中，毗沙門天王之所住處。王領所極，從由乾陀北至鐵圍邊。一切夜叉神，是王所領。是毗沙門城最饒多佉陀尼蒲闍尼飲食，是故亦名阿羅珂漫陀。如是義者，佛世尊說。如是我聞。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷四；《增一阿含經》卷二十六；《佛本行集經》卷十二；《大般涅槃經》卷一〈序品〉；《法華經》卷七〈陀羅尼品〉；《大三摩惹經》；《大方等大集經》卷二十一〈四天王護法品〉；《北方毗沙門多聞寶藏天王神妙陀羅尼別行儀軌》；《大日經疏》卷五。

毗舍浮佛（梵Viśvabhū、Viśvabhuk，巴Vessabhū，藏Kun-skyobs）

過去七佛中的第三佛，即過去莊嚴劫千佛中最後出現的佛。音譯又作毗溼婆部、毗濕波浮、毗怒沙符、毗鎖婆浮、毗舍羅婆、鞞恕婆附、毗攝浮、毗攝羅、毗舍符、毗舍毗、毗舍婆、必沙部、毗葉羅、毗葉婆、比葉婆、毗鎖浮、隨葉、毗舍、鞞舍。意譯遍一切自在、一切自在、一切有、一切勝、一切生、種種變現、能變現、遍現、遍勝、廣生、勝尊。依巴利《大史》所載，毗舍浮佛是以燃燈佛爲首的二十四佛中的第二十一佛。

關於毗舍浮的語義，據《慧苑音義》卷上所述，毗舍浮正云毗溼婆部。「毗溼婆」，此云遍一切，「部」爲自在。即遍一切處皆得自在之義。或譯爲一切有。又據《華嚴經探玄記》卷五所述，毗舍浮，此云一切勝，亦云遍現，謂於諸處皆現身之意。

關於毗舍浮佛的種姓及其弟子等事，依《長阿含》卷一〈大本經〉所載，過去三十一劫中，人壽六萬歲時，此佛出現於世，種姓爲刹帝利，姓拘利若（憍陳如），父名善燈，母名稱戒，子名妙覺，城名無喩。於娑羅樹下成道。初會說法度七萬人，次會說法度六萬人。其上首弟子有扶遊、鬱多摩二人，執事弟子爲寂滅。又據《七佛經》所述，其父名蘇鉢囉底都王，母名鉢羅婆嚩底，城名阿努鉢麼，初會說法有八萬比丘證阿羅漢果，二會中有七萬、三會有六萬證阿羅漢果。大智慧弟子名野輸多嚩，侍者名烏波扇都。

此外，《觀佛三昧海經》卷十〈念七佛品〉曾述及觀想此佛的情形，其文云（大正15・693b）：「毗舍世尊舉身放光住行者前，其佛身長三十二由旬，圓光四十二由旬，通身光六十二由旬，身紫金色光明威相如前無異；見此佛已，復更增進諸陀羅尼三昧門，於未來世必定不疑生諸佛家。」

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十五；《增一阿含經》卷四十五；《出曜經》卷二；舊譯《華嚴經》卷七〈佛昇須彌頂品〉；《大般涅槃經》卷四十；《大乘大集地藏十輪經》卷七〈懺悔品〉；《佛名經》卷八；《佛母大孔雀明王經》卷上、卷下；《孔雀王呪經》卷下。

毗琉璃王（梵Virūḍhaka，巴Viḍūḍabha，藏Ḥphags-skyes-po）

憍薩羅國國王，即波斯匿王之子。又稱毗盧宅迦王、毗盧釋迦王、毗流離王、維樓黎王，或稱琉璃王。意譯增長、長，或惡生王。關於其名稱由來，《琉璃王經》云（大正14・783b）：「產育之初與琉璃寶俱，因以爲號。」《增一阿含經》卷二十六載，波斯匿王欲娶迦毗羅國釋種之女，摩訶男妻以婢女所生之女，尋得一子，王乃集諸相師爲太子命名，諸相師謂王初求夫人時，諸釋共諍，或言當與，或言不可與，彼此流離，故應名毗流離。又，《有部毗奈耶雜事》卷七則謂波斯匿王立大名（摩訶男）之婢所生女勝鬘爲夫人時，其母嘗預言此女必喪我憍薩羅城，故後以惡生作太子名。

依據《增一阿含經》卷二十六所述，琉璃太子年及八歲，奉父命至迦毗羅城摩訶男處學射術。時值城中諸釋種造新講堂，欲請佛前來接受供養。是時琉璃太子率五百童子至彼講堂，昇師子座，諸釋種見之，辱罵其爲婢女所生，並將其逐出門外。太子銜恨在心，誓志復仇。即王位後，領兵大舉進攻迦毗羅城。途中，遇佛坐於枯樹下。佛告以「親族之蔭故勝外人」，琉璃王乃遣兵折返。後受好苦梵志子之惑，再度舉兵入侵迦毗羅城。目連告佛，欲以神力阻止王伐。時，佛告以釋種宿緣實不可免云云。

琉璃王入城後，鏖殺釋種九千九百九十萬人，血流成河。王又選五百端正釋女爲妾，彼等抵死不屈。王瞋恚，悉數切斷彼等手足埋於深坑中。返舍衛城後，又殺害祇陀太子。佛陀見此慘狀，率諸比丘至迦毗羅城，爲五百釋女說法，皆令得法眼淨生於天上。並再往舍衛城，預言琉璃王及其兵衆將於七日後滅盡。至第七日，王領諸兵衆及諸婇女往阿脂羅河娛樂，夜半驟起狂風暴雨，悉爲大水淹沒。王死，入阿鼻地獄，其宮殿亦爲天火所燒燬云。

以上傳說，亦記載於《五分律》卷二十一、《四分律》卷四十一，以及《義足經》卷下〈維樓勒王經〉等處，內容均大同小異。根據《大唐西域記》卷六的記載，室羅伐悉底城的東南就是毗琉璃王消滅釋種，見佛退兵的舊址，其旁的窣堵波是釋女被戮處，不遠的大涸池則是毗琉璃王入地獄處。此外，迦毗羅城的西北更存有千百座紀念釋種的窣堵波。

〔參考資料〕《中阿含經》卷五十九〈一切智經〉、卷六十〈愛生經〉；《六度集經》卷五〈釋家畢罪經〉；《賢愚經》卷三〈微妙比丘尼品〉、卷十二〈檀彌離品〉；《大般涅槃經》卷十九；《大佛頂首楞嚴經》卷八；《大毗婆沙論》卷八十三；《大智度論》卷九；《攝大乘論釋》卷十。

毗婆尸佛（梵Vipaśyin）

過去七佛的第一佛。又作毗鉢尸佛、微鉢尸佛、鞞婆尸佛、毗婆沙佛或惟衞佛；譯爲勝觀、淨觀、勝見及種種見。其八相成道之相大致與釋迦牟尼佛相同。依《長阿含經》卷一〈大本經〉所述，過去九十一劫，人壽八萬四千歲時，毗婆尸佛出現於世，爲刹帝利種，姓拘利若（憍陳如），於波波羅樹下成道。在其三會說法中，初會度十六萬八千人，二會度十萬人，三會度八萬人。其上首弟子稱騫荼及提舍（躓沙），執事弟子名無憂。父名槃頭摩多，

母名槃頭婆提（摩那），子名方膺。王所治之城稱槃頭婆提。

《七佛經》說毗婆尸佛之父名滿度摩王，母名滿度摩帝，國城亦名滿度摩。其三會說法中，初會有六萬二千比丘得阿羅漢果，二會有十萬，三會有八萬。其大智慧弟子名欠拏底寫，侍者名阿輸迦。此外，《增一阿含經》卷四十五、《毗婆尸佛經》、《七佛父母姓字經》及《佛名經》卷八等經之說法也都不完全一致。

《觀佛三昧海經》卷十〈念七佛品〉明示觀想此佛的情形，云（大正15・693a）：

「過去久遠有佛世尊名毗婆尸佛，身高顯長六十由旬，其佛圓光百二十由旬，身紫金色八萬四千相，一一相中八萬四千好，一一好中無數金光，一一光中有恒沙化佛，一一化佛有恒沙色光，一一光中無數諸天、聲聞、比丘、菩薩、大衆以爲侍者，人人各持一大寶華，華上皆有百千億寶摩尼網艷，網艷相次高百千丈以爲佛光。是時佛身益更明顯，如百千日照紫金山，光明艷起化佛無數，一一化佛猶如百億日月俱出，令行者見，毗婆尸佛偏袒右肩，出金色臂摩行者頂告言。」

〔參考資料〕《華嚴經疏》卷十七；《雜阿含經》卷十五；《出曜經》卷二；《生經》卷四；《大般涅槃經》卷二十〈梵行品〉；《大寶積經》卷四十六；《大乘大集地藏十輪經》卷七〈懺悔品〉；《佛名經》卷八；《孔雀王呪經》卷下；《觀藥王藥上二菩薩經》。

毗盧遮那（梵Vairocana，藏Rnam-par-snaṅ-mdsad）

佛的報身或法身。音譯又作毗盧舍那、毗樓遮那、吠嚕者那；意譯爲大日如來、遍照、光明遍照或淨滿、三業滿、廣博嚴淨等。

關於毗盧遮那佛，《華嚴經》、《梵網經》、《觀普賢經》、《大日經》等經所載，不盡相同。據舊譯《華嚴經》卷二〈盧舍那佛品〉所述，盧舍那佛於無量劫海修功德成正覺，住蓮華藏莊嚴世界海，放大光明照十方，由身上諸毛孔出化身雲，演出無邊契經海。據《梵網經》記載，此盧舍那佛於百千阿僧祇劫，修行心地，成正覺，住蓮華台藏世界，化現千葉百億大小釋迦，說菩薩心地法門。而《觀普賢菩薩行法經》則云毗盧遮那身遍一切處，住於常樂我淨四波羅蜜所攝成的常寂光土。

此「毗盧遮那」一語，最早出現於《雜阿含經》卷二十二的「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毗盧遮那，清淨光明顯」，此中所指的「毗盧遮那」一詞，係「太陽」之意。其次《華嚴經》等有「盧舍那佛」之說；又《佛本行集經》、《大薩遮尼乾子所說經》、《大乘四法經》等經典卷前皆有「歸命大智海毗盧遮那佛」之語；《大乘同性經》卷下又云（大正16・650b）：「所有聲聞法，辟支佛法，菩薩法，諸佛法，如是一切諸法，皆悉流入毗盧遮那智藏大海。」其後《大日經》則以摩訶毗盧遮那（大日如來）爲全法界的體性。

至於「毗盧遮那」的語義，據《華嚴經探玄記》卷三所述，其意爲光明遍照；《大日經疏》卷一與卷十六則以毗盧遮那爲「日」的別名；《金剛頂經義訣》卷上以毗盧遮那爲「最高顯廣眼藏如來」，「毗」即爲「最高顯」，「盧舍那」爲「廣眼藏」。梵語vairocana，是由「光輝」、「照耀」之意的ruc轉化爲rocana，再加上前置詞vai（vi的變化）而成。意指「附屬於太陽的」或「太陽之子」。意譯遍照或光明遍照，或係依此義而來。又virocana，是在rocana之前，加上vi，有光耀之意，意指太陽或太陽神。《大日經疏》以毗盧遮那爲「日」之別名，當係依此義。總而言之，此「毗盧遮那」一語與「太陽」確有關聯。

在大乘佛教之中，「毗盧遮那」原是釋尊的理想化，舊譯《華嚴經》卷四〈如來名號品〉云（大正9・419a）：「此四天下佛號不同，或稱悉達，或稱滿月，或稱師子吼，或稱釋迦牟尼，或稱神仙，或稱盧舍那，或稱瞿曇。」即將釋迦牟尼比喻爲太陽（盧舍那）。

中國各家在論述佛之三身時，係以毗盧遮那或盧舍那爲三身之一，然於二者之所屬則頗有異說。智顗《法華經文句》卷九（下）以毗盧遮那爲法身如來，盧舍那佛爲報身如來。此乃依據《觀普賢經》叙述毗盧遮那身遍一切處，故以之爲法身；《梵網經》叙述盧舍那爲千葉台上之主，故以其爲報身。吉藏在《三論略章眞應義》中舉地論師所說，而將盧舍那配爲報身佛。《法華玄論》卷九以爲《梵網經》的盧舍那佛是迹身。而華嚴家則以《華嚴》的盧舍那具足十身，此義大異於前說。十身是衆生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。謂毗盧舍那具有此等十身，而此十身又稱爲融三世間之十身，或稱解境十佛。十身中的如來身，有正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛等十身，名之爲行境十佛，又稱十身具足之舍那。

密教稱毗盧遮那佛爲摩訶毗盧遮那佛。此佛住廣大金剛法界宮，爲自內眷屬說三密平等之法門，以理智二法身爲其體。智法身住於實相之理，爲自受用現三十七尊身，表金剛界之教主。理法身住於如如寂照之智，爲自他受用現三重曼荼羅身，表胎藏界的教主。毗盧遮那即是此理智不二之體。但《理趣釋》卷上云，毗盧遮那如來名爲徧照，是報身佛，在色界頂第四禪色究竟天成等正覺，爲諸菩薩說四種自證自覺的聖智。《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》又云（大正18・298a）：「於是印成法界體性智自受用身，即塔之正中毗盧舍那如來也。」二者主要是將智法身當作報身、受用身。

此外，密教除以毗盧遮那爲大日如來，單獨將其刻畫於金胎兩部曼荼羅外，又另外別立盧舍那或毗盧舍那佛。如《不空羂索神變眞言經》卷十五有「毗盧遮那佛變」一語。《河洛上都龍門之陽大盧舍那像龕記》及《佛祖統紀》卷三十九等，嘗記載唐高宗咸亨三年善導等人，在龍門石壁鐫刻高八十五尺的盧舍那佛像。《廬山記》卷一記述廬山乾明寺供有張僧繇所繪的盧舍那佛像。《廣淸涼傳》卷中記載，五台山瑞相殿北十三重大佛殿中安奉盧舍那佛像，其四周並雕有一萬尊菩薩像。

◉附：《佛菩薩聖德大觀》〈盧舍那佛〉條

依照智者大師的《法華經文句》所說，毗盧遮那是法身如來，盧舍那是報身如來，釋迦牟尼是應身如來。這裏的報身如來就是通常所說的報身佛。在佛陀的三身中，報身是修集無量福慧資糧所起的無邊功德，也是由因位之本願與行持所修得之享受佛果境界的佛身。又稱爲受用身，或受法樂身。

據《梵網經》所載，盧舍那佛已修行過百阿僧祇劫，成佛以後住在蓮花台藏世界。蓮花台周圍有一千葉。每一葉是一個世界，千葉總共爲一千世界。每一葉世界，又有百億須彌山、百億日月、百億四天下、百億南閻浮提。而有千百億無量數釋迦正在說法。這無量數釋迦化身的本源，就是盧舍那佛。

六十卷《華嚴經》裏，也曾以這樣的偈頌讚嘆盧舍那佛：「無量劫海修功德，供養十方一切佛。教化無邊衆生海，盧舍那佛成正覺。（中略）盧舍那佛大智海，光明普照無有量。」依《華嚴經》所說，佛陀報身的淨土是蓮華藏世界，而盧舍那佛則是蓮華藏世界的教主。這與密教所供奉的毗盧遮那佛（大日如來），其梵語雖然同字，但所指却並不相同。因此，除了密教的大日如來像之外，顯教也常單獨供奉盧舍那佛。在佛教造像史上，我國龍門石壁及日本東大寺所造的盧舍那大佛像，都是膾炙人口的傑作。

〔參考資料〕　新譯《華嚴經》卷六〈如來現相品〉；《大日經》卷一；《法苑義林章》卷六（本）、卷七（末）；《法華文句》卷八（下）；《法華玄義》卷六（上）；《像法決疑經》；《勝鬘寶窟》卷上（本）；《華嚴五教章》卷二；《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》；《古今圖書集成》〈神異典〉卷九十一；《廣淸涼傳》卷上；《參天台五台山記》卷五；望月信亨《淨土教の起原及發達》。

毗濕奴天（梵Viṣṇu，巴Veṇhu、Veṇḍu、Veṇ-ṇu、Vennu，藏Khyab-ḥjug）

印度教神祇。音譯又作毗紐、毗搜紐、微瑟紐、毗瑟怒、毗瑟奴、尾瑟努、吠舍怒、吠卒怒、毗細、毗留、韋紐、韋糅、韋紐、違細等。意譯爲遍聞、遍勝、遍入、遍淨或幻惑。此外，又名訶梨（Hari）。

毗濕奴天原爲太陽神。據《梨俱吠陀》毗濕奴讚歌中所述，此天以三步跨越宇宙，其住所位於高天，有甘露泉湧出，諸神居住其中享樂云云。到《梵書》時代，此天成爲至高無上之神。佛陀時代，此天爲大神，如《雜阿含經》卷四十九所載，毗瘦紐（Veṇḍu）天子容色絕妙，身放諸光明，詣佛所嘆美如來。《摩訶婆羅多》中則以梵天爲創造神，濕婆爲破壞神，毗濕奴爲護持神。然則此三神實係一體三分，是唯一實在之顯現。

《大智度論》卷十、《雜譬喩經》所載的毗濕奴，爲梵天之母，是創造宇宙的最上神。其胸有輪相，四臂各持螺貝（śaṅkha）、輪狀武器（cakra）、蓮華（padma）、棍棒（gada），身帶弓、劍，胸腕飾寶石，駕乘金翅鳥（garuḍa）以廣度衆生。

關於毗濕奴化身的種類及次數，雖有各種的說法，但以豬、人獅、龜、侏儒、魚、羅摩、斧羅摩、大黑天、佛陀、卡爾基（Kalkı）等十化身爲最有名。此天並擁有眞實者、不滅者、生命、醫師、友、父、恩寵者、世界之藥、聖中聖等名稱，用以彰顯其種種功德。《摩訶婆羅多》中甚至於列載其一千個名號。

日本學者荻原雲來以爲彌陀信仰與毗濕奴信仰有關。因爲阿彌陀佛之梵語Amita，是由amṛta（甘露）轉化而成，且其淨土Suhamatı（即sukhavatı，極樂）是由具甘露之義的amṛtavatı轉化而來，而甘露是由毗濕奴天國所湧出。因此，認爲阿彌陀佛思想淵源於毗濕奴信仰。艾略特（Eliot）也指出毗濕奴十大化身中的大黑天信仰，與阿彌陀佛及脇侍觀音之信仰相似，二者應是同一時代興起的信仰。

又，西元三、四世紀左右，有一刹帝利種姓婆藪天（Vasudeva），唱導崇拜唯一神薄伽梵（Bhagavat）的信仰。其後，薄伽梵信徒將婆藪天加以神格化，將其視爲那羅延，而與大黑天等皆爲毗濕奴的化身。毗濕奴天的崇拜因而日益蓬勃。《玄應音義》卷二十二以毗濕奴爲婆藪天之別名，或係淵源於此說。西元十一世紀後，毗濕奴派成爲印度教中最有力的教派，其後，衍生出羅摩拏闍（Ramanuja）等多種教派，而普及於印度民間。

〔參考資料〕　《金光明最勝王經》卷九〈諸天藥叉護神品〉；《佛母大孔雀明王經》卷中；《大日經》卷一〈入漫荼羅具緣真言品〉；《大智度論》卷八；《中論》卷一；《百論》卷上〈捨罪福品〉；《止觀輔行傳弘決》卷十之一；《外道哲學》；《印度哲學宗教史》；《印度哲學史》；中村元《ヒンドゥー教史》。

毗濕奴派（梵Vaiṣṇava）

印度教有力的分派之一，以毗濕奴神及其同體異名或化身爲最高神而崇拜之。原來毗濕奴神僅是吠陀宗教諸多太陽神之一，不久與各地土著的種種最高神（及其神妃）混合，繼與濕婆神同被視爲印度教的最高神。毗濕奴最顯著的特徵是化身。由於惡神阿修羅橫行於世，人間四處瀰漫邪惡，毗濕奴遂以各式各樣的神格出現在人間，使恢復正義。因此，毗濕奴有種種異名，一般認爲有千名之多。

後來，此派分成下列二派：

⑴**薄伽梵（Bhāgavata）派**：因以薄伽梵（Bhagavad）爲最高神且崇拜之，故而得名。此神古稱婆舒提瓦（Vasudeva，婆藪天），後稱大黑天或毗濕奴。此派成立過程相當複雜，大抵如下所述：

除了婆羅門教，大黑天也是北印度遊牧民族耶達婆（Yadava）族所崇拜的英雄。後來大黑天崇拜混合卜利修尼族的巴斯提瓦崇拜，其後再與阿維拉（Avila）族所信奉的牧主（Gopala）宗教結合，而形成一强大的宗派。按佛教等非婆羅門的宗教興盛後，抱持危機意

識的正統婆羅門派，將吠陀太陽神與毗濕奴神視同一神，作爲擴展婆羅門教勢力的手段。由此，薄伽梵派乃形成婆羅門教有力的分派。

此派强調毗濕奴化身之事蹟，聞名於後世的是「十化身」之說：毗濕奴曾在此世化現成魚、龜、猪、人獅、侏儒、斧羅摩、羅摩、大黑天、佛陀、卡爾基（Kalkı）。其中，羅摩及其妃息妲（Sıta）、大黑天及其妃拉達（Radha），常是文學藝術所取材的對象，廣受印度人民的熱烈崇拜。此派之存在，因記載於西元前五、四世紀以後的文獻中而被確認。將此派教義系統化的是，被編入《摩訶婆羅多》中的《薄伽梵歌》（Bhagavadgıta）。與此派關聯頗深的文獻有《摩訶婆羅多》的附篇《哈利往史》（Harivaṃśa），與《毗濕奴・往世書》、《薄伽梵・往世書》等往世書。此派神學大多根據吠檀多派的哲學。由於神學分歧以致產生摩陀伐（Madhva）派、毗濕奴斯瓦明（Viṣṇusvāmin）派、寧巴爾卡（Nimbarka）派、伐拉巴（Vallabha）派、查坦尼亞（Caitanya）派等支派。

⑵**潘遮拉特拉派**：前述之薄伽梵派有濃厚的婆羅門教色彩，而此派則爲怛特羅式的毗濕奴教。崇拜毗濕奴（此派視其爲Narayana）及其神妃吉祥天（Lakṣmı）。此派之成立過程不明。其聖典（相傳爲一〇八典）似乎始作於七世紀。其中《沙多巴達》、《帕烏修卡拉》、《夏雅基雅》等三書被尊爲三寶；《阿希爾布多尼雅本集》、《吉祥天・怛特羅》二書爲著名的聖典，書中記述祭祀儀式的詳細作法。然而這些聖典所述的教義未必具足整合性。

此派相應於薄伽梵派的化身說，而有巴斯提瓦、散卡夏那（或巴拉提婆，Baladeva）、布拉提悠姆那、阿寃樓馱（Aniruddha）之四顯現說。這些化身都是具有六種屬性（叡智與五種力）的毗濕奴。此派在南印度塔米爾地方產生聖毗濕奴瓦（Śrivaiṣṇava）派。此分派係以稱爲直覺知神派（Alvar）的神祕主義詩人的活動爲基礎而成立，即熱切地吟誦那些洋溢著對神歸依、信愛感情的宗教詩，並從一寺巡禮到另一寺。此分派曾出現一位著名的哲學家羅摩奴闍（Rāmānuja）。

〔參考資料〕 宇井伯壽《印度哲學史》；Bhandarkar著・島岩等譯《ヒンドゥー教——ヴィシェヌとシヴァの宗教》；Max Weber《The Religion of India》。

毗尼多流支（梵Vinītaruci；？～594）

越南禪宗初祖，滅喜禪派創始人。南印度僧（一說北印度烏場國人）。南朝陳・太建六年（574），抵達長安。時中國佛教正逢教難，師即往司空山從三祖僧璨參學，三祖傳以心印，並勸師往南方度衆。師後在廣州制旨寺任住持，並譯《象頭精舍經》、《報業差別經》。北周・大象二年（580），前往越南，任法雲寺住持。又譯《總持經》。其後創立滅喜禪派，在越南弘法十餘年，傳心印於法賢後示寂。越南李朝太宗（1028～1054）有追讚毗尼多流支之偈云：「創自南來國，聞君久習禪；應開諸佛信，遠合一心源。浩浩楞伽月，芬芳般若蓮；何時幸相見？相與話重玄！」

〔參考資料〕 《歷代三寶紀》卷十二；《大南禪苑集英書》；金山正好《東亞佛教史》。

毗首羯摩天（梵Viśvakarman）

印度的工藝之神。是帝釋天之臣，相傳此天能化作種種工巧物，且司天上建築之事。音譯又作毗濕縛羯磨、毗守羯磨；意爲種種工作。《玄應音義》卷二十五云：「毗濕縛羯摩天，此云種種工業。案西國工巧者多祭此天也。」《起世因本經》卷七云（大正1・398b）：「時帝釋天王欲得瓔珞，即念毗守羯磨天子。時彼天子即便化作衆寶瓔珞，奉上天王。若三十三天眷屬等須瓔珞者，毗守羯磨皆悉化作而供給之。」

又據《造像功德經》卷上所述，毗首羯摩天曾爲優塡王造釋迦佛像。佛由忉利天下僧伽尸城時，毗首羯摩天及諸天衆爲佛造三道寶

階。此外，《大智度論》卷四記載佛前世身為優尸那種尸毗王，其時帝釋天命毗首羯摩天化為鴿子，以試探尸毗王的菩薩行。

〔參考資料〕《翻譯名義集》卷二；《順正理論》卷十二；《摩訶止觀》卷五。

毗盧七支坐

西藏佛教靜坐法用語。「毗盧」，指「毗盧遮那佛」；「七支」，指靜坐方法之七支分：其中，身佔五支，語、意各佔一支。此即七項靜坐要點。身五支者，謂金剛跏趺坐、手等持置臍下、脊椎自然直豎兩肩平張、頸曲頷壓喉結、舌抵上顎。語一支為口吐濁氣而後禁語。意一支則係行者之心於過去不思、未來不引，於現在根塵觸對，勿起任何是非分別。依據藏傳佛教的說法，各支之作用略如下述：

⑴跏趺坐：①令下行氣易入中脈，②除嫉煩惱，③修忿怒母煖相易生，④不為諸障所損，⑤令地氣易入中脈。

⑵等持印置臍下：①令平住氣易入中脈，②除瞋煩惱，③令火熾盛可解七萬二千脈結，④修忿怒母易得空樂，⑤令風氣或水氣易入中脈。

⑶、⑷脊直肩張：①令徧行氣（行住坐臥一切動作）易入中脈，②除癡煩惱，③可除修氣之病，④不為四大風氣所損，⑤令地氣易入中脈。

⑸頷壓喉結：①令上行氣（出入氣息音聲歌唱）易入中脈，②除貪煩惱，③令兩頸動脈緩行心念易停，④心停則妄念息、無分別慧易生，⑤令火氣易入中脈。

⑹、⑺舌抵上顎適宜瞻視：①令命根氣易入中脈，②除慢煩惱，③觀想易明，④令風氣易入中脈。

◉附一：劉銳之《西藏密宗靜坐法詳釋》第四章第一節

靜坐法之前行

當入座前，應有準備工作，名為「前行」。西藏密宗將脈氣點三者，劃分五等級。而靜坐之目的，是將精細及具體之第三、四級脈氣點，加以淨化；故於入座之始，先將第一、二級之脈氣點加以澄清，以為前行。注意坐前之動作，必須非常用力，與入座後全不用力，剛好相反，不可不知。

⑴大哈三聲抖身：當著座時，上身挺直、兩手拇指用力各按無名指下節，然後握拳，名金剛拳。兩拳伸直置膝蓋上；於是張口呼出哈聲，其聲愈大愈佳。當呼哈時，即與上身配合，脊骨挺豎，切忌彎曲；左右大力擺動，有如雨天之下，狗身為雨所濕透，拼力抖身去水之形態，名為抖身。如是三次抖身，亦三呼哈，為大哈三聲抖身，能將第一級與第二級間脈氣點之垢障，盡量排出。每日坐前為之，能將宿業洗滌，頓覺輕快。

⑵三吐濁氣：身既抖已，脊骨仍直，頭仰頸直，睜目直視。當俯下時，將臂撮起，隨意將身內之濁氣，長長向外吐出。吐後聽其自然，緩緩吸收，頭頸恢復原狀。如是三吐，能將第二級至第三級脈氣點之垢障，盡量排出，使身內臟腑放鬆，胸膈舒暢，此時已初步體會輕鬆愉快之滋味。

於此須特別注意者，凡是靜坐入座後，所有呼吸，均由鼻出，並須毫不用力，使細慢長之息（氣之第四級）緩緩呼出。但此前行之「大哈」及「三吐濁氣」則均係用第三級之氣，且須用力由口呼出，特為表明。

⑶九節佛風：九節佛風為西藏密宗修持之祕訣：觀想自身通體透明，淨如琉璃。身內有三脈管，直立並行，歷歷如見，皆起自臍下四指許，總匯於此。中脈直抵腦門，狀如喇叭。左右二脈，與中脈並行，至頂則折而向前，達於鼻孔。觀已閉口以左手無名指，按鼻左孔，而以右孔吸氣，觀諸佛菩薩光明、徧滿虛空；我吸氣時，即為諸佛所加被，覺此白光自右鼻孔入，待氣已吸足，隨以右無名指按右鼻孔，觀此光氣循右脈降至臍下四指總匯處，貫入左脈，循此上升至左鼻孔，凡身內一切業障、疾病

、無明、煩惱，皆化爲黑氣，隨之俱出，即放左無名指，使氣徐徐呼出。再如前，從右吸白光，由左出黑氣，如此三次。次以右無名指，按鼻右孔，使白光自左孔吸入，貫入右脈，自右孔呼出黑氣，如前亦三次。次以兩鼻孔同吸白光，自左右脈入至臍下總匯處，合成爲一氣，共趨中脈，上升至頂，無路可出，乃折回至臍下，仍分爲二，由左右脈上升，自兩鼻孔放出黑氣，如是亦三次。

如上共行九次，故謂之「九節佛風」。以法身徧一切處，六大無礙，空有圓融，互攝互入，重重自在，故其風大加持之力，實與衆生有息息相通之妙。此法利用呼吸，以承佛之光明，而將第三級至第四級間之垢障盡量排出，利益殊勝，不可勝言。

行此法時，當觀諸佛菩薩所有功德、智慧、神通、威力，均如白光狀，自鼻孔入我全身，使身中諸脈之斷者得續，壅者得通，垢氣得清，濁點得淨；無始以來罪業，均被佛風掃蕩，化爲黑氣，隨風而出，散於空中。

所謂佛風，指吸入之白光而言；九節者，以右鼻入白光，左鼻出黑氣者三。左入右出亦三。兩鼻同入白光，直至中脈，再從兩鼻呼出黑氣亦三。如是三三，是爲九節。

若以科學觀點言之，所吸白光爲清新空氣，呼出爲惡濁碳氣，如是交替呼吸，促進新陳代謝，得益亦多。

◉附二：劉銳之《西藏密宗靜坐法詳釋》第四章第二～第四節

調身

⑴跏趺坐：跏，同加；趺是指小腿肚；跏趺，即是雙腳盤起。又分爲雙跏趺與單跏趺兩種。

甲、雙跏趺：雙跏趺坐，是將左腳小腿，置右股上，使左腳蹠與右股略齊，再將右腳小腿牽上，置左股上，於是兩蹠向上，兩腳交叉，如三角形。其優點爲兩膝蓋定能緊貼坐墊上，坐勢自然端正，不會向前後左右歪斜，故名之爲「金剛跏趺坐」，如是效績甚多：

①減短血脈通路，加速血液運行。以血液暢通，則身體易健康，將兩足盤曲，目的是縮短距離，加强向心力。

②靜坐初期，身體會生微動。身體振動，非好現象，但必定會動。如果姿勢不妥，身體會因爲動而傾倒，或姿勢不穩固。雙跏趺可令重心凝固，身體堅住，保持姿勢。

③達上下交流目的。依據物理學，環狀之循環力最佳。雙腳盤起使身呈環狀，則上下氣點能得循環，且能令下行氣攝入中脈。

④人身與大自然（天地間）發生聯繫之部位，最重要者爲臍，其次要爲湧泉穴。湧泉穴位於腳蹠間凹處是也。人不能離大自然之聯繫，故穿用密不透氣之膠鞋或皮鞋，致趾縫損傷，此爲人身與大自然絕緣之故。同樣之理，修理電器工人，如穿用木屐膠鞋，不致有觸電之顧慮，以絕緣故；否則穿用導電體之鞋，則反是。由此類推，雙單跏趺之坐，目的在使兩湧泉穴絕緣，免使已經淨化之氣點、精華，緣此流失。道家更用氈球或腳踭，抵塞海底穴，亦此理也。故習靜坐者，如端坐椅中，兩腳垂直以踏地上，甚爲不宜。

乙、單跏趺：單跏趺是將左腳小腿置右股上，右腳置左股下便是。其缺點是左腳膝蓋不能緊貼坐墊；久坐，身體會向左邊歪斜，雖稍事改正而無妨，但以之較雙跏趺坐則較遜。以初期雙腳不易盤屈，可先用單跏趺，腳部如仍未能全部安放平穩，可用軟墊，將空隙處墊實，務求坐得安穩。其能使上下氣點能得循環，及能令下行氣攝入中脈，則與雙跏趺同之也。

跏趺坐還能使人產生一種不可捉摸之植根於大地之感覺。最大好處，是交叉髓與兩膝平貼席上，底盤廣大而堅實，可以四平八穩，安然而坐。如此身體不動，便不會有任何身內之活動而激起思潮；心意亦更容易平伏安寧。

⑵手等持置臍下：安坐後，將兩手放鬆垂下，左右手掌相疊，應將掌心向上、手背向地，以左掌置右掌上，或右掌置左掌上，均可隨意

，不必執著。掌疊而後順自然之姿勢，放於肚臍之下，微微放於腿上，或順自然，倚托於小腹外邊亦可。其要點必須將兩拇指尖微微接觸，觸後略向掌心內收。以兩指筆直，自覺有一股內勁自然發出，互相接觸爲標準。必須自然，萬勿作意。兩拇指尖輕輕相抵，於心理產生一種平衡與寧靜，且能令平住氣攝入中脈。如是兩指尖微觸，並使兩手臂呈環狀，其功效是使左右動力交流，左右氣點能得循環，作輕安之前導，若用力頂觸，將會使身體緊張，而生相反不良之效果。

⑶**脊直**：須將背脊骨調整筆直，不可駝背彎腰，前俯後仰；但又要放鬆，不能硬勁强直，才合標準。其方法是將兩肩一字平外，而向前張開，則每一脊椎骨，自然重疊筆直，鬆緊合度，不會硬勁强直。若背脊彎曲，會使心情弛緩，頭腦失去活力與淸明，妄念紛飛。脊骨挺直則能集中心力，減少妄念，加速得定。妄念袪除後，脊骨會不挺而自挺，毋須故意著力。以此之故，能令偏行氣攝入中脈。脊骨上達頭部，下至尾閭，爲支持全身骨骼、神經系統，主要五臟器官之主幹。若能直脊，精神必旺盛，因脊骨是運行精神靈力所經。脊直使精力易於進行而暢通。故跏趺坐於墊上，使脊骨直，以致血氣運行靈活。但脊直後甚易挺胸而呈緊張，姿勢便不佳，故不必太將胸部挺起。

⑷**頭微俯，頷壓喉結**：頭微俯者，即將頭部向前微俯，目的在令脊直，因脊在頸項部份，其生理略向後彎曲，若將頭部向前微俯，則此一彎曲亦呈直線。頷壓喉結者，即將下顎向下，微將喉結壓著，此爲順著頭微俯之姿勢，以令脊直，並壓伏靜坐中之妄念，能令上行氣攝入中脈。

⑸**舌抵上齶，適宜視量**：舌抵上齶者，爲閉口，不可張開，並將上下兩脣吻合閉攏，牙齒密扣，舌尖自然微抵上齶與上牙齦，久之舌尖當會自動捲折則更佳。如是津液自生，俟津液多時，可緩緩分小口咽下。道家對此非常重視，有「玉液還丹」及「煉津成精」之稱。以上四支，主要在調攝身之粗脈。舌抵上齶，主要是調攝細脈，且使前後氣點能得循環。舌部有許多微細神經，十分敏感，所以舌抵上齶時，不可用力，否則反應劇烈，易生毛病。如果適當運用，久坐不會脣乾舌燥。

適宜視量者：眼睛是最敏感、易受外物吸引，而影響情緒之器官。如果控制得宜，對靜坐有大裨益。雙目不外乎開、闔及垂簾三種。可由自己選擇。例如：容易打瞌睡者，不能用闔眼；開眼多妄念，或倦意易生者，可改用垂簾。此一姿勢，雖無硬性規定，但亦要留意，看自己採用何者爲宜，而適量選用之，能令命根氣攝入中脈。五種業氣入中脈故，即成無分別智。

⑹**姿勢嚴謹**：上例五支，均是身之姿勢，務須非常嚴謹，纔得效績，否則易生過患。《祝拔宗大手印》有云：「身傾右，雖覺受明相，不久即失，反生瞋恚。傾左，雖覺受樂相，不久即失，反生貪欲。前俯，雖覺受心不散亂，不久即失，反生癡愚，且與人交往，易生疑嫉，心不歡喜，並有妨於命根氣。以此氣通心，前俯則脊椎曲，能令氣不舒暢故；後仰雖覺受空相，易落頑空，反增驕慢，且使念念遷流，必難得定。」此雖指資格深厚者言之，但就初業者而言，脊骨不直，頭俯太過，而至陷胸，甚者可致胃病；若舌抵顎過於用力，易致喉痛。此皆歷年經驗所得，略擧一二，祈留意及之。

⑺**放鬆**：姿勢依照規格，檢查嚴謹而後，即須加以放鬆。古人所謂「全身要柔，有似嬰兒」，是說四肢百骸、關節肌肉，均需柔軟有如嬰兒。亦即是將全身筋骨皮肉，全部放鬆，不可帶一點硬性，及使用一絲之氣力。務須善爲運用，此非矛盾之動作也。

調息

人之呼吸，以短而淺，不能盡肺部脹縮之力量，故不能盡量吸入氧氣，呼出碳酸氣，以致血液不淸，易致疾病。調息之法，約分爲五：①呼吸氣息之出入，應極輕極細，以自己兩

耳亦聽不見爲佳。②氣息應逐漸加長，使能達至小腹，純任自然，不可用力。耐心練習，自然達到。③人之胸中，在肺之下，胃之上，有橫膈膜在焉。初習呼吸者，以未能通過橫膈膜之故，常覺胸中氣悶。推動之法，是在吸氣時，從鼻中徐徐吸取新鮮空氣，使肺底舒張，膈肌運動，因而靈活。於是遂覺胸部空鬆，毫不氣悶矣。④腹中之大小腸，最爲柔軟，血液容易到此滯留。如呼吸之氣，漸漸深而長，達到小腹，腹部遂有彈力，能將滯留在腹腔內之血逼出，達於四肢。⑤呼吸必須用鼻出入，不可用口，以鼻爲專司呼吸之器官。緣鼻孔有毛，可以阻止灰塵與微生物，進入呼吸道。如呼吸時，將口張開，一則侵奪鼻孔之功用，二則灰塵及微生物，容易入口，發生疾病。故不論靜坐與否，均以閉口爲是。

⑴**禁語**：人之呼吸，最細爲息，較粗爲氣、爲喘、爲風；再粗則發爲音，成爲單字，即最原始之「阿」字及「媽」字；再粗而爲複音，即成爲雙字；再粗而成爲語。故呼吸而至爲語，其粗可知。靜坐以調息爲主，必須禁語；否則氣動至極，安能得定。西藏密宗，雖重視誦呪，但在誦呪當中，仍不作爲靜坐之時限也。

⑵**辨息相**：調整呼吸，由細、由慢、而長，有如春蠶吐絲，吐納連續，無有窮盡。古人所謂「呼吸要柔，綿綿不斷」是也。天台宗智顗大師《摩訶止觀》有云：「息有四件：有聲曰風，守之則散；結滯曰喘，守之則結；出入不盡曰氣，守之則勞；不聲不滯，出入俱盡曰息，守之則定。」依西藏密宗所說業氣，每日爲二萬一千六百息。如此息相之不可不辨也。

⑶**肺呼吸**：呼吸初期是用鼻孔，而實在是從肺部之自然脹縮以成呼吸，故肺呼吸者，乃一般人自然之呼吸。

⑷**臍呼吸**：有稱之爲「深呼吸」。以呼吸之深長，能通過橫膈膜，能將大小腸及腹腔內積留之血逼出，而達於四肢，故其效用極大，此深長之呼吸，直達臍下，故稱臍呼吸。

⑸**湧泉呼吸**：靜坐至久，已得初步輕安，是時氣息細微，已不覺鼻之呼吸，亦不覺肺之呼吸，甚至臍部亦不有微微之跳動，則臍之呼吸亦不復覺。再進一步，祇覺兩腳蹠中央，略爲凹處，此湧泉穴作細微之跳動，名湧泉呼吸。爲由淺入深之活動狀態，初業者未易領略，資深者纔能加以體驗；且全部出於自動，不須著意，否則反生毛病。

⑹**毛孔呼吸**：毛孔呼吸，任何人皆有之，而不易察覺。當運動之後，稍事休息時，全身毛孔排出汗水。由此可知，若非有氣外呼，汗水何能排出。靜坐時，用毛孔呼吸，易受外感，又不容易控制，故此，西藏修行人，用牛骨油塗擦皮膚，以減少毛孔呼吸，其身因此發出酥味。如果不是全日修習靜坐，不必用此方法封密毛孔。釋尊在雪山修行，曾用觀想以封閉毛孔，此則非我等所可企及矣。

⑺**數息**：靜坐到相當純熟，而妄念仍覺繁多，何以止之？莫如數息。其法是兩眼輕輕閉合，而用數息方法。一呼一吸，名爲「一息」。從一數到十，周而復始，使精神自然集中，是爲「心息相依」，並須「守生法宮」也。禪門數息之訣：①學數出息，不急不脹，身則輕利，易入三昧。②學數入息，隨息內斂。③學出入無在，但取所便。又不許出入俱數，恐生病故。

調心

初學靜坐者，常說未習靜坐時，妄念還少，入座而後妄念反多，不知何故？此實誤會。須知人之妄念，隨時均有；平時因與外境接觸，致注意力分散，故不覺多。習靜坐後，精神向內集中，便覺妄念忽起忽滅，不可捉摸。斯爲初步之自覺，從此入手，返觀自心，妄念如何生起，久之自然減少矣。

⑴**任**：《圓覺經》於處理妄念之法：有作、止、任、滅四者。作者，是於妄念之生，努力加以提起；止者，是努力加以遏止。此二者，是從積極言之。任者，是於妄念之生，任其自然提起；滅者，是聽其自然消滅。此二者，是從消極言之。茲遵其意，於消極積極各取其一

，舉例以說明之，習靜坐者，舉一反三可也。大手印之訣要：爲「過去不思，未來不引，現在不理。」由此可見，妄念來時，聽其自生自滅，不加干涉，也不驅除。此任之法也。

(2)**作**：人之妄念，恒轉如瀑流。前念剛滅，後念便生，川流不息。佛法所謂提起正念，是名爲觀。若不淨觀、慈悲觀、因緣觀、數息觀、念佛觀等五停心觀及彌陀十六觀。若密宗之觀想更多，不能殫述。玆就世出世間較顯淺者陳述，庶易領會。雖所引述，非專指靜坐而言，而靜坐者，可從之借鏡。孟子所說：「專心致志。」莊子所說：「用志不分，乃凝於神。」釋迦牟尼佛所說：「繫心一處，無事不辦。」故習靜坐者，應專心致志，繫念於拙火。

如是身心統一，意志集中，情緒振奮，反應敏感而純淨，且能轉變性格與風度。於枯燥呆板、自私等陋習，轉成溫暖、隨和、慈悲。於任性與恐懼之行爲，變爲自約與勇氣。由此進而集中力量，以致拙火生起，氣入中脈，則成佛之階梯也。

泰戈爾（Rabindranath Tagore；1861～1941）

印度文學家、思想家、藝術家、宗教家、民族教育家。西元1861年五月六日生於加爾各答，家門富貴。其父即近代印度的著名宗教改革家Devendranath Tagore。氏早年接受印度傳統思想及文學、藝術的教育。1877年赴英國研習法律，接受近代西歐思想的洗禮。不久返國接管龐大之家業。除專心創作詩篇外，同時也參與印度的獨立運動。

泰戈爾最初以抒情詩人知名，其後漸以東方的閑寂自然觀爲基礎，而完成以宗教意境爲核心的詩風，開展出獨特的生命哲學。他在作品中訴說生命的神祕與調和，而以愛的實踐爲第一義。同時也鼓吹人類的和平與殖民地的解放。其中，洋溢愛國熱情的詩篇爲數不少。他經常拜訪世界各地，致力於東西文化的交流，1924年曾應邀率團訪問中國，也曾三度走訪日本，對日本的西化曾提出嚴重警告。

泰戈爾創作豐富，曾以孟加拉語、英語發表無數之詩作及三十篇戲曲、四十本散文小說，以及評論、隨想、哲學論集、宗教論著等。1913年以《吉檀迦利》（Gitanjali）榮獲諾貝爾文學獎，爲東方作家首開紀錄。又擅長作曲（印度國歌「Jana gana mana」即由其作詩譜曲），並致力復興印度的民族藝術。

泰戈爾曾以積極開拓自我的方式，努力教育印度民衆，1901年於加爾各答近郊創設Santiniketan（意即「和平的休憩地」）學校。後於1921年發展成Visvabharati大學（通稱「泰戈爾國際大學」），今已改制爲國立大學。對於印度的獨立，該校的貢獻功不可沒。他在七十歲左右開始作畫，畫風獨特，作品豐富。1941年八月七日去世。

〔參考資料〕 Basant Kumar Lal著・朱明忠（等譯《印度現代哲學》；E. Rhys《Rabindranath Tagore, a Bibliographical Study》；E. J. Thompson《R. Tagore, his Life and Work（Heritage of India Series）》；S. Radhakrishnan《The philosophy of R. Tagore》。

泰國佛教

西元十三世紀時泰族進入湄南河流域，消滅原先的吉蔑兒族，於1238年成立素可泰王國。此即泰國的起源。在此之前，泰族到底住在何處？史傳所載不詳，一說泰族祖先於雲南省西南部建立南詔國，後爲漢民族所迫，南下移住現址。此地原流行大乘佛教，1057年，緬甸王阿奴律陀自北方來襲，驅逐大乘佛教，弘揚南傳佛教，成爲今日泰國佛教的濫觴。

素可泰王朝在建國同時，即歸依南傳佛教，並致力弘布發揚。該王朝持續約百年後，由建都於阿瑜泰（Ayuthia）的阿瑜泰王朝所取代。阿瑜泰王朝自1352年至1767年，興盛達四百年之久，奠定現代泰國的立國規模。當時，佛教非常繁榮，教義體系及教團皆相當完備。1750年爲了拯救衰微的錫蘭佛教，更派遣高僧至錫蘭，因此在錫蘭佛教中留有暹羅派的教

團。1767年因首都遭緬甸軍破壞，王朝遂亡。1782年建都於曼谷的卻克里（Chakri）王朝成立，迄於今日。

卻克里王朝亦信奉南傳佛教，並熱心發揚，盡力整理經典、建設寺院。其中，最著名的王室寺院爲玉佛寺（Wat Phrakeo），乃第一代國王拉瑪（Rāma）一世所創。此外，拉瑪四世（1851～1868）在即位前，曾度過二十六年的出家生活，不僅接受現代教育，亦精通巴利語及佛教義學。因此致力改革泰國佛教，排除有關婆羅門教的儀式和迷信。又因有感於一般僧侶不重視持戒，於是强調嚴守戒律，培養許多優秀弟子，進而促使主張嚴持戒律的法宗派（Dhammayuttika）成立。

拉瑪五世（即朱拉隆功王，Chulalongkorn，1868～1910）在位時，以泰文書寫的巴利經典三十九卷，於1893年出版，拉瑪七世（1925～1935）時則出版巴利三藏四十五卷（1930）。由於出版頻繁，使得泰文的巴利佛教三藏與註釋漸趨齊全。1932年泰國成爲君主立憲制，其憲法雖承認信仰自由，但第一條卻規定「國王應是佛教的信奉者，宗教的擁護者。」明載國家繼承人須爲佛教徒的限制。如此代代王朝皆熱心光大、傳播佛教，國王亦率先信仰，努力興隆，佛教便普及於全國各地。人民對本國佛教具有强烈的信仰且引以爲傲，此一堅定的傳統直到現在仍屹立不搖。

關於教團組織方面，大宗派（Mahanikāya）與法宗派二派是因遵守戒律的標準不一而產生的，但所奉的教義並無太大差異，教育弟子的教科書和經典亦無不同。法宗派的成立年代頗短，寺院及僧侶人數較少。

泰國佛教分成二派，由於並非本質性的分裂，因此可由同一位僧王來統理。此僧王稱爲Sakala Saṅghaparinayaka Somdech Phra Saṅgharaja。是經由國王及僧團長老的協議而任命的，下有四位大僧正，分全國爲中區、北區、南區與法宗區之四教區以便統轄。在大僧正下又依次選定省、縣、郡、鎮的代表僧，各寺院亦有住持負責管理。在大寺院中，有擔任種種職務的比丘，也有在寺內所附設的小學擔任教師的比丘。此種行政組織主要是監視比丘是否確實實行戒律，並且可藉此判決論諍、管理寺院的財產和費用，以及舉辦巴利語的國家考試等。

學問上的階級區分，泰語方面是三級，巴利語方面則是七級。若考試合格，便可持有特定顏色的團扇，享受種種特殊待遇。但1936年通過三級者有六一五人，通過最上級者僅有二人，由此可見欲達到高等水準相當困難。不過在基本上比丘的身分高低仍以法臘來決定，滿一年者稱爲初臘（navaka-bhūmi），滿五年者稱爲中臘（majjhima-bhūmi），滿十年者稱爲上座（thera），具上座資格始能剃度弟子。寺院中除比丘外，還有守十戒的沙彌及在家徒弟。

泰國佛教在修行生活上强調戒律的實踐。比丘守二二七戒，沙彌守十戒。此點與錫蘭、緬甸佛教無本質上的差異。在日常生活之中，皆嚴格實行過午不食之制（即禁止午後進食），也不允許擁有金錢。在每月二次的布薩期間，必須誦戒。在雨期時須遵守安居的規定。每日的日課是早上二次，晚上一次。從事誦經、懺悔和冥想（禪）。午前午後必須前往聽聞年長比丘的佛法講授，並學習巴利語，研究教法戒律。不過，所謂的學習，也僅限於理解及背誦阿含、律和阿毗達磨，並無批判性的研究及哲學性的思索，亦無組織性的學術探討。在禪定的實踐上也大致相同。至於比丘的活動，除了擔任寺內小學教師之外，也有在信徒的冠婚葬祭禮上，及一般政治社會活動上從事誦經及灌水儀式的。

泰國人口約有百分之九十是佛教徒。上自國王，下至一般人民都非常支持佛教。信徒以一生出家一次，實行比丘生活爲其理想。國家也給予種種方便。信徒受五戒，每月四次的布薩均至寺院參拜，受八齋戒，聆聽比丘說法。不過信徒受五戒及八齋戒多半流於形式，很少

人有實際的內省。他們最喜歡的是從外在給予寺院經濟上、精神上的援助。故於捐資建造莊嚴富麗的寺院及佛塔方面甚為慷慨。且在每天早晨當比丘托鉢時，信徒皆樂意施捨菜飯。

泰國人在個人生活及國家行事方面，皆以佛教儀式為依歸。因此，信徒的佛教乃演變成儀式佛教。凡個人一生的大事如誕生、幼兒剃髮儀式、成年儀式、結婚儀式、喪葬儀式等都必須招待僧侶。國家的活動也必須請僧侶講經。其他國民祭禮亦多遵循佛教規章。在儀式中所讀誦的經典一般稱為「護呪」（paritta，庇立得），是擷取自阿含及律中的句子，其中尤多具有呪術性意義的經句。護呪的讀誦多半含有呪術意味，例如元旦時所誦的「Āṭānā-ṭiya-suttanta」是驅散惡鬼的法句。為了祈求死者的冥福而作追善供養，以及為了將功德迴向死者而對比丘與寺院布施時，皆有此種念誦。

泰國佛教自十九世紀的拉瑪四世開始，即不斷進行改革。除了在1946年設立皇晃佛教大學，在1947年設立朱拉隆功佛教大學以從事僧衆教育之外，到二十世紀末期，主要的改革運動有：佛使所主持的解脫自在園、達磨差約主持的法身基金會、富茲拉克主持的山迪．阿輸克運動，及維克多．拉特那．迪拉瓦姆薩在英國薩里禪觀中心所作的改革運動。概括而言，佛使及富茲拉克等所推展的方向，是高揚回歸佛教之原始精神的旗幟，革除上座部佛教的陳規陋習，並對佛教教義進行較新的詮釋；達磨差約及迪拉瓦姆薩則以現代化的形式進行改革。

此外，在華僑的佛教信仰方面，也必須稍加敍述。定居泰國的華僑總數約有二五〇萬人。這些人掌握了當地的經濟實權，而在生活上，則遵行祖先所傳承的中國佛教信仰和儀式。因此泰國境內除了泰人的南傳佛教寺院外，也有華僑的中國式寺院。

◉附一：石井米雄〈泰國佛教漫談〉（摘譯自《現代佛教を知る大事典》）

㈠前言

根據統計，泰國總人口的百分之九十三點六是佛教徒，因此，它可說是東南亞最大的佛教國。1977年，泰國的人口有四千三百萬人，依此數計算，泰國佛教徒的數目，將達到四千萬人。這個數目相當全世界的南方上座部佛教徒總數的二分之一弱。

佛教初傳入泰國的時間不甚清楚。依據現在發現的最古的泰語史料——羅摩坎汗王碑文（1292年）的記載，其中記載羅摩坎汗王曾從馬來半島的里格爾迎請學德兼備的高僧進駐僧院，碑文並且詳細的記載了素可泰的佛教盛行狀況。由此看來，至少在十三世紀末，錫蘭大寺派系的上座部佛教已經傳入泰國中部。

泰國的中心地，最初是在素可泰，隨著時代的遷流，一直向阿瑜泰（1350～1767）、東普力（1767～1782）、曼谷（1782～現在）等地南移；而在歷代泰國國王殷勤的庇護之下的佛教，也一直連綿不斷的繁榮著。像在斯里蘭卡發生的佛教受異教徒支配的事件，直到今日，還不曾發生於泰國。

㈡泰國佛教的特徵

目前的泰國法律，並沒有明文規定以佛教為國教。但在憲法中，卻有「國王應是佛教徒的規定」。因此，事實上，佛教具有泰國國教的地位。此外，由紅、白、藍的橫條所組成的泰國國旗上的白線，據說就是在象徵佛教。

泰國佛教可說是僧院佛教。形成佛教的核心者，是起居於僧院，專心修行的黃衣剃髮的出家人。泰國的出家人，分為「普拉」（比丘）與「聶恩」（沙彌）。「普拉」是持守二二七戒（具足戒）的二十歲以上的成年男子。而「聶恩」是只守十戒的未滿二十歲的少年僧。由這兩種構成的團體即是「僧團」（泰語是卡那頌格）。根據1975年度宗教局報告書所載，「普拉」的總數有二十一萬三千一百七十二人，「聶恩」有十二萬一千七百零八人。若分別與同年齡層的男子做比例計算的話，則三十三

點一人中有一人是「普拉」，四十五點六人中有一人是「矗恩」。

除了「普拉」與「矗恩」之外，泰國還有稱爲「梅齊」的白衣剃髮的女子修行者，他們常被誤認是比丘尼。嚴格地說來，「梅齊」並不被承認爲出家人，並不是僧團中的成員。將他們視爲出家人，還不如將他們視爲是篤信的在家信徒中，發願專心修行的人。

泰國的佛教，分爲大宗派與法宗派等兩種教派。但是，泰國的教派與日本佛教的宗派不同，他們並不是由於教義的差異而別立宗派。法宗派是拉瑪四世王蒙庫特（1804～1868），在1851年登泰國王位之前，以其二十七年的僧籍身份所推展的。是在復古的佛教改革運動中所產生的一個宗派。它與以往教派的差異，只在於巴利語的發音法與黃衣之穿著法等。至於對教理的解釋，兩者是相同的。法宗派在1882年，正式被承認爲一個獨立教派。而與法宗派相對的舊教派，被稱爲大宗派。

這兩個教派的教勢，在1975年時，大宗派有僧院二萬五千一百五十二所，出家衆三十一萬六千一百八十四人。法宗派有僧院一千三百十一所，出家衆一萬八千六百九十六人。兩者之間數目上的差異，極其明顯。但由於法宗派素以持戒嚴謹著名，又由於創設者的關係，王族出家者很多。因此，它在僧團中的勢力，遠超過人數衆多的大宗派。

㈢僧團的實況

從十九世紀末以來，泰國僧團在政府的支援之下進行組織化；目前已經成爲南方上座部僧團中，集權式的統治機構最完整的教團。

泰國僧團存在的法律根據，就是泰國的「僧伽法」。最初的僧伽法在1902年制定。稱爲「拉達那可信曆一二一年僧伽統治法」。這個法令由於1932年六月，立憲革命以來的情勢變化，在1941年又有所更正。更正爲「佛曆二四八四年僧伽法」。但在1963年，又做第三次的修正，成爲現行的「佛曆二五〇五年僧伽法」。

這些僧伽法，在佛教中，可說是相當於國家憲法地位的僧伽基本法。有關僧伽經營的詳細規則，是依據僧伽法的自治規定——「大長老會令」、「大長老會令施行規則」、「大長老會命令」而訂定的。

根據現行僧伽法組成的泰國僧團，是由敕任的「僧王」所統轄的。統治僧團的最高機關是「大長老會」。大長老會由九名以上，十三名以下的大長老組成。僧王，即是大長老會職權上的議長。大長老會的事務處設在文部省宗教局內。大長老會的書記，是教育部宗教局長。這在探討泰國佛教與政府的關係，及僧團的自治問題上，是很重要的一點。

就泰國整個國家而言，若以僧團統治的觀點來看，計可分爲十八個大轄區，這種與全國地方行政單位相應的大轄區，其下還分成縣轄區、郡轄區、行政村轄區。在每一轄區中，各有各自的轄區長官。設在曼谷的大長老會，與散佈全國的二萬六千四百六十二所僧院，都是透過這些管理組織而結合的，據此而形成了泰國佛教之集權的、上意下達的特殊機構。泰國的出家衆，都隸屬於此一組織之下。他們不承認在此組織之外的出家衆的身份——這也是值得注意的一點。

除此之外，在泰國也有稱爲「秦尼開」的華人僧團，以及稱爲「安南尼開」的越南僧團（兩者都屬大乘系統，兩者都是少數派）。秦尼開只有僧院十八所，出家衆一百十九人；安南尼開僧院只有十三所，出家衆僅一百三十九人（1975）。其分布點，都只限於都市中。這兩個外國系統的僧團，原本一直都是自治的，但現在也被置於宗教局的監督之下，也有僧官的任命。

泰國佛教所用的聖典，是以泰文書寫的巴利三藏及其註釋書。但，實際上，巴利三藏除了一部分被用於讀誦之外，很少有被直接閱讀的機會；它通常被用來作爲巴利語資格考試、教理資格考試時所依據的教科書。

巴利語資格考試，共分爲三段到九段等階

級。有專設的巴利文教科書。投考資格只限於「普拉」與「矗恩」。

另外，以泰語進行的「教理考試」，除了以出家衆爲對象的「那克檀」之外，還設有專爲在家人的「達磨斯可薩」的考試制度。這兩種考試，其內容上的差異，只在於戒律的差別；此外幾乎完全相同。教科書的編纂大半由法宗派指導，執筆者是在被任爲僧王時，對僧團改革有很大貢獻的瓦齊拉揚親王（1860～1921）。教科書的主要內容有佛傳、教理、戒律等。

上述各種考試的測驗情形，以1975年度的考試爲例，略如下述：

⑴巴利語資格考試：應考者一萬一千九百二十一人，合格者二千五百六十五人（合格率百分之二十一點五）。

⑵教理資格考試：那克檀的測驗，應考者十六萬七千八百十一人，合格者五萬九千五百八十八人（合格率百分之三十五點五）；達磨斯可薩測驗，有三萬八千三百九十四人應考，一萬零七百人合格（合格率百分之二十七點九）。

至於出家衆的教育機關，以中學（初、高中）的普通課程與巴利語、佛教教理作爲教育課程的僧院學校，全國計有七十八所（1975）。此外，在曼谷有兩所佛教大學。

㈣社會生活中的佛教

一般而言，泰國的僧侶對社會問題不大關心。但最近，由於出家衆普通教育科目比重增加，僧衆對世俗性的問題也逐漸注意。其具體表現，可從1963年以降，僧侶參加盛行於農村的開發計劃看出。開始於1965年的「達磨杜特計劃」，以僧團的新景象爲背景，嚐試利用具有傳統、社會威信的僧衆來開發農村。在這個計劃之下，每年有一千五百或二千的僧青年被派遣至全國各地，協助政府農村開發計劃的推進。

泰國人對於「家」的觀念很淡薄，築墓的習慣也不普遍，因此，沒有相當於日本那種——以墓地管理爲媒介而發展的布施者的制度。但在農村的中心地帶，常設有「瓦特」（僧院），並由當地的居民輪流向住瓦特中的僧侶布施食物；經常是由整個村落來支持村裡的瓦特。根據統計，全國行政村的數目，計有五千五百零五個（1975年統計），每一村平均有四．八所瓦特。

自古以來，泰國男子一生中至少要有一次投入僧籍修行。「出家（波瓦特）」是爲了：⑴增加自己的功德。⑵增加父母的功德。同時，也是⑶自己學習的時期。由於一般人習慣於在尚未成家之前出家，因此，對於還沒有出家經驗的人，則稱爲「孔迭普」（未成熟之人）。短期出家的習慣，由於社會生活的複雜化而逐漸減少，尤其是大都市中，更可看到其衰退徵候；然而，其價值是不會完全退失的。

另外佛教所教導的——原是藉著修行而超越輪迴性的生存，以到達涅槃境地，而出家則是要完成此一目標的方法。然而，大部分的泰國佛教徒，對於佛教的正統教理並不大有興趣，他們只重視由於積聚（功德），而改善自己現世或來世的生存狀態。與本來的目標不同的出家行爲，在積聚功德的脈絡中，也可以理解出來——他們認爲出家是獲得最大的功德的行爲。

泰國人認爲僧團是一種播種於其中，而能收獲功德的田（福田）。對於使僧團繁榮的所有行爲，保證能得到豐盛的功德的果實，依此而獲得現世、來世的幸福生活。像築造僧院、支持僧院、布施給住在僧院的出家衆以日常糧食，希望他們專心修行，使僧團因此而發展，這就是最高的功德。在家人遵守「五戒」、「八戒」也可以獲得功德，但他們認爲若與使僧團發展的貢獻行爲比較起來，其功德較小——此從人類學者的調查可以得知。

與功德同樣成爲民衆佛教中心的是「呪術佛教」。呪術佛教聲稱可以用咒術化除日常生活中的種種不安與危機。其中有庇立得的誦唱、「南曼」（聖水）的念誦、聖絲圍繞等種種

形態。庇立得譯爲「護呪、守護呪」，是以獲得幸福、免除危難爲目的而誦唱的護呪經典。凡房屋落成、佛像鑄造、葬儀時，或消災法會時，即迎請僧侶來誦唱庇立得。庇立得的誦唱與「南曼」、聖絲圍繞的法會，也有不可分離的關係。「南曼」是由泰語「南姆」（水）與淵源自梵語曼陀羅（呪文）的泰語「曼」結合而成的混合語，指的是經過守護咒（庇立得）之誦唱的聖水。由比丘所誦過的聖水，具有靈效，無論是飲用它或以它來沐浴，都能免除災厄。

「聖絲圍繞」是以聖木棉絲繩環繞著新建的房子，比丘一邊以手接觸聖絲繩，一邊唱誦守護咒，俾爲該處所驅除災厄。

泰國佛教徒也常在身上佩戴一種作爲護身符的小佛像，叫做「普拉克爾安克」。這種小佛像一般是用黏土裝塑的，但也有用金屬造成。掛在脖子上，當作裝飾品的小佛像，通常是裝在小型的金屬盒子中。由具有超能力的僧侶施行過開光儀式之後的小佛像，據說帶在身上能得不死之身。因此很受民間重視。

上面所說的呪術、呪物，每一種都具有僧伽的聖性；在成爲其效驗性的根源上，它們與其他呪術（與佛教毫無關係）是有所區別的。

泰國的佛教，內含互補性質的複雜宗教體系，是混合式的宗教。由規範式的教理所產生的出家人與僧團，在民衆階層的實踐宗教中，其作用已完全不同。不過，既然由於這種改變才使泰國佛教維持至今；則正確地把握其改變的意義，才能夠眞正瞭解泰國佛教的關鍵。

◉附二：高觀如〈中外佛教關係史略〉〈中泰佛教關係〉

中國和泰國的佛教關係，始於西元五世紀。當時泰國境內各土著民族，如吉蔑、蒙、羅斛族都已信奉佛教和婆羅門教。

其中吉蔑族居住在東南部蒙河、湄公河流域。五世紀以來，其地僧人迭來中國講經弘法，中國僧人和佛教使節也前往該地進行友好訪問。

西部的蒙族、羅斛族，在今泰屬馬來半島和湄南河下游等處建立了一些國家，中國史書上稱之爲盤盤國、赤土國、狼牙修國、墮和羅國。其中盤盤國，在今泰南萬侖、斜仔附近，據《舊唐書》卷一九七說：「北與林邑隔小海，（中略）與狼牙修國爲鄰，人皆學婆羅門書，甚敬佛法。」其國於西元五世紀間，遣使來我國饋贈通好（見《梁書》卷五十四）。梁．中大通元年（529）、四年（532），其王又迭次遣使送來畫塔並沉檀香等禮品。六年（534），又遣使送來菩提國舍利及畫塔圖並菩提樹葉、旃檀等香（見《南史》卷七十八）。赤土國在今泰南佛頭廊、宋卡一帶，據《隋書》卷八十二說：「其王姓瞿曇氏，名利富多塞，其父釋王位出家爲道，（中略）門畫飛天仙人菩薩之像，（中略）其俗敬佛，尤重婆羅門。」隋．大業三年（607），煬帝遣常駿等攜帶許多禮品乘舶往赤土國，其王遣婆羅門鳩摩羅率衆吹蠡擊鼓、奏天竺樂，禮待甚厚；並遣王子那邪迦等來隋贈送金芙蓉冠、龍腦香、鑄金多羅葉表等。狼牙修國在今泰南北大年、吉打等地區，據《梁書》卷五十四說：天監十四年（515），狼牙修國遣使阿撒多攜帶國書來梁通好，書中有「離淫怒癡，哀愍衆生，（中略）慈心深廣，律儀清淨，正法化治，供養三寶」等語，足見該地受佛教文化薰陶甚深。嗣至七世紀間，中國西行求法的僧人，如益州成都義朗等，曾「越舸扶南，綴纜郎迦戍（即狼牙修），蒙郎迦戍國王待以上賓之禮」。另外還有洛陽義輝，荊州江陵道琳，都曾在往印度行程中，經行這條路線，到過郎迦戍國。義輝即在郎迦戍國嬰疾而卒（見《大唐西域求法高僧傳》）。墮和羅國在今泰國古都阿瑜陀耶一帶。據《舊唐書》卷一九七說：其國「南與盤盤、北與迦羅舍佛、東與眞臘接，西鄰大海。」貞觀十二年（638），其王遣使來送方物。二十三年（649），又遣使贈來象牙、大珠，而中國以良馬回贈。因而唐使往來其國。據《

大唐西域求法高僧傳》卷上說：唐僧大乘燈禪師幼隨父母泛舶往杜和羅鉢底（即墮和羅）國方始出家，並在該國相隨唐使郯緒回到長安，在玄奘三藏處進受具戒並修學。以上郎牙修國與墮和羅國佛教弘盛，在印度、南海均甚有名，如玄奘《大唐西域記》卷十敘述印度以東六個佛教國家，其中所謂迦摩浪迦（即郎牙修）國和墮羅鉢底（即墮和羅）國，即此二國。又義淨《南海寄歸內法傳》卷一也說：「次此南畔，逼近海涯，（中略）次東南有郎迦戍國，次東有杜和〔羅〕鉢底國，（中略）悉極遵三寶，並有持戒之人，乞食杜多，是其國法。」可見古來泰國各地和中國佛教關係是相當密切的。

中國史書上說：其國「崇信佛教，男女多爲僧尼，亦居庵寺，持齋受戒，衣服頗類中國」（見《明史》卷三二四）。其後中泰兩國人民交通往來甚爲密切，我國元明清三代與泰國速古台、阿瑜陀耶、却克里各王朝始終和平友好，相互餽贈，往來不絕。其中龍涎香、沉香、降香、檀香等也不斷由泰國輸入，清高宗乾隆元年（1736）並曾贈銅與該國，作爲造寺之用。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》；《東南亞佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》㊸）；石井米雄《上座部佛教の政治社會學》；管沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開〉；自由佛教懇話會編《世界の佛教》；佐佐木教悟《上座部佛教》（《インド・東南アジア佛教研究》②）；本多弘、島津法樹著《南傳佛教の遺跡と美術》；《The Wheel of the Law》；《Thai Buddhism，its Rites and Activities》。

洛叉（梵lakṣa，巴lakkha，藏ḥbum）

又作絡叉、落叉、羅叉、洛沙、攞乞叉、攞乞史。爲印度的數量名稱。一洛叉相當於十萬，如《大毗婆沙論》卷一七七云（大正27・891a）：「十千爲鉢羅薛陀，十鉢羅薛陀爲洛叉。」舊譯《華嚴經》卷四十八云（大正9・704c）：「百千爲一羅叉。」或謂一洛叉爲一億，如《俱舍論》卷十二、《梵語千字文》、《梵語雜名》等所稱。又，《大日經疏》卷十七云（大正39・753a）：「落叉者，若淺略說是十萬遍。今此不爾。落叉是見也。若見實之時，此眞言行即得終竟，不然無有中息之義。（中略）亦是成就義也。行者心住三昧得見本尊，寂止正定，假使妙高山王崩壞震動，尙不能間動其心。（中略）又落叉是垜義。如射中齊也，如首楞嚴文殊經習射義，若住諦理任運相應，是落叉義也。」此說當係以梵語lakṣa，是由具有「受」（或「見」）之義的語根laks所演變而來。

〔參考資料〕 《方廣大莊嚴經》卷四；《華嚴經疏》卷四十七；《翻譯名義集》卷三；《如意輪陀羅尼經》；《玄應音義》卷二十三。

洛陽伽藍記

五卷。後魏撫軍司馬楊衒之撰。收在《大正藏》第五十一冊。作者之姓名，劉知幾《史通》、晁公武《郡齋讀書志》皆作「羊衒之」。《廣弘明集》卷六〈辨惑篇〉作「陽衒之」。近人余嘉錫之《四庫提要辨證》斷「楊」字爲確。楊衒之生平及作書原意，載在《廣弘明集》卷六。其文云（大正52・128b）：「楊衒之，北平人。元魏末爲祕書監。見寺宇壯麗，損費金碧。王公相競，侵漁百姓。乃撰洛陽伽藍記。言不恤衆庶也。後上書述釋教虛誕，（中略）請沙門等同孔老拜俗，（中略）行多浮險者，乞立嚴勅。知其眞僞，然後佛法可遵，師徒無濫。則逃兵之徒，還歸本役。國富兵多，天下幸甚。」可見《洛陽伽藍記》之撰，非爲護教弘法。其本意實在針砭當時佛教之冒濫。

楊氏先後曾任祕書監、撫軍司馬、期城太守諸職。據《景德傳燈錄》卷三〈菩提達摩傳〉載，楊氏早慕佛乘，歸心三寶，故曾與達摩對語而自稱弟子。《景德錄》此等記載，顯與前引《廣弘明集》所載者不合。故余嘉錫以之爲「僧徒造作誣詞」不足採信（《四庫提要辨

證》卷八）。

本書所載，爲北魏時洛陽城內外四十餘所伽藍（saṅgharama一語音譯之節略，指寺院）之有關掌故。包含建築緣起、寺院地勢、風景、建築規模，以及佛教或政治、社會掌故等。故此書，不惟可作瞭解北魏洛陽佛教史及政治社會史之輔助資料，且可作研究當時洛陽城之建制，及佛寺建築之重要參考。由於所記多爲作者所親自聞見，因此其史料價值甚高，頗可補正史之不足，歷代治史者所以重視此書，此亦一因。至於文章之美，亦此書爲人所樂道之一優點。《四庫提要》卷七十〈史部地理類三〉洛陽伽藍記條云：「（此書）其文艷麗秀逸，煩而不厭，可與酈道元水經注肩隨。」

本書內容之具史料價值及可讀性，可由下列諸例，以見一斑。卷一永寧寺條云：「時有西域沙門菩提達磨者，波斯國胡人也。（中略）自云年一百五十歲，歷涉諸國，口唱南無，合掌連日。」此達磨，有以爲係禪宗初祖之達磨。此論果確，則此文在禪宗史研究上之重要性可知。即使不能確定，然其所載之必有補於考史，亦可想見。蓋此條所記，多出於作者親自聞見，故可作爲撲朔迷離之達磨傳記之一參考資料。日人孤峯智璨撰《中印禪宗史》〈第五章〉引用此文以說明達磨生平。然誤以爲此文出自唐代智昇之《開元釋教錄》。此蓋不知《開元錄》係採自《洛陽伽藍記》之故。

卷一景樂寺條云：「至於大齋，常設女樂，歌聲繞梁，舞袖徐轉。絲管寥亮，諧妙入神。以是尼寺，丈夫不得入，得往觀者，以爲至天堂。（中略）後汝南王悅復修之。悅是文獻之弟。召諸音樂，逞伎寺內。奇禽怪獸，舞抃殿庭。飛空幻惑，世所未睹。異端奇術，總萃其中。」尼寺之中而有女樂，且有幻術，此眞係曠世奇觀。

此外，卷五凝圓寺條，記僧惠生與燉煌人宋雲於孝明帝神龜元年（518）赴西域取經，計得一七〇部。此處敍述其經過甚詳。此事爲北魏佛教大事，而諸書所記皆略，故本書頗可爲研究此一問題者提供較詳細之內容。法國漢學家沙畹撰《宋雲行記箋註》（《西域南海史地考證譯叢》戊集一至六十八頁，馮承鈞譯，商務人人文庫本）即甚重視本書。

本書自古以來，即有甚多不同版本。明清兩代之刻本即有七種之多。其中以如隱堂刻本及吳琯所刻之古今逸史本爲較古。後代所刻，多半依此二種。《四部叢刊》三編之影印本，即爲如隱堂本。《大正藏》本亦據如隱堂本排印，而參校諸本，列其同異於每頁下欄（按：此亦爲全部《大正藏》之特色），故頗可爲欲校勘此書者參考。

本書內容文字有一大問題，此即爲正文與子註之連寫成文，混合難分。故初讀其書者，常覺其書文辭固美，然每讀數行，即遇似不成文之滯礙難通處。此係後世刊本誤將正文與子註混淆所致，楊氏原書並非如此。此據劉知幾《史通》〈補註篇〉內所言者可知。陳寅恪先生謂《伽藍記》之體裁，實即「摹擬魏晉南北朝僧徒合本子注之體。」（〈讀洛陽伽藍記書後〉），誠爲確論。後代學者之立意將該書復原者（即重新分別正文、子註），頗不乏人。清代校讎學者顧廣圻始發其意而未成書。其後，吳若準爲《伽藍記集證》，即本顧氏之說而撰。然所定正文太簡略，而註文太繁瑣。後又有唐晏之《洛陽伽藍記鉤沉》，復重新分別文註。其書雖較吳本爲稍佳，然仍不能盡滿人意。故中外人士如張宗祥等人起而改作仍大有其人。徐高阮氏，即嘗撰《重刊洛陽伽藍記》，爲該書重別文註，並加校勘。然近人諸作中，能後來居上者，當推周祖謨之《洛陽伽藍記校釋》。其書除判別文、註之外，並雜採衆書以加註釋校勘。故對初學者及專門研究者，皆甚有參考價值。此外，范祥雍之《校注》亦頗爲學界所用。

◉附：周祖謨《洛陽伽藍記校釋》〈敍例〉

(一)《洛陽伽藍記》之刻本至多，有明刻本及清刻本。明刻本主要有三種：(1)如隱堂本，

(2)吳琯所刻古今逸史本，(3)毛氏汲古閣所刻津逮祕書本。如隱本不知何人所雕，板刻似出於嘉靖間。（趙萬里先生謂：「此書蓋爲長洲人陸采所刻。范氏天一閣藏書中有采所著天池山人小藁，內有如隱草堂之名，此伽藍記之板刻字樣正類蘇州刻本，故疑爲陸采所雕。」案如隱草堂四字見小藁壬辰藁卷末。采爲嘉靖進士陸粲之弟，從都穆學古文詞，於文喜六代，爲諸生累試不第。詳馮桂芬《蘇州府志》卷八十六）；逸史本則爲萬曆間所刻也。二者來源不同，文字有異。津逮本刊於崇禎間，據毛斧季言，原從如隱本出，而有改竄。蓋據逸史本校改者。至於清代刻本，則有四種：(1)乾隆間王謨輯校之漢魏叢書本，(2)嘉慶間張海鵬所刊學津討原本，(3)嘉慶吳自忠眞意堂叢書活字本，(4)道光吳若準洛陽伽藍記集證本。考漢魏本乃出自逸史本，學津本即據津逮本翻雕，而小有更易。眞意堂本，則又參取津逮、漢魏兩本以成者。至於吳氏集證本，雖云出自如隱，然亦略有删改。凡別本有異者，均於《集證》中詳之。綜是而言，《伽藍記》之傳本雖多，惟如隱堂本及古今逸史本爲古。後此傳刻《伽藍記》者，皆不出此兩本。故二者殆爲後日一切刻本之祖本也。校《伽藍記》，自當以此二者爲主。如振裘挈領，餘皆怡然理順。苟侈陳衆本，而不得其要，則覽者瞀亂，勞而少功矣。

(二)如隱堂本，今日易見者，爲董康及《四部叢刊》三編影印本。至於原刊本，殊不易覯。北京大學圖書館所藏李木齋書中有之，無淸人藏書印記。余所據者爲董本。昔毛斧季云：「如隱堂本內多缺字。第二卷中脫三紙，好事者傳寫補入，人各不同。」案董本卷二闕四、九、十八三板，與毛氏所言一致。董云：「從吳氏眞意堂本補此三葉。」案眞意堂本，第九葉「受業沙門亦有千數」下，有「趙逸云暉文里是晉馬道里」十一字，董本此語乃在前「高門洞開」下，津逮本同，由是可知董本所補者，亦非盡據眞意堂本也。而《四部叢刊》及李氏舊藏之原刻本亦闕此三葉，其所鈔補，又均與董本無異，如出一轍，殊不可解。

(三)明《永樂大典》中有引及《伽藍記》者，見於卷七三二八陽韻郎字下者一條，卷一三八二二至一三八二四寘韻寺字下者三十三條，合之約當楊書五分之三。可謂富矣！案《大典》雖爲明人所修，而所取之書，殆皆宋元相傳之舊本。然則其中所引，不啻爲明以前之一古本也。又繆荃孫所刻之《元・河南志》，其卷三所記後魏城闕市里之文，一望而知出於《伽藍記》。繆謂原書蓋襲宋敏求之舊志（宋敏求書見《宋史》〈藝文志〉，凡二十卷）。果爾，則所錄者又爲北宋本矣。此二者前人均未道及，故特表而出之，使覽者知校勘《伽藍記》，除採取諸刻本外，尚有此重要之資據在焉。觀其內容，《河南志》之文最古，《大典》所引多與逸史本相同。由是益可知逸史本與如隱本不同，自有其來源。

(四)《伽藍記》之有校本，自吳氏《集證》始。然簡略且有譌謬，未爲精善。近乃有二校本：一爲《大正藏》卷五十一所收之校本，原書據如隱本排印，而參校衆本，列其異同於下。惟不及古今逸史本及眞意堂本。一爲張宗祥先生之合校本。此書不以一本爲主，但合校各本，擇其長者而取之。凡有異同，皆備記其下，而不加斷語，足以見其審愼。然撮錄之時頗有譌奪（如卷一胡統寺條脫「其資養緇流從無比也」九字）。今之校本，以如隱堂本爲主，而參用古今逸史本，校其同異，定其是非。凡義可兩通者，註曰「逸史本作某」。逸史本誤，概從如隱本。如隱本誤字較多，皆取逸史本校正。原書俱在，可覆案也。至於津逮、漢魏以下各本，亦均在校讎之列。如有可採，必擇善而從。若津逮同於如隱本，漢魏同於逸史本，正其淵源所自，不復言之，以免殽亂。斯所謂振裘挈領也。若津逮不同於如隱，學津又不同於津逮，蓋據逸史本或漢魏本而改，故亦不備擧。或出一二，以見其源流而已。夫校書之事，最忌臆斷；苟有眞知灼見，又不可全無是非。今所校改，皆擧其證。間有依文例或上

下文意而確知有脫誤者，則以意訂正，並陳明其故，惟學者斟酌之。凡依文例增加之字，字外均以〔 〕爲識。

(五)唐・劉知幾《史通》〈補註篇〉云：「亦有躬爲史臣，手自刊補，雖志存賅博，而才闕倫敘，除煩則意有所恡，畢載則言有所妨，遂乃定彼榛楛，列爲子注。若蕭大圜淮海亂離志，羊衒之洛陽伽藍記、宋孝王關東風俗傳、王邵齊志之類是也。」由是可知衒之原書本有正文子註之分，今本一概連寫，是混註文入於正文，與原書體制不合。此意自顧千里發之（見《思適齋集》卷十四〈洛陽伽藍記跋〉）。爾後吳若準爲《集證》，乃本顧氏之說，畫分段落，子註皆分行書之。然所定正文太簡，註文過繁，恐非楊書之舊。吳氏之後，唐晏爲《洛陽伽藍記鉤沉》，復重爲分畫。以視吳本，眉目稍清；然猶有界域不明者。以予考之，此書凡記伽藍者爲正文，涉及官署者爲註文。其所載時人之事蹟與民間故事，及有衒之案語者，亦爲註文（唐晏《鉤沉》以有衒之案語者爲註中之註，古本不可得見，今皆列爲子註，不復分別）。如卷一永寧寺條，《開元釋教錄》引之，而不錄常景之傳記及「衒之嘗與河南尹胡孝世」云云數語，是其明證。循此以求，條理不紊。其卷五記宋雲西行求法一節所載道榮傳云云，亦均爲子註。考《法苑珠林》卷三十八引雀離浮圖一節，全不引道榮傳語，即其證也。陳寅恪先生謂此即本於魏晉南北朝僧徒合本子註之例，誠不可易（見〈讀洛陽伽藍記書後〉）。今就以上所舉例證，重爲畫分，雖未必能還楊書之舊觀，但藉此以明楊書之體例，並使上下文句條貫統序，亦未始無用也。今書中子註皆分行低格書寫，校註則作小字。原書一條之內，所記非一事者，則又爲之畫分段落，以便觀覽。

(六)《伽藍記》一書內容包括至廣，唐晏《鉤沉》雖有註釋，但僅援據《魏書》〈北史略記〉書中人物之大概，其他則不復措意。今之所註，牽涉較廣。關於歷史事實及人物事蹟，則取證史書，陳其同異。史傳所不詳，則參照碑誌，發其幽隱。關於地理，則參校《水經注》及前代地理載記，凡能與本書相發者，悉載於篇，以資參證。宋雲西行所經之處，則據正史之《西域傳》及《法顯行傳》、玄奘《西域記》等書說明古代中亞各國之地理山川、物產風習。關於佛書故事，則採諸經論，述其原委。至於翻譯之名稱，則兼註梵音，陳其義訓。其他若文藻典故、名物制度之類，亦隨文釋之，不以其瑣屑而失之也。

(七)北魏之建都洛陽，即因漢魏洛陽故城之舊而興建，宮闕坊里或有改變，而城之大小仍舊。據晉人書籍所稱，南北長約九里，東西長約六里。吳若準《集證》所附洛陽圖，南北窄而東西長，與載記及舊城基址不合。今據閻文儒先生實測故城城基之大小比例重繪一圖，其城闕、宮殿、坊里、溝渠、橋樑以及伽藍之所在，則以本書所述及《水經注》、《魏書》所載爲依據，並參照《元・河南志》之漢魏晉洛陽城圖、汪士鐸《水經注圖》之洛陽城圖定其方位，惟覽者詳其闕焉。

〔參考資料〕 劉汝霖《洛陽伽藍記敘目》；神田喜一郎《洛陽伽藍記序箚記》；畑中淨圓《洛陽伽藍記の諸板本とその系統》。

洞山五位

曹洞宗開祖洞山良价用以接引學人的手段。有兩種，一是偏正五位，一是功勳五位。所謂「偏正五位」是指正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到。《曹山元證禪師語錄》所收洞山良价的逐位頌云（大正47・532c）：

(1)正中偏

三更初夜月明前
莫怪相逢不相識
隱隱猶懷舊日妍

(2)偏中正

失曉老婆逢古鏡
分明覿面別無眞
休更迷頭還認影

⑶**正中來**

無中有路隔塵埃
但能不觸當今諱
也勝前朝斷舌才

⑷**偏中至**

兩刃交鋒不須避
好手猶如火裡蓮
宛然自有衝天氣

⑸**兼中到**

不落有無誰敢和
人人盡欲出常流
折合還歸炭裡坐

此中，所謂「正」，是指陰陽二儀中的陰。有靜、體、空、理、平等、絕對、本覺、眞如諸義；所謂「偏」，是二儀中的陽。有動、用、色、事、差別、相對、不覺、生滅諸義。也就是依「偏正回互」而生「正中偏」等差別，藉此以闡明法性之自在無礙。

所謂「功勳五位」，是指向、奉、功、共功、功功等五者。《洞山良价禪師語錄》云（大正47・525c）：「師上堂云：向時作麼生，奉時作麼生，功時作麼生，共功時作麼生，功功時作麼生。僧問：如何是向？師云：喫飯時作麼生。云：如何是奉？師云：背時作麼生。云：如何是功？師云：放下钁頭時作麼生。云：如何是共功？師云：不得色。云：如何是功功？師云：不共。」

關於「偏正五位」與「功勳五位」，古來皆云兩者之旨有別。「偏正」所明，爲法之德用自在；「功勳」所明，爲功之初後，修之生熟。

◉附一：《洞山五位顯訣》

正位却偏，就偏辨得，是圓兩意。偏位雖偏，亦圓兩意。緣中辨得，是有語中無語。或有正位中來者，是無語中有語。或有偏位中來者，是有語中無語。或有相兼帶來者，這裡不說有語無語，這裡直須正面而去，這裡不得不圓轉。事須圓轉，然在途之語總是病。夫當人先須辨得語句，正面而去，有語是恁麼來，無語是恁麼去。作家中不無言語，不涉有語無語，這個喚作兼帶語。兼帶語全無的的也。他智上座臨遷化時，向人道：雲巖不知有，我悔當時不向伊說。雖然如此，且不違於藥山蔡子。看他智上座，合作麼生老婆也！南泉曰：異類中行，且密闍黎不知有。

◉附二：關田一喜著・曾桂美譯《坐禪的理論與實踐》第十章

洞山和尚的五位頌，自白隱以來，也得到臨濟宗極高的評價。在心境上（不僅是單純的理解），達到此頌所指示的方向，被認爲是修行者最高的境界。其要旨爲：達到見性、意識脫落後，會出現大圓鏡智。大圓鏡智是人人與生俱備的根本智，由於長期受到顛倒妄想的薰習而被蔽蓋，待達最高的三昧境界時，如同太陽破雲而出，它便以原來的姿態出現。

對於達到修行最高境界者而言，大圓鏡智是以輝耀的姿態出現於動中三昧。因爲五位中的第一位是靜中三昧，因此它都處於漆黑狀況中。身心脫落是指對白晝或夜晚，主觀或客觀不起分別。禪將此靜中三昧的大圓鏡智立爲本分。所謂的本分是指眞、暗、空、無想。

坐在本分——黑暗的無想之中無法動彈，故必須再次出到意識的世界。而一旦出到意識世界，由於人類所擁有的肉體上的限制、心理上的條件，一切因而成爲對立差別的世界，只能在時間、空間、因果的範圍內活動。但是一旦見到大圓鏡智的絕對平等之後，雖然依舊處於對立差別的世界，也會產生判斷對立差別世界之心。這是了解和不了解所帶來的差異。位於該差別對立之中，往差別對立而行的心稱爲平等性智。

剛開始修行時，由於不能圓滑判斷此平等和差別，故會產生矛盾，心靈會受到騷擾。但是一旦進行悟後修行，心情上逐漸不會有自他的區分。差別本身即成爲平等。這是五位的第二位。第一位的絕對平等被稱爲本分、正位，

此差別界被稱爲偏位。以現代用語而言，第一位被視爲實在的世界，第二位則爲現象界。

針對正與偏可賦予下列對照：

正——眞、黑、暗、理、空、陰、向去。

偏——俗、白、明、事、色、陽、却來。

「向去」表示離開意識界，「却來」表示回歸意識界。前者是靜中三昧，後者爲動中三昧。但是在實際的三昧體驗上，無法感覺到是正或偏。靜中三昧時是靜中三昧，動中三昧時是動中三昧，只是一個流動。僅有「今」的存在。

回顧現今的「我」並做哲學性思考，會出現實在、現象、正、偏等看法。禪者在禪體驗上都不會碰到這些，只有「實在」而已。雖然分爲正、偏，實際上是一個東西，因此它們是互相交錯的。

遠離交參，則是正或偏的對立性思考，將它當作圓收，爲一絕對性、絕對的正來看時，禪經常由此絕對的正之中產生。在靜中三昧時是眞正的靜中三昧，在動中三昧時是眞正的動中三昧。從實存的唯一的「正」中活動來看，有「正中來」這第三位的存在。

「正中來」以下不互相交參，遠離正偏的對立，回歸於單一的「正」。臨濟宗把此互相交錯之後的第三位視爲禪者的處身之道。

第四位的「偏中至」是研磨意識作用的境界。「至」爲到之意。如同完成美麗的繪畫、雕刻、陶藝品般的，完成藝術性的意識活動。在「正中來」的境界，由於已達到人類應有的姿態，然後到實際的世界去，所以禪師做宗通說通，以活潑的教化方式接引學人，在書畫、庭園設計、雕刻……各方面都有藝術精品傳世，甚至一舉一動也都留下佳話。因它是動中三昧故爲偏位。只有第一位的「正中偏」是靜中三昧，以此定下基礎，其後的第二位、第三位、第四位都是動中三昧。

第五位的「兼中到」是圓收一切的位。雖然於平常是置身於動中三昧，意到的話也可於瞬間達到靜中。故稱之爲「兼」。

以下是針對洞山的頌，對五位一一詳加分析解說。

正中偏

正中偏的第一句「三更、初夜、月明前」中的三更、初夜都是指漆黑的夜晚。將月明前解爲月亮出來之前的話，也是指暗夜而言（關於「月明前」另有不同的解釋，謹容後述）。如此一來，第一句全體可用「暗夜」替換。

第二句的「莫怪相逢不相識」，是指在禪定中不知禪定，住於正念卻渾然不覺。

組合上二句則爲：一片漆黑，渾然不覺，完全回復平等一味。回歸正位，回復嬰兒時期。

第三句的「隱隱猶懷舊日姸」表示偏位。「姸」字被註釋爲美、技。美是直觀，技是活動。這裏意指純粹意識，或在此之前的識活動。「舊日」指以往、昔日。

句子整體是「隱隱（不知不覺的）猶懷（心靈某處存在著）舊日姸（以前的識活動）」。（中略）

因此，「姸」以偏表示，配合前二句，成爲正中偏。

將第一句的「月明前」，改解爲月亮破雲而出光芒四射的話，這時「月明前」是偏位，月明前一片黑暗，「三更初夜」爲正位。因此單是第一句即表示正中有偏。無論採用那個說明，結果都是相同的。

偏中正

承認他人（事），在自他的區別之中以平等視之，這就是偏中正。正中偏是位於正，於其中眺望偏；偏中正是位於偏，依此望正。

頌的第一句「失曉老婆逢古鏡」是指，早晨起床——即由漆黑的「正」往明亮的「偏」——的老婆婆，偶然的在這天拿起以往經常映照自己容貌的鏡子（古鏡——大圓鏡智——嬰兒時期即有的鏡子，在嬰兒時期此鏡與自己是一體的。隨著意識習性的覆蔽，此鏡逐漸遠離自己），對著自己映照，因而再次發現自我

本身。

照鏡時發現我就在這裏，不在別處。這個自己只是作爲一個個體與他人出現於世間。除了此刻出現的我之外，並無別的自己。以實存性而言，除了目前存在，這個事實之外，我也無法成爲他人。在此之前，我一直在追求眞理，我深信，世間除了有情衆生與其他事物之外，必然還有一眞實東西，也就是被稱爲正、實在，或佛的根本眞理可得。實際而言，這個世界以及其中衆生，正是我所追尋的實體。

見性之曉左右皆佛，諸佛都十分歡愉，發出難以形容的光輝，自己正處於諸佛聲音、喜悅之中。實際上，鐘樓、屋瓦、庭院中的樹木、石頭、花草等，如同兒童在幼稚園遊樂場嬉耍般的，充滿著喜悅；是兒童畫的世界。保存如此是最好的，除此還求什麼呢？迄今所見的他、境，即是正、眞。不論自己或他人，都位於被高揚的高密度實存之中。

第二句的「分明覿面別無眞」，由字面即可見分明，它即是佛，除此之外沒有尋求眞、正、實在的必要。於現實所見之物，它即是眞，是佛，是實在的。

第三句是「休更迷頭還認影」。這是取自經典的某個比喩。有一天，一位女子攬鏡自照時，鏡面上沒有出現她的面孔，她誤認自己的頭不見了，因而恐慌的手足無措。這是忘了自始即擁有的東西，而錯誤的尋求他物的比喩。總而言之，不需要求成佛，自己本來就是佛，原來的樣子才是眞實的。

不要追尋「影」是指，不要將話語（佛、正、實在）當成眞實的東西，只有自己才是眞實——即捕捉眞實的實際存在。「偏中正」的「中」被解爲原來的樣子，由「偏」即是「正」這點看來即可了解其意。

三昧包括靜中三昧、動中三昧。靜中三昧是指禪定、境於此消失踪影，出現於動中三昧。因而產生正和偏的觀念。五位中唯獨「正中偏」屬於靜中三昧。就禪定而言，靜中三昧是禪的基礎，故必須率先而出。「正中偏」以下的四位完全屬於動中三昧。「偏中正」之內，境的差別界即是佛界，可謂是眞正的動中三昧。第三位至第五位屬於動中三昧的理由，後面會依序討論到，這裡暫且不提。由於自古以來沒有將三昧正確的分爲動中、靜中，所以欲了解五位並不是件易事。禪者入禪定時，是禪定中的實存，出禪定入動中是動中的實存。禪定中的實存被稱爲正位，動中的實存被稱爲偏位，但是兩者皆爲同一的實存。同一的實存依其出現的情況，可視爲正，也可視爲偏，這叫做「回互」。由於每個事物都是被分爲正和偏，因此回歸原來的合一是理所當然的，回歸合一即是「正中來」的正。

正中來

就禪定而言是禪定三昧，就動中而言是動中三昧，是時時刻刻流動的存在。在其中自由的活動，這就是「正中來」。

「正中來」頌的第一句「無中有路隔塵埃」，由禪定中見此句時，是指定中無塵。如果由動中見此句，則是至人的心境。處於難局爲無心，因無心而活動時，能出現自在的活動。這是無中路。第二句的「但能不觸當今諱」，所謂的當今諱是指當今皇上的名字，在昔日的想法中，皇上是神聖、絕對的，說出皇上的名字被認爲是大不敬。因此昔日的人從不觸及皇上的名字。此句被用於禪時，被冠上「絕對的存在」之名，指不要因觀念性而做出排斥。而即使在這之上附加上「佛」或「實在」等名，也不過是如同捕風捉影而已。「絕對」是自我與它合而爲一，方才爲「眞」。

第三句的「也勝前朝斷舌才」是指獨步天下之意。前朝是指唐的前朝——隋。洞山於唐時造此頌。在隋朝有一名爲李知章的秀才，他以其雄辯之才凌駕世人。換言之，他風靡了天下。藉此故事比喩獨步天下。擁有此「正中來」的程度，應可成就爲一個人。而洞山又認爲在這之上，還有「偏中至」和「兼中到」二個程度。其細節如下。

偏中至

在此程度是琢磨意識，培育之，使其放出如寶石般耀眼的光彩——即造就栩栩如生的藝術作品。在美的意識上、宗旨上、說服力上達到圓滿的境域。

「兩刄交鋒不須避」——比喻劍道的名人對名人持刀相交，散發出如火花般的精神狀態。第二句更是讚美道：「好手猶如火裏蓮」。

「火裏蓮」是此頌的重點。這句原是經典中的用語，因經常被使用，於古今皆大放光彩。初聽「火裏蓮」，或許不會令人感覺它的訴求力，熟悉後方覺得它是個佳句。請試著在心中描繪：鑲著鑽石、各種寶石的大蓮華台，在火焰中放出燦爛白光的模樣。

以一個獲得見道的大力量，心境非常澄明的人而言，即使僅是在佛前奉上燈明的動作，或者是在走廊上步行，脚上的一雙白襪如同兩隻小白兔互相追逐，也都展現出一種無可言喻的美感。對於見道的人，優美的動作姿勢，是他們自然而然的表現，不是造作的。他們的意識活動如同火裏的寶石閃閃發光。藝術家創造藝術精品，不斷破壞不滿意作品的那股精神，就是見道的人的日常心。

到此階段，即使被視爲凡人中的凡人，也具備了不可思議的洞察力，並能夠看穿世俗事、人心深處。因爲能成爲對談者的心，與對方一塊思考、共同感受喜悅、悲傷，同情心在心中蠕動，故能理解對方。

當然，達到此位的人，在本分的宗旨上也有宗通、說通。例如對禪則的處理，表現出前人未有的天才式機鋒，也顯示出快刀斬亂麻的銳利；這是宗通。說通是：對修行之道如同觀看空攝地圖般地清楚，他可以明確地指出學者眼前的障礙：山嶺、山谷、河川及隘口，然後給予適切的指導與幫助。他可以展現出圓滿週到的能力。

將此位配以四智（大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智），則以妙觀察智較適合。若就三身（法身、報身、應身）而言，即指應身——因應對方需要，順應到底地接觸對方，是自然親切地接近，而非居高臨下伸手救援而已。

由此看來，此位不但是正偏交參後的絕對性存在，同時也出現絕對偏的看法。當然，在動中三昧，是絕對偏，也是絕對正。

經典中也有如來以肉眼見佛性的說法，當然，見性時任何人都會有這種經驗：日常生活中所見所聞都是佛、菩薩。自然具備藝術家的眼睛、音樂家的耳朵、哲學家的智慧，甚至觀音的千手千眼。這也就是古來偉大的禪師爲什麼會有精妙的墨寶（字畫）、雕刻、庭園設計、詩詞等傳世的緣由。

雖然明顯的分辨自他，却又自他交參。夕陽映照下拖著長影的園中石塊、樹木、桌上的各種器具、坐墊、茶具，還有周遭的每一個人，即使他、它們成爲自己的仇敵，在已經透澈了解人心的現在，不論是怎樣的壞人也不會恨他。身邊的每一個人，每一器物、木石，在自己眼中無一不是佛、菩薩。這就是菩薩願行所云———念頭上開一花，一花現一佛，隨處莊嚴淨土，徹見於如來光明的脚下。一念頭上，是指心中瞬間的活動。佛世界如同彩色電影的畫面映在每一念頭上，每個心靈活動，如同金色佛的面孔般閃閃發亮。

徹知世上一切，看出人心的各種不可避免的惡念以及由心中湧出的善念，徹底分辨自利利他——三昧中的三昧王，就是此不易達成的心的舞台。第三句的「宛然自有衝天氣」是說達此位的人，其志宛如白浪衝天。

此頌被題名爲「偏中至」，也有人認爲應該是「兼中至」；這二者都可成立。以創造意識藝術品的意思而言，應該是「偏中至」，而徹底超越意識性時，則是徹底超越正中。實際上也有被稱爲「兼中至」的充分理由。所以，不需膠著於「兼」或「偏」的爭執。「至」這字在辭典中爲抵達前方之意，爲琢磨、超越意識活動而抵達的狀態。

兼中到

到達第五位的人，正如百川入海不留痕迹地丟開一切，歸趨若愚似魯的渾樸境界。就像十牛圖最後一圖中的布袋和尚，赤足坦胸，忘我的攜帶東西給村人。他手上的竹簍內說不定有酒，有魚還有其他東西。

有一則有名的禪話——德山托鉢——德山搞錯時間，手裏捧著鉢到齋堂，彼時擔當典座（負責全寺伙食）的雪峯諷刺他：「這種時候你來幹什麼？」德山回答：「噢！是這樣的嗎？」低著頭回到隱寮（退休住持的居室）。年輕時候的德山，性情十分峻烈，手裏時常揮動著棒子，連禪機出現時也不例外，所以被稱爲棒子德山。到了現在，他已像大海一般的寧靜、安定了。

看似老邁昏瞶的德山，有時淌著鼻涕悠閒的坐在圍爐旁與客人聊天，有時拉著客人到庭院中鏟雪塡井。當然！那口井永遠也不可能被塡滿，可是他仍孜孜不倦的做。他常常塞錢給一個被所有人唾棄的青年，有人提醒他說：「他是個浪蕩子。他盜用過公款。他父親的錢何止千萬，也都被他花天酒地揮霍盡，終於被他父親逐出家門，送進監牢。住到寺中，也常向人或多或少的借錢，還不起錢再跑到別處避債。甚至連在寺中養病的人的衣物、金錢，他也偷取。資助這種人，還不如把錢丟到井裏。」德山雖然當下點頭稱是，但還是照樣幫助那個年輕人。他說：「他是個好人，有朝一日他一定會變好的。如果我不照顧他，他就永遠沒有回頭的機會了。在老鼠出入的地方置些米飯，被餵飽的老鼠就不會亂咬東西。同樣的道理，我給他錢，他有了錢就不會做壞事。」然後他又說道：「罪福皆空無所住，蛇吞青蛙，青蛙吃蟲，老鷹抓麻雀，野雞啄蛇，猫捉老鼠，大魚吃小魚。破戒的比丘不墮地獄。剛剛那個喝醉酒罵我的人也是好人，雖然他因愛喝酒而遭太太遺棄。」

村裏的年輕人都很喜歡接近他，他們說：「釋迦說：『煩惱即菩提』，說得極好，很合乎現代文學。佛教說一切皆空，所以和尚什麼事都可以做。」他們提出放蕩文學的話題隨便亂講。德山很嚴峻地答覆他們：「不！你們大錯特錯！念念是因，念念有果。起一善念必作善業，起一惡念必作惡業。你的一舉手一投足都在左右你的大圓鏡智。因果律絲毫不爽，它決不容情，你對它必須低頭服從。不要受徒有聲望、機會主義者所騙。」他的語氣雖然溫和，但語意堅定。他看似昏昧，但在該說話時絕不含糊。

頌的第一句是「不落有無誰敢和」，不說善或惡，不偏執於有，也不落於無。雖活在現實的世界中，却沒有片刻忘記「空」的眞諦。

第二句是「人人盡欲出常流」。意指竭盡己力努力修禪，意圖在修行方面超羣出衆。第三句的「折合還歸炭裏坐」，指一切都圓融成熟的境界。昔日的鬥志已經消失，這不是意謂意志已經消失，而是意指不需要。還歸炭裏，如同前述，安靜地回到圍爐邊，淌著鼻涕，返璞歸眞的德山那樣地。「兼中到」在修行上像是人生的歸結點，就四智而言相當於成所作智。雖是無心的動作、言談，却是多麼地圓滿和諧。稍加注意一看，有一股難以形容的風格，很自然的具有由於長時間的修行，以及由經驗而得的深奧知識。

四智的第一爲大圓鏡智。在第一位「正中偏」的禪定深處，去除意識時——換言之，由該處出現見性——大圓鏡智如同暗夜的鏡，到了第四、五位時，大圓鏡出現在意識活動的正中央，開始明亮的照映。到此階段，不論動中或靜中都已合一，即達到被稱爲妙覺的狀態。

進而行持道還——於實踐上是由第五位再次回到第一位、第二位、第三位、第四位。各位經過他位，增加深度，各位又再以圓融。對第三位而言，它經過第四位、第五位，第三位才放光，故修行是由第一的開端（禪定）做無盡的重複。各個位都具備自己的個性獨立獨步。其中只有第一位屬於靜中三昧，其餘都是動中三昧。

兼中到的「到」是指由他方來至此方，或

由此方往他方，是兼備向去、却來的大圓熟境地。

〔參考資料〕 宇井伯壽《禪宗史研究》第三冊。

洞上祖憲錄

十六卷。清・智沄湘翁輯。收在《佛教大藏經》第一一二冊、《禪宗全書》第二十二冊。

本書是我國曹洞宗的傳承史籍。內容收錄歷代曹洞宗諸師之行誼、作略及重要著作。原書作者序云：「去聖未遙，人心易怠。認直截者，失在鹵莽。愛圓轉者，陷在聯織。甚至不重操履，祇炫眼明。（中略）余領衆之暇，杞憂痛疾。因取先洞山，以迄壽昌、顯聖二派下知識，所有生平提訓，極簡易能發人徹證者，輯成十二卷，勒名祖憲。」

依此段文字，可以窺見作者之著作動機及內容大略。本書原僅十二卷。於康熙二十一年（1682）付梓。但是到次年又有增訂。原書目錄之末有作者夾註云：「前十二卷，在辛酉壬戌年刻行。癸亥，復命璲知藏走江浙，續收吾宗五十三知識法語。甲子，因考正洞上世次，冠於洞憲之元。遂蒐集諸錄，得書二百九十章，分作四卷。合前刻共成十六卷。」這就是原序僅云「十二卷」，但是全書却有十六卷的原因。

本書雖然只是曹洞宗的史籍，但是由於作者輯錄之內容至清初爲止，因此，研究近世中國佛教史（尤其是禪宗史）者，於此亦頗可取資。

作者智沄湘翁，爲曹洞宗第三十世之禪師，曾任蘄水泰春山古三祖天然寺住持。

洞山悟本大師語錄

一卷。唐・洞山良价撰。又名《洞山良价禪師語錄》，收在《大正藏》第四十七冊、《卍續藏》第一一九冊。爲曹洞宗開祖洞山良价的語錄。

內容包含上堂、示衆、擧古、問答等一二〇則，及〈寶鏡三昧歌〉、〈玄中銘〉、〈新豐吟〉、〈綱要頌〉、〈功勳五位頌〉等十一種歌頌。註釋本則有斧山玄鈯的《聞解》、廓堂祖宗的《蒙解》、全苗月湛的《辯誤》等。

〔參考資料〕 宇井伯壽《禪宗史研究》第三冊。

洪如（1592～1664）

清初禪僧。俗姓鄧。字無住。生於定遠（雲南省牟定縣）。早年窮研《金剛經》，隨海量大千出家，參徹庸周理。住定遠福成寺時，一夕，聞鐘聲而開悟。後侍周理至金陵請大藏經，歷叩諸方，閱天童、六雪諸長老。歸鄉後，於水目山創建寶華寺，弘開律學，宗風凜然，道價之盛冠絕一時。後付法予非相普行，於康熙三年示寂，年七十三。全身塔於水目山。遺稿有《蒼山集》、《空明集》、《苦海慈航集》、《宗門語錄》、《南燈續燄》等。

〔參考資料〕 《滇釋紀》卷二；《新續高僧傳》卷二十一。

洪遵（530～608）

隋代律學僧。相州（河南彰德府安陽縣治）人。俗姓時。八歲出家，受具足戒後，自謂出家之基址，唯在戒律，乃遊各地。嘗在少林寺雲公門下專學律部，傍探華嚴、大論。當時鄴下的道暉盛弘《四分律》，但門庭嚴峻，叩擊不易，而洪遵獨能入室，臻其堂奧。暉愛其才識過人，乃命其覆講。洪遵神辯洪亮，衆皆欽仰。其後修習大論、毗曇與禪林之調順法，達十年之久，後又再習律業，從學者不下千人。曾平息青齊二州諸衆的論諍，時稱「斷事沙門」。

承光元年（577），北周滅北齊。師隱於白鹿巖。隋・開皇七年（587）奉敕住大興善寺。十一年，爲十大德沙門之一，並參與梵僧闍那崛多的譯場。十六年，受「講律衆主」之封號，在崇敬寺講《四分律》，令從來僅重視《僧祇律》的關內律學爲之一變。此外，又宣講《法華經》。仁壽二年（602）奉文帝之命

護送佛舍利至衞州福聚寺及博州，並在該處建塔。大業四年於大興善寺示寂，世壽七十九。著有《四分律大純鈔》五卷。門下有洪淵，法孫有相部宗祖法礪。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十一；《歷代三寶紀》卷十二；《開元釋教錄》卷七；《義楚六帖》卷十二。

洪鏡（1229～1301）

元初學僧。俗姓李。善闡城（雲南省昆明市）人。弱冠出家，爲大理國師子雲之弟子。南宋寶祐元年（1253），蒙古忽必烈滅大理之段氏，段氏一族及僧侶多歸蒙古。師於寶佑二年至元京，居二十五年，師事當世之大德四師，後嗣壇主之法。學成後，透過壇主告帝南歸之意，帝賜名爲「洪鏡」。歸里之後，入大理城東之玉案山寺，翻譯《圓覺》等諸經及《摩訶衍四絕論》爲白族語。此爲玄風普及於當地子民之發端。

師辯才無礙，時人稱爲「雄辯法師」。元・至元二十七年（1290），世祖之皇孫甘剌麻，受封爲梁王，鎮守雲南。師頗受其敬重，故聲望日高，歸依之四衆弟子多達數萬。大德五年十一月示寂，壽七十三。荼毗時，獲五色舍利。弟子玄堅爲其造塔於玉案山之陽。至大三年（1310）楊載爲其撰〈雄辯法師塔銘〉。

〔參考資料〕《滇釋紀》卷一；《新續高僧傳》卷二；《明季滇黔佛教考》。

洪州宗

馬祖道一（709～788）的門派。洪州，相當於現今江西修水、錦江流域與南昌、豐城、進賢等地；八世紀中葉，慧能的二傳弟子馬祖道一在該地大揚禪風，故其門派稱爲洪州宗。

洪州宗宗風相對於北宗禪所主張的「日常分別動作皆虛幻」，以及牛頭宗所主張的「一切皆如夢、本來無事」，而主張「一切起心動念、揚眉瞬目等，無一不是佛性的作用。」另外，在教學方式上，洪州宗一再强調「爲病不同，藥亦不同」的原則，故而反對一切繁雜的宗教儀式，採取更爲機動、靈活的手段，如隱語、暗示、象徵，乃至喝、打、踢等。對後世禪宗史的發展，有相當程度的影響。

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

關於洪州禪的特點，宗密有些介紹可以參考。至於他們本宗的說法，則比較零碎，難以看出系統來。宗密說，此禪的特點是「觸類是道」，而在實踐上則爲「任心」。「觸類是道」按宗密的解釋是：修禪的人「起心動念、彈指謦欬，揚眉瞬目，所作所爲皆是佛性全體之用，如麵作多般飲食，一一皆麵：如是全體貪瞋癡等，以至受苦樂等，一一皆性」。明心見性乃是修禪所要達到的目的，但怎樣才能見到佛性呢？從弘忍、神秀以來，都認爲佛性乃是眞心、清淨心，只要得清淨心，了此眞心，就是見性。而洪州則一反其道，主張修禪者應該把人的行爲綜合起來觀察，人的生心起念，一舉一動，都應該看成是佛性的表現。——因爲佛性乃是一個全體，表現各有不同，要見佛性，就要在各種行爲上著眼。所謂善惡苦樂，都是佛性的一種表現，所以叫做「觸類是道」。決不能只把清淨心看成是佛性。這種思想是有其來源的，宗密就指出，這出於《楞伽經》。《楞伽》特別提出如來藏的思想，認爲如來藏即是佛性，也是「生死」、「涅槃」的根源。所以說「如來藏是善不善因」——由於有了如來藏的因才有一切一切，單從如來藏言，則一切平等。善是如來藏的流露，惡也是來自如來藏。

其次，「起心動念」等說也出於《楞伽》。《楞伽》中有一段講到關於佛事（佛之所作）的說法，說在此方是以語言文字來作佛事（即用語言向人說教，當然語言文字要「宗通內證」，不能執死），而他方佛事起心動念，彈指謦欬揚眉瞬目等等，一舉一動都可作佛事。洪州派把這些說法豐富了他們的佛性論，認爲

這些也都是道。因為他們的實踐主張就是「任心」，講究「息業養神」，不要故意去做什麼好事壞事，只要能養神存性，任運自然，就做到家了。這倒好像是一種自然主義了。因此，宗密說他們是隨順自然，一切皆眞，這一評語，可說是抓住了他們的特點了。這一特點貫通於南宗禪的整體中，很難分淸這一思想是《壇經》中原來就有的，還是後來加上去的。不過洪州系對此思想是特別强調的。

◉附二：印順《中國禪宗史》第九章（摘錄）

道一說「平常心是道」，如《傳燈錄》卷二十八說（大正51·440a）：「若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。（中略）只如今行住坐臥，應機接物盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界，若不然者，云何言心地法門？」

道一弟子南泉普願，也為趙州從諗說「平常心是道」（大正51·276c）。南泉弟子長沙招賢，也為人說「平常心是道」：「要眠即眠，要坐即坐」（大正51·275a）。道一弟子慧海也說（大正51·443b）：「心眞者語默總眞，會道者行住坐臥是道。」「平常心是道」，是洪州宗的重要意見。與「即心是佛」一樣，直指當前心本自如如；約心地說，保持了曹溪禪，也可說是佛法的特色。說到「無心」，如神秀說「離念」，神會說「無念」；都有否定的，無心（或心空）的意味，但解說不一致。牛頭以為：道本虛空，一切法是如幻如化，心也如幻如化，本來無一物。道本來這樣，所以用心不合於道，無心可用——忘情，才泯絕無寄而契合於道。洪州宗直指人心，即心即佛，當體現成，所以說「觸類是道而任心」。在理路上，與「無心」說是不同的。「無心合道」的主張「絕觀棄守」，「無修無證」。而《傳燈錄》卷五，傳南嶽懷讓的問答（大正51·240c）：「修證即不無，汙染即不得」，還不必談無修無證。道一還重於「即心即佛」，而到了弟子手中，百丈懷海已承認「絕觀棄守」的〈信心銘〉，傳為僧璨所作了。道一弟子而來自浙江、福建的，對牛頭禪就自然的會給以適當的會通。大珠慧海是建州（今福建建甌縣）人，出家及弘法於越州（今浙江紹興縣）的大雲寺。他極力闡揚「即心是佛」，本著「自家寶藏一切具足，使用自在，不假外求」的見地，而說「老僧無心可用，無道可修」（大正51·445b）。道一的再傳弟子黃檗希運，也是閩人。他從當下即是，不用別求，擬議即乖的意思，而將「即心」與「無心」，更明確的統一起來。如《傳燈錄》卷九說（大正51·271b）：「世人聞道諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證可取，遂將心覓法。不知心即是法，法即是心。不可將心更求於心，歷千萬劫終無得日。不如當下無心，便是本法。」「諸佛菩薩與一切蠢動衆生同大涅槃性。性即是心，心即是佛，佛即是法。一念離眞，皆為妄想。不可以心更求於心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法。故修道人直下無心默契，擬心即差，以心傳心，此為正見。」

洪州宗在「即心是佛」的原則上，會通了「無心」說，沒有失却自家的立場。

〔參考資料〕 《禪門師資承襲圖》；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》。

活佛（藏Hphrul-sku，蒙Hobilgan、Khutukutu）

指藏傳佛教中，依轉世制度而取得合法領袖地位的上層喇嘛。在西藏，活佛往往被認為是佛、菩薩或聖僧的再生者。藏語音譯為「朱古」，意譯為「化身」，俗稱活佛。在蒙古，則稱之為「呼畢勒罕」（Hobilgan），此詞原指轉世活佛而言，而清代之官方文獻則以此詞指稱轉世制度。此外，清代中葉，朝廷對蒙藏地區的某些較重要的活佛，往往授予「呼圖克圖」（Khutukutu，又譯胡圖克圖）的封號，並載入理藩院之册籍之中。由此可知，朱古、呼畢勒罕、呼圖克圖三者之所指，仍略有差別。

相傳大喇嘛的轉生與繼承教權方法的結合及其制度化，係始於西藏的達賴二世根敦嘉措（Dge-ḥdun rgya-mtsho，1475～1542）。但是此種由轉世作爲教權相續的形式，早在十三世紀已有，如噶舉派噶瑪拔希（Karma Pakśi，1204～1283），即被信徒推舉爲都松欽巴的轉世繼承人，成爲活佛而執掌教權。

清朝以後，達賴喇嘛成爲活佛的最高位，至今傳至第十四世。另外，札什倫布寺的班禪喇嘛，係地位僅次於達賴的活佛，今傳至第十代。格魯派（黃教）活佛除上述達賴、班禪二大系統外，另有五類活佛。地位由高至低，依次爲：(一)甲波朱古：此類活佛，在清代皆被册封爲「呼圖克圖」，載入理藩院册籍。(二)朱古朗松：此亦可載入理藩院册籍。(三)錯欽（磋欽）朱古：即大寺院中之一級活佛。(四)札倉朱古：大寺院內之札倉之一級活佛。(五)小活佛。

活佛皆有各自的公館，稱爲「喇讓」（也是管理行政事務的機構）。達賴、班禪的喇讓稱爲「頗章」（藏語，意爲宮殿），如布達拉宮是達賴的「頗章」，德欽頗章爲班禪的「頗章」。「頗章」中主管事務者稱爲「基恰堪布」。其下有索本堪布（管理飲食）、森本堪布（管理起居）、却本堪布（管理法事）等及一些辦事人員。

在活佛思想傳佈藏傳佛教各地之後，各宗派乃陸續出現許多大小活佛，其中，西藏達賴喇嘛、班禪喇嘛，外蒙古哲布尊丹巴呼圖克圖，內蒙古的章嘉爲最著名的活佛。

關於活佛轉世制度的運作流程，大體如下所述：

(1)**尋訪靈童**：在前世活佛去世一年後，由主寺僧官執行。首先用打卦方式或請護法神降神，以確定靈童的出生方向、路程及地方特徵等，而後僧官依此綫索分路尋訪。尋訪的結果，有時只找到一位靈童，有時找到兩位或兩位以上。

(2)**辨認器物**：取出前世活佛生前常用、最喜歡的器物，再混以其他相同形狀和數量的器物，使眞僞相雜，然後讓靈童辨認。如果靈童抓到的都是前世活佛生前用過的器物，就認爲該靈童係前世活佛轉世。

(3)**降神詢問**：由主寺請護法神降神，詢問哪一個靈童是前世活佛轉世，請神降諭。如果護法神答覆的與辨認器物的結果一致，則該靈童成爲候選靈童。

(4)**金瓶掣簽**：辨認和降神的結果由駐藏大臣向清朝皇帝報告，請求批示。如果只有一位候選靈童，則批示免予掣簽。如果有兩位或兩位以上靈童，則批示進行「金瓶掣簽」。金瓶爲乾隆皇帝所賜，瓶心插著五支雕有如意頭的象牙簽，由駐藏大臣監督抽簽。此儀式十分隆重，大臣將靈童姓名、出生年月日，用滿、漢、藏文書寫在牙簽上，抽中者即爲轉世靈童。

(5)**批准繼位**：金瓶掣簽的結果報請皇帝批准，該靈童即可承繼活佛之相應名號。如達賴五世、班禪七世等。

靈童確定後，所舉行的升座儀式，謂之「坐床」。經此儀式之後，靈童始正式成爲活佛。依清代慣例，達賴及班禪的轉世靈童舉行坐床，須由清廷指派大員或駐藏大臣主持儀式。

◉附一：〈磋欽朱古與札倉朱古〉（摘錄自《西藏佛教史略》第九講第二節）

西藏黃教活佛，除達賴、班禪等最大活佛轉世系統外，一般可分爲兩類，即磋欽朱古和札倉朱古。磋欽朱古是包含若干札倉的全寺性的活佛；札倉朱古則爲全寺之中之某一札倉內的活佛。若想當磋欽朱古，必須經過三大寺向噶厦政府（即西藏地區的最高行政機關）提出申請。申請人有新舊二類。新磋欽朱古是申請批准自己的地位，即申請在原有的活佛外，再增加新的活佛；舊磋欽朱古是申請認定自己爲某活佛轉世的地位。

磋欽朱古亦有大小之別，其中最高階層稱爲甲波朱古。具備甲波朱古身分者，在達賴死後或新達賴未滿十八歲以前，具有擔任噶厦政

府攝政的候選資格。

札倉朱古為札倉以內的活佛，其地位低於磋欽朱古，有大、中、小之別。又，其申請過程亦較磋欽朱古簡略。申請人在三大寺內部即可提出申請，不必事先經過噶廈政府批准。然後為本札倉的全部僧眾放一次茶及布施，經過寺院喇吉批准，即可取得札倉朱古的地位。

◉附二：諾布旺丹〈活佛轉世思想考述〉（摘錄自《藏族哲學思想史論集》）

作為權力繼承方式的活佛轉世制度，與歷史上封建世襲制截然不同。它是西藏僧侶集團為了解決自己宗派首領的繼承人和寺院財產的繼承問題，而以法統關係建立起來的一種宗教傳承制度。活佛又往往稱為「喇嘛」。喇嘛意為「上師」。在嚴格意義上講，活佛稱為「喇嘛」是不太確切的。因為喇嘛原是指給自己傳授佛法和知識的恩師。那麼，活佛何以稱為喇嘛呢？這就與喇嘛來源於活佛有關。藏傳佛教認為，一個合格喇嘛應在佛學上有所建樹，一般是精通三藏淨盡前世之習氣，斷除今世之困惑，已達明心見性之大德。因此，在佛學界和民眾中享有很高的威望。它還認為，喇嘛是眾生成佛之依托，沒有喇嘛之引導，就不能證得佛果。有經云：「若無喇嘛，便無覺者。」喇嘛和佛在本質上是一致的，二者自性無別，他的靈魂何去何從可自由選擇。因此，在他臨終時將自己的靈魂投到別的生命體，其靈童便是活佛。活佛，藏語稱「朱古」，意為「化身」，即是「喇嘛或菩薩之變化身」。所謂活佛轉世，即喇嘛的再生或變化身。本質上講，它是延繼前世喇嘛之精神，復接其職位的一種接班模式。

西藏的每座寺院幾乎都是一個轉世活佛的據點。他常常是由於創建這座寺院而開始轉世的。曾經有人說過這樣一句話：在西藏，想做一個善良的公民，只要做一個好佛教徒即可。這是最低的要求，也是最高的要求。在這裏佛法才是生活的唯一希望。對於普通人，一生俯首貼耳，敬仰佛法才是正道。對那些博學多識的喇嘛，其義務便是傳教授法。然而他們都有一個共同的目的，則是讓釋迦精神永存人世。寺院正是為了弘傳佛法的需要而建立的。這是寺院創建的最初目的。自佛教傳入藏區以後，由於對釋教教義的理解之不同，形成了很多不同的教派，隨之出現了藏區學術上的「百花齊放、百家爭鳴」。這些宗派為了使自己的教法橫向傳播，在各地紛紛建寺立宗，廣收門徒。而又為了使之縱向發展，才有了作為寺院最高主宰的轉世活佛。後來隨著寺院財產的積累，經濟利益直接影響了教派的興亡。同時也引起了政治上的矛盾，使活佛轉世日益複雜化。根據經濟勢力的強弱和政治地位的高低，轉世活佛形成了三種不同的等級：最高為達賴、班禪，分別管理前、後藏兩地，並統轄藏蒙地區的宗教事務。其次是有品位的：如青海塔爾寺的阿嘉活佛，青海互助佑寧寺的土觀活佛、甘肅拉卜楞寺的嘉洋活佛，其他還有章嘉、熱振等活佛。他們都是藏區各大寺院的主人。在達賴、班禪年幼時，可出任攝政。然後是無品位的：這類活佛數量可觀，屬於普通活佛。他們都有自己的寺廟和領地，以及一定數量的屬民。由此可以看出，活佛等級形式是藏區封建等級制度的具體表現。

活佛轉世制度肇始於噶舉派的噶瑪支系，盛興於格魯派，後在寧瑪派、苯教等宗派中亦用此規。它的產生使處於開始階段的政教合一制度進一步臻於成熟，且使藏區宗教與世俗，政治與宗派的利益統一了起來。

◉附三：丁漢儒（等）《藏傳佛教源流及其社會影響》第六章（摘錄）

「活佛轉世」制度

「活佛轉世」制度是藏傳佛教的主要特點之一。它是宗教寺廟僧伽集團為解決其宗教首領的繼承問題，以佛教靈魂轉世說和寺廟經濟利益相結合為基礎而建立起來的一種特殊的宗教傳承制度，在「政教合一」制度形成後，正

式確定下來。

所謂活佛轉世，按藏傳佛教說法，是指大喇嘛和活佛（阿拉合）生時修行已達到了斷除妄惑業因，證得菩提心體，生死之間，能不昧本性，不隨業而自在轉生，復接其前生的職位。最初確立可以轉世的活佛，一般都是具有一定威望的高僧大喇嘛，轉生辦法是在大喇嘛死後通過降神、占卜的簽示，尋得和喇嘛圓寂時間相近而生下的靈童，繼其法位。「活佛轉世」創始於噶瑪噶擧派。在活佛轉世創立前，藏傳佛教各派的傳承，有的採取家族世襲，有的師徒衣鉢相傳。如薩迦派是款氏家族創立的教派，其宗教領袖（法王），在該貴族中按世襲制傳承，使宗教和政治、喇嘛和貴族家族的統治利益結合起來，有利於教派之間的競爭，鞏固家族的統治。西元十三世紀中葉，噶擧派為了跟薩迦派進行競爭，維護本派利益，取得政治權力，便創立了活佛轉世。西元1283年（元・至元十九年），噶瑪拔希死後，噶瑪噶擧派承認噶瑪拔希是該派創始人都松欽巴的轉生，於是都松欽巴爲噶瑪巴第一世活佛，噶瑪拔希爲第二世活佛，第三世讓迥多吉便以第二世活佛轉世而繼承，以後即世代轉生。

從此，其它各派相繼仿效，如法炮製。但是，「活佛轉世」形成爲制度，廣泛地在各地寺廟沿襲相承，是在黃教創立之後。

西元十五世紀初，宗喀巴對佛教進行改革，依靠帕竹噶擧政權的支持，創建了黃教。但在發展中，黃教改變了以往各教派只和單一地方封建勢力緊密結合的局限，而廣泛地與各個地方封建勢力建立聯繫，爭取整個農奴主階級對它的支持，所以發展迅速。但它的迅速發展，不能不與各地方封建勢力發生經濟權益方面的矛盾。到西元十六世紀中葉，黃教寺廟的勢力發展到阿里、康、甘、青一帶，經濟實力已經十分强大，形成了一個龐大的寺廟集團。其中勢力最爲雄厚的是拉薩哲蚌寺，掌握著黃教寺廟的實際領導權。宗喀巴改革佛教，不准僧人娶妻生子，採取師徒傳承，以繼法嗣，並沒建立轉世制，直到黃教寺廟經濟膨脹後，才仿照噶瑪噶擧，採取轉世辦法。其時如何保持和繼承黃教寺廟集團既得的經濟利益，與其它宗教封建勢力特別是與噶瑪噶擧派的仁蚌巴、藏巴汗政權抗衡和角逐，是當時迫切需要解決的問題。在此情況下，黃教寺廟集團須要有一個穩定、統一的首領人物來主持解決，當西元1546年（明・嘉靖二十五年）哲蚌寺法台根敦嘉錯死後，上層當權喇嘛從前藏堆龍地方找來了年僅三歲的索南嘉錯（1543～1588），作爲前任法台根敦嘉錯的轉世靈童，作爲黃教寺廟集團的繼承首領。這是黃教採取活佛轉世制度的開始。西元1578年（明・萬曆六年），俺答汗（蒙古土默特部首領，明朝封爲順義王）贈與索南嘉錯以「聖識一切瓦齊爾達喇達賴喇嘛」尊號。以後，黃教寺廟集團便按此稱號追認宗喀巴的弟子根敦主巴爲第一世達賴喇嘛，根敦嘉錯爲第二世達賴喇嘛，索南嘉錯是根敦嘉錯的轉世活佛，爲第三世達賴喇嘛，至今已傳十四世。

西元十七世紀中葉，第五世達賴喇嘛阿旺羅桑嘉錯在固始汗的支持下，使黃教寺廟集團在政治、經濟和宗教上取得優勢地位，於西元1653年（淸・順治十年），淸朝封他爲「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」，於是「達賴喇嘛」這個稱號便正式確定下來，爲擧世所知，以後該轉世活佛一直沿用此稱號至今。這是格魯派的第一大活佛轉世系統。

五世達賴之師羅桑却吉堅贊是日喀則扎什倫布寺的主持人，被人尊稱爲「班禪」（意爲大學者）。因他爲黃教寺廟集團翦除敵方勢力有功，於西元1645年（淸・順治二年），固始汗贈給羅桑却吉堅贊以「班禪博克多」（博克多是蒙古人對智勇兼備人物的尊稱）名號。他死後，五世達賴爲他選定轉世靈童羅桑益希（1663～1737），建立了黃教的另一個轉世系統。羅桑却吉堅贊被稱作第四世班禪，羅桑益希爲羅桑却吉堅贊的轉世，爲第五世班禪，追

認羅桑却吉堅贊以前的歷輩師徒傳承宗喀巴的弟子主結・格雷貝桑（1385～1438）爲第一世班禪，索南喬朗（1439～1504）、羅桑敦珠（1505～1566，又稱完薩巴）爲第二世和第三世班禪，至今已傳十世。

達賴喇嘛和班禪轉世制度都得到清政府的確認，並受封勅。轉世制度的建立，標誌黃教寺廟集團的形成。此後，黃教各主屬寺都效法相習，採用活佛轉世制度。一些並非佛法高深的僧人，爭相擠入僧人貴族的行列，於是各地出現了不同等級的大大小小的活佛。

在第五世達賴時，黃教又建立了另外兩大活佛轉世系統。一是外蒙古的哲布尊丹巴，一是內蒙古的章嘉。這兩個系統均被清朝封賜，分別掌握該兩地區的藏傳佛教事宜。哲布尊丹巴轉生至八世，於1924年逝世。活佛轉世系統遂告終絕。章嘉活佛轉世系統，第一世係青海互助縣紅崖子張家人，名扎巴悅色，其後轉生活佛均稱章嘉（張家），西元1705（清・康熙四十四年），受封爲「灌頂普善廣慈大國師」呼圖克圖，並賜掌管漠南蒙古佛教事務，成爲內蒙古佛教寺院的活佛轉世系統。

佛教的「靈魂不滅」說發展爲活佛轉世制，說明佛教越來越世俗化。事實上，這個制度是寺廟封建制度的組成部分。從達賴、班禪到一般活佛都是農奴主階級的代表，尤其達賴喇嘛是全西藏的政治領袖，是僧俗農奴主階級的總代表，不僅他自己及其家族占有大量生產資料，擁有無限的封建特權，更主要的是他代表著整個農奴主階級的利益。就是一般活佛也都有「拉讓」或「囊欠」，占有巨量財富和奴隸。極爲微妙的是轉世活佛幾乎全部出生在當權的農奴主貴族之家。一家貴族往往連出幾個活佛。如貴族拉魯家出了兩輩的達賴，十四世達賴一家出了四個大活佛，有的活佛甚至被規定要轉世在某一貴族之家。活佛轉世制，既然是爲僧俗統治者的政治、經濟的需要而創設的，也就必然爲他們所操縱，成爲彼此爭奪權勢的工具。這種流弊，在八世達賴時就已很嚴重，一些大活佛的轉世，也「皆以兄弟叔侄姻婭遞相傳襲」，「所生之呼畢勒罕，率出一族，斯則與世襲爵祿何異！」儘管也有轉世於勞動家庭的，然而這只是少數的例外，當他一朝躍登活佛地位之後，也就改變其階級地位，自然成爲封建貴族。在社會上，活佛地位極其尊榮，受到極高的信仰。正因爲如此，世俗農奴主爲了爭奪此一職位，不惜重金捐買格西、堪布，以求轉世，由是，造成活佛轉世的泛濫。轉世制度也就成爲僧俗統治之間爭權奪利，進行權力再分配的一種手段。如西元1705年，拉藏汗爲了鞏固其在西藏的統治，廢掉六世達賴倉央嘉錯，另立意希嘉錯爲六世達賴，以及九世、十世達賴在未親政前就暴亡，和十一世、十二世達賴僅親政一年就暴亡的事實足可說明。

關於「活佛轉世」制度，清乾隆帝就說過：「此亦無可如何中之權巧方便耳」，「蓋佛本無生，豈有轉世？但使今無轉世之呼圖克圖，則數萬番僧無所皈依，不得不如此耳。」「又從前哲布尊丹巴呼圖克圖圓寂後，因圖舍圖汗之福晉有娠，衆即指以爲哲布尊丹巴呼圖克圖之呼畢勒罕，及彌月，竟生一女，更屬可笑，蒙古資爲談柄，以致物議沸騰，不能誠心皈信。」後又有六世班禪的同母異父兄噶瑪紅帽系十世和仲巴呼圖克圖兄弟爲爭奪財產而發生內訌，並引致廓爾喀入侵西藏之事。於是，在西元1792年（清・乾隆五十七年）頒布「金瓶掣簽」法，由清廷製金瓶兩個，一藏拉薩大昭寺，一貯北京雍和宮。凡西藏、蒙古大活佛，如達賴、班禪和哲布尊丹巴、章嘉等轉世時，均需將覓得的若干靈童的名號寫在象牙簽上，置簽金奔巴瓶中，分別由駐藏大臣在大昭寺和理藩院尚書在雍和宮，監督掣簽，決定轉世靈童。廢除按舊例由乃窮寺納穆吹忠作法降神，擅自指定的辦法，以防蒙藏貴族操縱轉世，私相傳襲。但是用抽簽法解決活佛轉世中的爭執問題，也不過是另一種方式的權巧，不得不如此耳。

〔參考資料〕 蔡志純・黃顥編著《活佛轉世》。

活國

西域嶺西覩貨邏二十七國之一。《大唐西域記》卷十二載，從闊悉多國西北行三百餘里（五十哩）可抵達本國，又載（大正51・940b）：

「活國，覩貨邏國故地也。周二千餘里。國大都城周二十餘里，無別君長，役屬突厥。土地平坦，穀稼時播，草木榮茂，花菓具繁。氣序和暢，風俗淳質。人性躁烈，衣服氈褐。多信三寶，少事諸神。伽藍十餘所，僧徒數百人，大小二乘兼功綜習。其王突厥也。」

玄奘當年經過本國時，覩貨邏一帶全屬突厥族的領土，縛喝（Bokhara）是舊都，活國是新都。玄奘曾停留此國月餘，正逢領主呾度設暴死，特勤設篡立，玄奘於是轉赴舊都，計畫南進。歸途再度經過此地，停留一月，得逢葉護可汗孫王。本國有學者達磨僧伽，曾遊學印度，葱嶺以西公推其爲法匠，連疏勒、于闐的僧衆也無法抗衡。玄奘曾與他切磋佛學。

活國相當於現今奧克薩斯（Oxus）河南岸之庫札烏日（Kunduz）地方。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷一；《大慈恩寺三藏法師傳》卷五；S. Beal《Buddhist Records of the Western World》。

流轉（梵pravṛtti，藏rgyun-ḥkhor-ba）

意指生死相續不斷。「還滅」的對稱。爲二十四不相應行法之一。《大毗婆沙論》卷一百云（大正27・515b）：「諸有情類有流轉者，有還滅者。流轉者謂更受生，還滅者謂趣涅槃。」《瑜伽師地論》卷八十六云（大正30・781c）：「又於生死，由五種相一切愚夫流轉不息，㈠由愛因故，㈡由愛果故，㈢由愛自性故，㈣由因展轉故，㈤即因展轉依止前際無窮盡故。」此謂凡夫由惑業而展轉漂流三界六道，生死相續不斷，名之爲流轉。

又，依《瑜伽師地論》卷五十六所述，流轉爲二十四不相應行之一，有刹那展轉、生展轉、染污清淨三種。此中，刹那展轉流轉指一切有爲法念念刹那生滅相續不斷。生展轉流轉又稱生身展轉流轉，指有情一期相續的諸位轉變。所謂染污清淨流轉，即由善惡業而生死相續不斷。此中，染污清淨流轉與《婆沙論》等所說的流轉相同，至於刹那展轉、生展轉，《瑜伽師地論》卷八十八云（大正30・795c）：

「如是三相依二種行流轉安立。㈠依生身展轉流轉，㈡依刹那展轉流轉。依初流轉者，謂於彼彼有情衆同分中初生名生，終沒名滅，於二中間嬰孩等位立住異性，乃至壽住說名爲住，諸位後後轉變差別名住異性。依後流轉者，謂彼諸行刹那刹那新新而生，說名爲生，生刹那後，不住名滅，唯生刹那住故名住。」

◉附：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

《辨法法性論》：「諸於何流轉，說彼爲所依？謂情界器界。器界即爲共，如共同所了。」

《講記》：現在從所依說起。什麼是所依？「諸於何流轉，說彼爲所依？謂情界器界」。這是所依的解說。諸，與「凡」字差不多。凡是於什麼流轉的，在什麼處流轉的，依什麼法而流轉的，就說他是所依。流轉，或譯作輪迴。我們可以水的流動爲比喻，如水流入了漩渦中，轉來轉去，轉不出去，一直在這圈子裏面轉動，這就是流轉。衆生在生死中，也是這樣，升到天上，由天上又入人間，人間再入地獄，地獄出來到畜生，畜生又到地獄，地獄又到人間。儘管轉來轉去，卻一直在生死中，因此稱生死輪迴爲流轉。衆生無始以來，死了又生，生了又死，生死不已的是流轉，到底依什麼而流轉？流轉的所依法，是「情界、器界」。情界與器界，是流轉的所依。

〔參考資料〕《順正理論》卷九；《瑜伽師地論》卷三、卷五十一；《顯揚聖教論》卷一、卷十四；《俱舍論》卷三、卷二十三、卷三十；《大乘法相宗名目》卷六（上）。

洋特羅（梵yantra）

印度教怛特羅信仰所使用的圖案，以三角形或四角形等圖形組合而成，蘊涵神祕意義，象徵宇宙眞理。種類不一，有畫在紙上作爲消災納福的護符，也有刻在寺廟石頭或金屬物上。禮拜性力派女神所使用的洋特羅，由九個三角形組成。其中，五個三角形頂朝下，據說代表女性生殖器；四個三角形頂朝上，據說代表男性生殖器。

炳靈寺石窟

甘肅省的著名石窟羣。位於永靖縣西約五十公里的黃河北岸積石山中，與黃河上游著名的劉家峽水庫相連。「炳靈」，藏語「千佛」或「十萬佛」之意，舊名龍興寺，又名靈巖寺。窟龕造像鑿於南北峭壁上，長二公里，上下四層，高低錯落。瀕臨黃河，氣勢莊嚴。其開鑿年代約始於西秦．建弘元年（420），後代歷有增建。然因長期風化、破壞，現僅存三十四窟，一四九龕，大小石雕像六九四尊，泥塑八十二尊，壁畫九百平方公尺。塑像高者二十七公尺，小者二十餘公分。除石窟外，另有石雕方塔一座、泥塔四座。

此洞窟形式與雲岡、龍門石窟相似，但佛龕多作塔形覆鉢式，構造獨特，富印度風格，爲國內所罕見。現存窟龕中，以一六九窟最具代表性。其中所存壁畫與塑像，並非同一時期遺物，然主要遺存則爲西秦時期的作品，個別者爲北魏、隋代的續作。其中之西秦塑像，特點是：佛面相方圓，細眉大目，直鼻厚唇，體態粗壯，兩肩齊挺，衣紋輕薄貼體。菩薩頭不戴冠，面露笑容，安詳端莊。窟內壁畫造型樸拙，線描有力。畫面以土紅爲底色，設色以土紅、青綠、黃色爲主，色調質樸豪放。又，該窟北壁第六龕有「建弘元年歲在玄枵三月二十四日造」的墨書題記，爲全國石窟中迄今所見最早的題記。

此外，北魏時期的窟龕多開鑿於北魏中晚期。窟內設低壇，在壇上塑造佛及菩薩像，造像題材有釋迦、多寶二佛並坐，以及彌勒、七佛、千佛、涅槃像等。造型面相清瘦，形體修長。北周時期窟龕的造像題材爲三世佛，風格平實，造像面相方圓，身體粗壯。唐代窟龕則占炳靈寺石窟窟龕總數的三分之二以上，其造像多爲石雕，外敷泥施彩繪，主要造像有阿彌陀佛、藥師佛、彌勒佛與觀音菩薩等。初唐造像人物身材較長，盛唐體態豐滿。

◉附：鄭振鐸〈炳靈寺石窟概述〉（摘錄自《現代佛學》雜誌1953年十一月號）

㈠

（前略）炳靈寺是一個比較近代的名稱。在唐代，名爲龍興寺。在北宋的時代，稱爲靈巖寺。炳靈寺是藏語的音譯，就是「十萬佛」之意，也就是許多同義的「千佛洞」、「萬佛峽」之意。

這個石窟，在古代的記載裏是並不陌生的。早在第五世紀的書裏，就有關於它的比較神異的記載了。

㈡

出永靖北門，渡黃河，登山，十餘里至駱駝項。到達烟墩，再折而向南走，至盤坡。山勢陡峻，徑窄而且多砂礫，幾乎不可以走。又十餘里，乃望見小積石山，千峯攢湧，萬壑爭奇，似別有一境界。下山入谷，山巒益見峻秀，千奇百怪，都不是目所習見。又五里，至炳靈寺「上寺」，僅一唐龕，一洞。沿谷而行，越過山崗一道，進入大寺溝。站在山口高處，可望見大佛及石窟全景。下坡涉過小溪，出谷。循黃河北岸，沿山邊行二三里，至「下寺」，是炳靈寺石窟的主要部分。酈道元的《水經注》河水卷二，有一段記載：

「河水又東北會兩川，右各二水，參差夾岸，連壤負險相望。河北有層山，山甚靈秀。山峯之上，立石數百丈，亭亭桀豎，競勢爭高，遠望嵾嵾，若攢圖之托霄上。其下層巖峭壁，舉岸無階。懸崖之中，多石室焉。室中若有積卷矣，而世上罕有津逮者，因謂之積書巖。巖

堂之內，每時見神人往還矣。蓋鴻衣羽裳之士煉精餌食之夫耳。俗人不悟其仙者，乃謂之神鬼。彼羌目鬼曰唐述，復因名之爲唐述山。指其堂密之居，謂之唐述窟。其懷道宗玄之士，皮冠淨髮之徒，亦往託棲焉。故秦州記曰：河峽崖傍有二窟。一曰唐述窟，高四十丈。西二里，有時亮窟，高百丈，廣二十丈，深三十丈，藏古書五笥。亮，南安人也。下封有水，導自是山。溪水南注河，謂之唐述水。」

這是炳靈寺石窟的最早的記載（約西元482年）。根據這個記載，好像懸崖之中，先有石室。以唐述、時亮二窟爲最大。佛家鑿龕造像，則是後來的事。《法苑珠林》卷五十三云：

「晉初河州唐述谷，在今河州西北五十里。度鳳林津，登長夷嶺，南望名積石山，即禹貢導河之極地也。衆峯競出，各有異勢，或如寶塔，或如層樓。松柏映巖，丹青飾岫。自非造化神功，何因綺麗若此。南行二十里，得其谷焉。鑿山構室，接梁通水。遶寺華果蔬菜充滿。今有僧住。南有石門濱於河上，鐫石文曰：晉・太始年之所立也。寺東谷中，有一天寺。窮探處所，略無定址，常聞鐘聲，又有異僧，故號谷名爲唐述。羌云鬼也。所以古今諸人入積石者，每逢仙聖。行住恍忽，現寺現僧。東西嶺上，出於醴泉，甜而且白，服者不老。」

《法苑珠林》編於西元668年，是唐高宗的時代。這時，鑿龕雕像，已經很盛，故所載便以佛教的寺窟爲主。

這最古的兩則記載，雖夾雜些神異的傳說，但還相當的翔實可靠。說到唐述、時亮二窟的情況，則未免有些近於誇大。假如《水經注》所提到的時亮窟就是我們今日所見到的「下寺」大佛像頂上的一個窟的話，則絕不會有「高百丈，廣二十丈，深三十丈」的。如果另有其他，則炳靈寺石窟一帶，別無其他窟的位置是那麼高的。這個最高的石窟是我們勘察團的工作人員們所未曾勘查到的洞窟之一。所謂「藏古書五笥」的話如果可靠，則將來被發現的時候，一定會成爲極重要的消息。杜甫〈秦州雜詩〉云：「藏書聞禹穴，讀記憶仇地。」古來也有「石匱藏書」的傳說，見之繪畫，傳之木刻（中略）。

㈢

我們說這個炳靈寺石窟是「新發現」的。其實只是最近七八十年被人遺忘掉而已。在古代，這個石窟寺是一個很繁盛的宗教中心區之一。永靖這個地方，是一個衝要之地，也是一個交通要道，是軍事的據點，也是商賈集中地之一。

永靖縣屬於甘肅臨夏分區。臨夏舊爲河州，是多民族聚居的地區。黃河北流經臨夏、永靖，入蘭州境。灕水從臨夏北流入永靖，入黃河。〈禹貢〉說：大禹「導河自積石，至於龍門」。這積石，當是炳靈寺石窟所在的小積石山。《臨洮府志》云：「小積石山在河州西北，西臨番界，兩山如削，河流經其中。」《清一統志》云：「積石關，東去積石山五十里。明初於此置茶馬司，爲市易之處，有官軍守戍。」今積石關有禹王廟，正與此傳說相符合。

據我們初步勘查所得，發現了一塊北魏・延昌二年（513）的摩崖刻石，其文云：「大代延昌二年歲次癸巳六月甲申朔十五日庚戌，太夏郡武陽部郡本國中政曹子元造窟一區，仰爲皇帝陛下，羣僚百官，士衆人民，七世父母，所生父母，六親眷屬，超生西方，妙樂回生，含生之類，普同福……。」這個曹子元所開鑿的一個洞窟，西、南、北三壁均有造像，具有精美的魏造像的作風，顯然是當時的原物。惟壁畫則爲明代重繪的。但這個曹子元窟，雖是今日所知的最古的有確實年號的一個洞窟，但未必便是第一個窟。可能在曹子元之前，即西元513年之前，已有人在那裏開窟造像了。

此後，各代都有開窟鑿龕之舉，以唐代爲最盛。就我們初步勘查所得，共有三十六個窟，八十八個龕，一共是一二四個窟龕，計：

魏：十個窟，兩個龕，共十二個。

唐：二十一個窟，八十五個龕，共一〇六個。

明：五個窟，一個龕，共六個。

炳靈寺石窟，其洞窟的作風和雲岡、龍門、敦煌不甚相殊。惟石壁上獨多佛龕，這是很可注意的。這些佛龕，多作塔形，且塔形均是印度式的，在別處石窟寺是很少見到的。

在宋、明二代，炳靈寺也還是很繁盛的。這可以從窟壁上有許多宋代的壁畫和明代的重繪壁畫證明。宋代的河州，是一個軍事重鎮，防禦著吐蕃和西夏的侵入。在明代也是一個軍事據點。因之，炳靈寺也成為「功德主」常往瞻拜並供獻佛像，重修洞窟的所在。元代喇嘛教盛行，炳靈寺之成為喇嘛寺院，當始於此時。清代康熙時，也曾加以重修。直到現在，主持的人還是喇嘛僧。

但炳靈寺石窟雖經歷代加以重修，而自然的和人為的破壞却是相當的大。這一帶的山岩是紅砂石，非常容易風化。凡暴露在風日之中的精美雕像，經歷了若干年後往往線條模糊，神采全失。我們發現的一個佛頭，就幾乎變成一塊圓石，面目全模糊了。一尊唐雕的半截觀音像，表層風化，一觸即落，神采也就立即消失了。對於暴露在天空風日之下的雕像，是必須加以保護的。至於人為的破壞，雖然它沒有遭列强所摧殘，但是經過了若干次兵火、燒毀、破壞的情形也是很嚴重的。最近的七八十年，特別是同治十二年的一次戰爭，毀壞的程度特別嚴重，遭劫的遺蹟還彰彰在目。像一個一丈多見方的唐窟（第九十二號窟），在同治時，因火藥的爆炸，把好些精美的雕像都炸得斷頭折臂。有若干窟的壁畫也被烟火烤燻得烏黑了。不過就現在的一二四個龕窟而論，破壞的情形還不算太厲害。和雲岡、龍門、天龍山、南北響堂山諸石窟比較起來，仍可認為是相當完整的。

〔參考資料〕 任繼愈《中國佛教史》卷三。

珊陀那（梵santāna）

藥樹名。或作刪陀那。意譯和合或續斷。依佛典所載，此樹之皮能癒瘡或接合斷傷，故得此名。《四十華嚴經》卷三十六〈普賢行願品〉云（大正10・826c）：「如有藥樹名珊陀那，有取其皮以塗瘡者，瘡即除愈平復如故，亦無瘢痕。然其樹皮隨取隨生，終不可盡，菩薩摩訶薩從菩提心生大智樹，亦復如是。」《華嚴經探玄記》卷二十（大正35・488b）：「刪陀那大藥王樹者，此云續斷藥，謂此樹藥能令所傷骨肉等皆得復續故云也。」

〔參考資料〕 《慧苑音義》卷下；《圓覺經大疏鈔》卷五（上）；《枳橘易土集》卷十。

甚深觀（藏zab-moḥi lta-ba）

藏傳佛教對中觀（mādhyamika）的稱呼。藏傳佛教特別重視學問的相承，而黃教的開祖宗喀巴將傳承歸納為三種。三種傳承為甚深觀、廣大行與加持祈禱。在此三者之中，黃教即綜合融貫前二者而成立。而第三種──加持祈禱則為那洛巴（Nāro-pa）的傳承。在西藏有馬爾巴（Mar-pa）──密勒（Mi-la）──達保哈解（Drags-po Iha-rje）等人前後相承，並在噶學派與噶瑪噶學派中流傳。

若以黃教的教義體系而言，甚深觀的教義是以《入中論》（Madhyamakāvatāra）為代表；廣大行則以《現觀莊嚴論》（Abhisamayālaṃkāra）為代表；因而顯教學部的研究，即以此二論為中心。而甚深觀的教義源流為：文殊──龍樹──提婆。廣大行的源流為：彌勒──無著──世親。此與印度大乘佛教二大潮流的源流相同。

據《菩提道次第修法》、《菩提道次第祈願法》的記載，甚深觀派的傳承如下：釋尊──文殊──龍樹──月稱──大理杜鵑──次理杜鵑──阿底沙──敦巴寶──博朶瓦──霞惹瓦──伽喀巴──笈補巴──自在勝智──依怙寶──桑勤巴──錯拏瓦──門札巴──戒燃──童子光──傑公足──佛陀弟

——虛空王——獅子賢——虛空幢——觀世音——妙音——宗喀巴。

〔參考資料〕 長尾雅人《西藏佛教研究》；Waddell《The Buddhism of Tibet》。

界（梵、巴dhātu）

音譯馱都。具有層、根基、成分、要素、領域、種族、分界諸義。在印度及中國漢族佛教界，此語之用法可分為下列幾種：

(1)用以表示人、宇宙、世界的構成要素之種類者。如「十八界」：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，色、聲、香、味、觸、法等六境，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識。「六界」：地、水、火、風、空、識。

(2)用以表示領域（或境界）者。如「三界」：欲界、色界、無色界。

(3)用以表示要素、因者，如唯識學、華嚴學將一切法之種子稱為界。

(4)用以表示分界者。如律宗為避塵俗干擾修道，而在衣食住方面等所作的「結界」。

在西藏，dhatu一語也有三種譯語，即

(1)khams，用於四大界、十八界，以表現本質、要素之義。

(2)rigs，用於阿賴耶識思想或如來藏思想，以表示性、種子、因之義。

(3)dbyiṅs，用於金剛界、不可思議界，表示領域、場所之義。例如法界（dharma-dhatu）譯為藏語時，若是「法之本質」之義則譯為chos-kyi khams，「生法之因」之義則譯為chos-kyi rigs，「法之世界」之義則譯為chos-kyi dbyiṅs。

又，梵語isma或viṣaya也均譯為界，但isma為領域，viṣaya則為根識之對象。

◉附一：印順《佛法概論》第四章第一節（摘錄）

界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

◉附二：和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》第一章（摘錄）

界（dhatu, region），如同字義所顯示，它意味著一個領域；凡是時間性的存在，無論是身體或木石，只要具有堅性就屬於地界；只要具有濕性、煖性、動性就分別屬於水、火、風界。從「界」經常用來代替「大」來看，「大」是表示普徧性的。堅性等是時間性的存在的個個物體的狀態，它本身是非時間性的普遍者。這種普遍者與被認為是時間性的存在的物質要素必須嚴密地加以區別。若是如此，所謂四大，是將感覺的直觀的一切分成四個領域，依據四大的註釋，可知不應將「色」釋為物質性的要素。總而言之，它不含有具有自然科學意味的「物質」的意思。

◉附三：印順《如來藏之研究》第二章第二節（摘錄）

如來界（tathagata-dhatu），是如來與界的結合詞。在如來藏（tathagata-garbha）說成立以前，「初期大乘」經中，已有「如來界」一詞；而「原始佛教」中，「界」是極重要的術語。在佛法的發展中，界是怎樣的成立如來界，又進而與如來藏合流呢？這是非常有意義而值得探究的！在原始結集中，界與界相應而組成一類——「界相應」（dhatu-samprayukta）。「界相應」中，十八界、七界、六界等，數量是很多的。《中阿含經》有《多界經》，共立六十二界，是說一切有部（Sarvastivadinaḥ）所傳的。南傳《中部》立四十一界，是銅鍱部（Tamraśaṭıyaḥ）所傳的。趙宋・法賢的異譯本，名《四品法門經》，立五十六界。在早期的經典中，界是重於「多界」

——種種界的。如《雜阿含經》說：「當知諸界，其數無量」，界是無量無數的。界的重要意義，(1)「眾生常與界俱，與界和合」。如善心與善界俱，不善心與不善界俱；如善行者與善行者共俱，惡行者與惡行者共俱。眾生與界和合，如「膠漆得其素，火得風熾然，珂乳則同色；眾生與界俱，相似共和合，增長亦復然」。界不是現行心，也不是眾生，而是與（心）眾生相對應、相和合，而助增勢力的。(2)「緣種種界，生種種觸」等，界是十八界。言說、見、想、思、欲、願、士夫、所作、施設、建立、部分、顯示、受生，這都是緣（根、境、識）界而生起的。(3)眾生生死流轉，都緣界而起；出離方面，解脫界——「斷界、無欲界、滅界」，是修止觀而得的。光界……滅界——七界，是正受（三摩跋提）所得的。從上來所說，界的含義，是相當複雜的！《瑜伽論》說：「因義、……本性義，……是界義」。界（dhatu），從dha而來，有「根基」、「成素」的意義。構成事物的元素，對成果說，是「因義」；約自體說，是「不失自性」的本質、質素（性）。界是種種不同的，所以《俱舍論》說：「有說：界聲表種類義。」如地是堅性，水是濕性，立為「地界」、「水界」。對他，是不同的別類（別性）；對同一性的，是共同的通類（通性）。不過徧通一切的大通性（界），在原始的教典中，似乎還沒有說到。界有「性」義，「類」義，「因」義，但因是依止因，如「無明緣行」，「根境識緣觸」，與後代的種子因不合。

〔參考資料〕 《勝鬘經》；《寶性論》；《佛性論》；《大毗婆沙論》卷七十一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《中邊分別論》卷上；《大乘起信論義記》卷中（本）；《俱舍論光記》卷一。

界論（巴Dhātu-kathā）

南傳阿毗達磨七論中的第三論。全書主要在說明蘊、處、界等諸法的攝不攝、相應不相應的關係。內容方面，首先列舉十四品的名目，與五蘊、十二處、十八界等二十八種論母。其次是本文，共有十四品，包含攝類五品、相應類五品、攝和相應的組合類四品，共計七〇三條。

北傳的漢譯論藏也有論及蘊、處、界等諸法的攝、相應等關係的。如《品類足論》卷三、卷八、卷九、卷十、卷十八和《眾事分阿毗曇論》卷二、卷六、卷七、卷十二。《界身足論》有部份內容係探討心、心所與蘊、處、界的相應不相應，頗類似本論的第六品〈相應不相應〉。

本論之註釋有覺音《界論注》（Dhatu-kathappakaraṇa-aṭṭhakatha），收在《五論注》（Pañca-ppakaraṇaṭṭhakatha）中，又有年代約與覺音相當的阿難陀所撰之《Tatiya-paramattha-ppakāsini》，收在《阿毗達磨根本末註》（Abhidhamma-mula-ṭika）第三篇。單獨註釋《界論》的釋本，有十七世紀緬甸沙拉達信（Saradassin）的《Dhātukatha-yojana》，和同時代的三界師（Tilokaguru）的《Dhatukatha-ṭika-vaṇṇanā》。

古內拉特內（E. Gooneratne）於1892年校訂出版本論及覺音註的原典（P. T. S.）。此外，末永眞海的日譯本，收在日譯《南傳大藏經》第四十七卷。

〔參考資料〕 《善見律毗婆沙》卷一；《南方上座部論書解說》；W. Geiger《Pāli Literatur und Sprache》。

界繫

指繫縛於欲、色、無色三界之法。大小二乘所說不同。

(1)小乘所說：《大毗婆沙論》卷五十二云（大正27・271c）：「繫在欲，故名欲界繫；繫在色，故名色界繫；繫在無色，故名無色界繫。如牛馬等繫在柱或在於栓，名柱等繫。」《俱舍論》卷八亦云（大正29・41c）：「若法（中略）隨增三界貪者，是三界繫。」《俱舍論》謂欲界所繫者具足十八界，而色界是離段食之欲者所生之處，所繫者缺香味二境與鼻

舌二識，唯有十四界；無色界因離色欲，且無所依所緣，故所繫者僅有意根、法境與意識。此外，如依二十二根之所繫加以分別，欲界繫除三無漏根外，有十九根；色界繫除三無漏根與男女憂苦四根外，有十五根；無色界繫在十五根之中又除五色根和喜樂根，僅有八根。

⑵**大乘所說**：唯識家認爲繫縛三界九地之法者，乃與第六識相應俱生的煩惱。如分別諸識的界繫，則鼻舌二識唯在欲界，不通於色、無色二界；眼耳身三識在欲界與初禪，二禪以上則無，故二禪以上唯有六、七、八三識。無色界由於無色法，故在第八識三種境中唯緣種子而已。另外，若就三性之心加以區別，則欲界繫有善、不善、有覆無記、無覆無記四心；色無色界繫有善、有覆無記、無覆無記三心。

〔參考資料〕　《顯揚聖教論》卷十八；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《俱舍論》卷二、卷三、卷十九；《俱舍論光記》卷二、卷三、卷八、卷十九；《成唯識論》卷四；《大乘義章》卷七。

界內・界外

界內和界外的併稱。這是我國古代佛學思想家，依據衆生修行境界之高低，對衆生所存在之世界所作的分類。其中，欲、色、無色三界之內，稱爲界內；在三界之外，稱爲界外。譬如《法華經》卷二〈譬喩品〉所說的「三界朽故火宅」相當於界內，「以佛教門出三界苦怖畏險道，得涅槃」相當於界外。又，《大智度論》卷九十三云（大正25・714a）：「得阿羅漢時，三界諸漏因緣盡，更不復生三界，有淨佛土出於三界，乃至無煩惱之名，於是國土佛所聞法華經，具足佛道。」同書卷三十八又云（大正25・340a）：「如是世界在地上故不名色界，無欲故不名欲界，有形色故不名無色界，諸大菩薩福德淸淨業因緣故，別得淸淨世界出於三界。」《瑜伽師地論》卷七十九云（大正30・736c）：「於淸淨世界中，無那落迦傍生餓鬼可得，亦無欲界色無色界，亦無苦受可得，純菩薩僧於中止住。」陳譯《攝大乘論》卷下、《攝大乘論釋》卷十五、天親《往生論》、《佛地經論》卷一等皆有所說。是等皆說三界之外別存淸淨世界。此等淸淨世界，又稱界外土。

淨影慧遠說淨土有事淨、相淨、眞淨三種分別。就中，事淨、相淨二者爲界內之土；眞淨爲界外。天台智顗將淨土分類成凡聖同居、方便有餘、實報、寂光四土，認爲前一種是界內的淨土，後三種爲界外的淨土。

蓋三界爲苦集二諦之所攝，即火宅之迷界。佛的說法原本在於令衆生脫離迷界，入涅槃。然而大乘佛典認爲阿羅漢等所得的涅槃並非眞的滅度，以爲彼等雖已免三界的分段生死，但未能免去界外的變易生死，必須更迴心修菩薩道，因此說佛教有界內界外教義之別。其中，分段、變易二生死之說出自《勝鬘經》。該經〈一乘章〉說，由於分段生死，故說阿羅漢等不受後有，又說變易生死是指阿羅漢、辟支佛及大力菩薩的意生身。關於此二種生死，吉藏《勝鬘寶窟》卷中（末）云（大正37・54a）：

「生死有二種：㈠有爲生死，㈡無爲生死。分段是有爲生死，變易是無爲生死。變易對界內名無爲，實是有爲。今且爾。感有爲生死業名爲有漏，對此有漏故，感界外生死者爲無漏，而體實是有漏。」

此即說變易生死其體有漏，因此必須免除之。

天台、華嚴等認爲佛經中唯說分段生死之出離法者，只不過是方便權教，可稱之爲界內三乘教；而揭示變易生死之法者，稱爲界外一乘教，華嚴及法華即爲界外法門。就中，天台家以藏、通、別、圓四教中的前二教爲界內，後二教爲界外。前二教中，藏教主要是說色心諸法之事相差別，因此稱之爲界內事教，通教談因緣即空之理，所以稱之爲界內理教。而受此事理之教者，稱爲界內之人，或界內之機，唯破見思惑及塵沙惑的一分，雖說證涅槃，但尙有無明煩惱，故生方便土，聽《法華》，進

而成爲界外之人。又，別、圓二教雖是同稱爲界外之教，但其中別教詮恆河沙無量事，故名之爲界外事教，圓教說圓滿融即之理，故名之爲界外理教。稟此事理之教者，稱爲界外之人，或界外之機。在三惑之中，見思惑是純界內的惑，無明惑是純界外的惑，塵沙惑則兼通內外。四土之中，斷盡界內見思惑者生方便有餘土，斷界外無明惑之一分以上者生實報土，三惑總盡者生寂光土。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷五（上）、卷六（下）；《四教義》卷十一；《天台八教大意》；《天台四教儀集註》卷下；《華嚴五教章》卷一；《釋淨土群疑論》卷一。

界身足論（梵Abhidharma-dhātu-kāya-pāda，藏Khams-kyi-tshogs）

三卷。世友造，唐・玄奘譯。又作《阿毗達磨界身足論》、《說一切有部界身足論》、《界身論》。爲說一切有部根本論典六足論之一。收在《大正藏》第二十六冊。全文分〈本事〉、〈分別〉二品。〈本事品〉記述十大地法、十大煩惱地法、十小煩惱地法、五煩、五見等十四類，即有關九十一心、心所的定義的解說。〈分別品〉略分十六門，廣立八十八門，分別心所與五受、六識、無慚無愧的相應不相應，以及蘊處界與心所的相應不相應等。

相傳本書的梵本原有六千頌，但文筆繁雜，意多重複，玄奘乃刪略而譯成現存之八百多頌本。在漢譯佛教中，本書置於六足論的最後位（《俱舍論光記》、《俱舍論疏》），梵文傳本置於《品類》、《識身》、《法蘊》、《施設》之後，西藏傳本則位列《法蘊》、《施設》二論之後的第三位。

本論在心所法的分類上有創發性。心所法中之十大煩惱地法、十小煩惱地法等，即爲本論所首倡者，而在寫作形式方面，如諸法定義的解說、諸關係論的二段組織等方法，更影響《品類足論》，而成爲《品類足論》一論的基本論式。此外，漢譯本謂本書乃佛滅三百年尊者世友造，梵、藏二傳則說是佛在世時的弟子富蘭那（Pūrṇa）尊者所作。然依近代學者的推測，此論當係佛滅二、三世紀間，由有部學者結集而成之作。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第四章第六節

《阿毗達磨界身足論》，玄奘於龍朔三年（663）譯出，凡三卷。全論分爲二品：(1)〈本事品〉，與《品類論》的〈辯七事品〉相同，只是減略些。(2)〈分別品〉。

沙門釋基的〈界身足論後序〉說（大正26・625c）：「原其大本，頌有六千。後以文繁，或致刪略爲九百頌，或五百頌者。今此所翻，有八百三十頌。」

序文說到廣本與略本，而《界身論》又與《品類論》的〈七事品〉有關，所以福原亮嚴，同意《品類論》爲《界身論》的延長與擴大的說法。這就是以略本爲《界身論》，廣本爲《品類論》。呂澂也同意這種意見。其實，這是不正確的。《品類論》本爲四品；〈辯七事品〉是增補四品的一品。《界身論》與〈辯七事品〉有關，不應推論爲與《品類論》全論有關。略本與廣本的傳說，應從《界身論》自身去尋求正確的意義。《界身論》的〈分別品〉這樣說：「（第四門）如以受對六觸身，對六想身，六思身，廣說亦爾。」「（第十五門）由斯理趣，其懈怠等諸門差別，應依前說一行方便，如理應思。」「（第十六門）如是略說有十六門，若廣說有八十八門。」

《界身論》的刪略，就在這裏。〈分別品〉共分十六門。初三門是：受根相應不相應門、識相應不相應門、無慚無愧相應不相應門。第四門起，是相攝門。依「一行」論法，從（十大地法的初二法）受相應、想不相應，何所攝起，到意觸所生思相應、意觸所生受不相應，何所攝止，一共有八十五門。如一一的廣說，那實在太繁了。奘譯的《界身論》，是刪略了的。第四門到十四門（共十一門），雖也有

所删略，如上所引的第五門等文，還保存每一門的規模。十五、十六兩門，更爲簡略，總攝了七十四門——十二到八十五門的內容。這樣的簡略，凡八百三十頌；如八十五門都分別廣說，就有六千頌了。廣本與略本，是《界身論》自身的事，與《品類論》無關。

《界身論》的〈本事品〉，是依《品類論》的〈辯七事品〉，而多少減略些。（中略）

比對二論，有二點不同：(1)〈辯七事品〉有十大善地法，《界身論》沒有，《衆事分阿毗曇論》也沒有；這是後起的，依《大毗婆沙論》而補入的。(2)十八界到六界——五類，《界身論》也沒有。

〈辯七事品〉所列的，可分三類：(1)十八界到六界——五類，是綜集經說的。《界身論》缺。(2)十大地法到五法——八類五十五法，爲心所法的分類。(3)六識身到六愛身——六類，是經說的六六法門。其中最重要的，是心所法的分類，八類五十五法。①十大地法，是《發智論》〈智納息〉、《品類論》〈辯五事品〉所已經成立了的。②十大煩惱地法：不信、懈怠、失念、心亂、無明、不正知、非理作意、邪勝解、掉舉、放逸。③十小煩惱地法：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害。上說的三類十法，與《大毗婆沙論》所列完全一致。但此下，《界身論》所列爲：④五煩惱：欲貪、色貪、無色貪、瞋、疑。⑤五觸：有對觸、增語觸、明觸、無明觸、非明非無明觸。⑥五見：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取。⑦五根：樂、苦、喜、憂、捨。⑧五法：尋、伺、識、無慚、無愧。而《大毗婆沙論》，在三類十法後，又列：⑨十大善地法；⑩五大不善地法；⑪三大有覆無記地法；⑫十大無覆無記地法。《大毗婆沙論》對於心所法的敍列，上三類十法而外，有了大善地法；而七類五十八法，都是經過論師的整理而成立的。可是《界身論》與〈辯七事品〉，雖前三類相同，而後五類中，如五根、五見，都只是遵循舊說，而又沒有善法。所以《界身論》心所法的整理，比《發智論》、《品類論》，雖又進了一步，但還不及《大毗婆沙論》。《大毗婆沙論》雖沒有引用《界身論》，而《界身論》的成立，是應該早於《大毗婆沙論》的。

再來看〈分別品〉。相應門有四事：(1)五受根的受；(2)六識身的識；(3)無慚；(4)無愧。相攝門有三事：蘊、處、界。這樣，現存《品類論》的〈辯七事品〉，雖不知七事是什麼，但依《界身論》，却極爲明白。《品類論》的〈辯七事品〉，是後人補作的，如上節所說。《品類論》的〈辯七事品〉，與《界身論》，可能同爲一本。或將論的相攝門，依「一行」論法，推衍爲繁長的六千頌，名《界身論》（再依之而有略本）。或將論的相應門，也以界處蘊作分別，成爲現存於《品類論》的〈辯七事品〉。

《界身論》的界，〈辯七事品〉的七事，上節曾說過，與銅鍱部的《界論》有關。《界論》以三法——蘊、處、界，分別攝與不攝；以四法——受、想、行、識，分別相應不相應。這與《界身論》大致相同，只是以受、識、無慚、無愧，代替受、想、行、識而已。因此，〈辯七事品〉以蘊、界、處，分別相應不相應，既不及《界論》與《界身論》的適合，又失去了「七事」（只有六事）的意義。不過參照《界論》、《界身論》列舉的法門（本事），應該如〈辯七事品〉所說，前列界、處、蘊才是。

《界身論》，玄奘傳爲世友（Vasumitra）所造，這是以爲與《品類論》的作者爲一人。但世友只造四品；〈辯七事品〉已是別人所作，《界身論》更不是世友所造了。稱友（Yaśomitra）《俱舍論疏》，傳說《界身論》爲富樓那（Pūrṇa）造。也許《界身論》與〈辯七事品〉，就是這位論師的傑作。

〔參考資料〕《古今譯經圖紀》卷四；《開元釋教錄》卷八；《至元法寶勘同總錄》卷九；《貞元新定釋教目錄》卷十一。

皇澤寺

位於四川廣元市城西嘉陵江西岸的烏龍山麓。相傳建於唐代以前。舊名烏奴寺，又稱川主廟，因唐代女皇武則天出生於廣元，後人為紀念這位女皇，乃改名皇澤寺。又相傳農曆正月二十三日為武則天生辰，每逢此日為廣元「武則天會期」，各界人士均喜來寺「游河灣」（即趕廟會）。此風流傳至今。現存寺容為清代建築。寺後有著名的「皇澤寺摩崖石刻造像」。共三十四處，造像千餘尊，分別建於隋、唐、宋各代，主要石刻有：

⑴**中心柱窟**：又名支提式窟，中心經塔石柱。此處三壁鑿窟，造像古樸莊重，壁上浮雕具北周藝術風格。

⑵**大佛樓石窟**：此窟規模最大，大佛高約六公尺，雄偉莊嚴，為唐代雕刻的代表作。

⑶**五佛亭石窟**：此窟內有宋代墓室壁畫及清刻蠶桑十二事圖，極富鄉土氣息。另有隋代觀音像。

⑷**則天殿石壁**：此處滿布大小造像，形態各異。其中，正中央為武后石雕坐像。則天殿內還有後蜀．廣政二十二年（959）石碑。

皇龍寺

朝鮮古刹。位於慶尚北道慶州市。又稱黃龍寺。新羅．眞興王十四年（553）二月，勅建新宮於月城之東，以有黃龍顯瑞故改建為寺。二十七年（566）落成。三十五年（574）鑄成丈六釋迦三尊像。眞平王五年（583）大雄寶殿落成，善德王五年（636）九層木塔造成。其時為慶州最大寺宇。九層木塔及丈六尊像且為新羅三寶之二。（另一為眞平王之玉帶）。新羅歷代諸王都曾予保護，後雖改朝換代，但直到高麗時代仍受朝廷保護。

高麗朝高宗二十五年（1238），蒙古軍入侵，燒燬寺塔及丈六殿，寺運遂衰，以後未再重建，其沿革亦不詳。西元1969年，韓國文化財管理局與梨花女子大學博物館共同進行發掘調查，自留存之大雄寶殿遺址及塔址，可以略見當時本寺規模之宏偉。

〔參考資料〕《三國遺事》卷三、卷四；《東國通鑑》卷五、卷六、卷十、卷十一、卷十三、卷十六、卷十七、卷三十二；《東史會綱》卷二～卷五；《三國史記》卷四～卷八、卷十一、卷十二。

相（梵lakṣaṇa、nimitta，藏mtshan、ltas）

即形相或狀態之意。「性」的對稱。即諸法的形像狀態。在佛典中，曾以「相」來描述諸法的各類相狀、發展過程，乃至於眞如的功德等等。茲徵引經論中之所載，略介如下：

《大乘入楞伽經》卷五〈刹那品〉云（大正16．620c）：「此中相者，謂所見色等形狀各別，是名為相。」《大智度論》卷三十一云（大正25．293a）：「一切法有二種相，總相、別相。是二相空故，名為相空。問曰：何等是總相？何等是別相？答曰：總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相，如地為堅相，火為熱相。（中略）性相有何等異？答曰：有人言，其實無異，名有差別，說性則為說相，說相則為說性，譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。有人言，性相小有差別，性言其體，相言可識，如釋子受持禁戒是其性，剃髮割截染衣是其相；梵志自受其法是其性，頂有周羅執三奇杖是其相；如火熱是其性，烟是其相。」又，《大乘起信論》言眞如有體、相、用三大。所說相大者，謂眞如之自體，有大智慧光明、遍照法界、眞實識知等諸功德義，故名為相大。

此外，《大毗婆沙論》卷三十九等稱，一切有為諸法，皆有生相、住相、異相、滅相等四相。《大智度論》卷三十一言，諸法之相有：有相、知相、識相、緣相、增上相、因相、果相、總相、別相及依相等分別。《十地經論》卷一則言總相、別相、同相、異相、成相、壞相等六相。《大乘起信論》則分別為有相、無相、非有相、非無相、有無俱相、一相、異相、非一相、非異相、一異俱相等。

◉附：〈三相〉（摘譯自《佛教大辭彙》等）

㈠**指一切諸法的三種相**：即⑴假名相：謂世間一切事物及衆生，只有假名，實無自性。⑵法相：謂五蘊、十二處、十八界等諸法之相，也是因緣所生法，無有實體。⑶無相相：謂離假名相、法相之相，即無相之相。衆生迷於此等，執有實相。

㈡**指事物上的三種相狀**：即⑴標相：如有煙表示有火。⑵形相：如長短、方圓、高低、正不正之相。⑶體相：指實體，如火的實體是熱。

㈢**指修禪定時調心的三種相**：即⑴發相：指心沈滯時，加以策發。⑵制相：指心散亂時，加以制止。⑶捨相：指捨置調適心之相。《成實論》卷十二〈定相品〉云（大正32・334c）：

「心退沒時應用發相，心掉動時應用制相，心調適時應用捨相。如金師冶金或炙或漬或時捨置，若常炙則消，常漬則生，若常捨置則不調柔。行者心亦如是。若動不制則常散亂，若沒不發則復懈怠，若適不捨則還不適。又如調馬，若疾則制，若遲則策，若調則捨。行者調心亦復如是。」

㈣**指三假相**：即言說相、名字相與心緣相，都是假名無實的假法，所以稱爲假相。所謂「言說相」，是四種妄語，一切差別法由此而生。「名字相」，指字字名、依聲字，是外道所執的變異之根本。「心緣相」則是十識中的前九種心識，爲煩惱所知二障的根本。以上的四種妄語、字字名、依聲字，及前九種心識是生滅門的言語、名字、心量，既不能談眞如之理，又不能詮表，不能緣境界，所以把一切差別諸法之相三分，稱爲三假相。反之，眞如之理是如義言說、字影名、依空字、一一識心之所談、詮表、所緣，故以離此三假相以詮釋眞如離絕相，謂爲遠離三假相。《釋摩訶衍論》卷二云（大正32・607c）：「遠離三假相，圓滿三實德。」

〔參考資料〕《入楞伽經》卷七〈五法門品〉；《大智度論》卷二十九；《瑜伽師地論》卷七十二；《顯揚聖教論》卷六；《成唯識論》卷二、卷五；《大乘義章》卷四、卷十；《成唯識論述記》卷九（本）；《大乘起信論義記》卷上；《大乘法相宗名目》卷五（下）。

相好

指佛的色身所具備之莊嚴微妙的形相。是「三十二相」與「八十種好」的併稱。「相」較粗，「好」較細。凡夫見佛，所見多半是「相」，其「好」難見。依據印度傳說，轉輪聖王也具有「三十二相」，而「八十種好」則僅佛菩薩得有。

此外，《觀無量壽經》說阿彌陀佛的色身有八萬四千相好，《大般若經》卷五七三云（大正7・960a）：「如來相好無量無邊，我若廣說不可窮盡，但隨世間所樂略說。」

◉附一：《大毗婆沙論》卷一七七（摘錄）

問：相是何義？答：幖幟義是相義，殊勝義是相義，祥瑞義是相義。（中略）問：八十隨好爲在何處？答：在諸相間，隨諸相轉，莊嚴佛身，令極妙好。問：相與隨好不相障奪耶？答：不爾，相與隨好更相顯發，如林中花顯發諸樹，佛身如是相好莊嚴。

◉附二：《大智度論》卷二十九（摘錄）

若須八十隨形好，何不皆名爲相而別爲好？答曰：相大嚴身。若說大者則已攝小。復次相麤而好細，衆生見佛則見其相，好則難見故。又相者餘人共得，好者或共或不共，以是故相好別說。

◉附三：《大毗婆沙論》卷一七七（摘錄）

問：此相異熟業經於幾時修習圓滿？答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩。以釋迦菩薩極精進故，超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提。

◉附四：《大智度論》卷四（摘錄）

問曰：三十二相業何處可種？答曰：欲界中，非色無色界。於欲界五道，在人道中種。於四天下，閻浮提中種。於男子身種，非女人。佛出世時種，佛不出世不得種。緣佛身得種，緣餘不得種。

◉附五：《瑜伽師地論》卷四十九（摘錄）

當知如是三十二種大丈夫相，八十隨好，菩薩若在種性地中，唯有種子依身而住。菩薩若在勝解行地，始能修彼能得方便。菩薩若在淸淨增上意樂地中，乃名爲得。菩薩若在諸餘上地，如是相好轉勝淸淨；若在如來到究竟地，當知相好善淨無上。

相實（1081～1165）

日本天台宗僧。法曼流（台密十三流之一；山門三流之一）之祖。三昧流之祖桂林房良祐的弟子。二十四歲時立誓「不出山門，窮研祕記」。三十六歲，從良祐受金胎兩部大法的灌頂。翌年從學圓陽房陽宴的蘇悉地大法，兼隨相豪與最嚴修學慈覺大師流之合行，又從實算、惠什等受東密廣澤流之合行，傍習小野流、台東兩密各派的密軌口訣，窮究事相教相之祕奧。

師創建法曼院於叡山無動寺境內，道譽望重一時，曾爲天皇、皇后、皇子之病祈禱。長寬二年（1164）任法印，永萬元年七月圓寂，年八十五，號「百壽百和尙」，又稱法曼院法印，正保元年（1644）追贈大僧正。受法弟子，有明運、顯眞、靜然、政春等四十餘人。著述極多，有《息心鈔》八卷、《相實私記》、《審印信謬譜》、《胎金立印鈔》、《金輪王持念法則》、《四度行記》、《十八道書合》、《胎藏界書合》、《金剛界書合》、《合行私記》、《尊勝佛頂要文》、《師說集》、《歡喜天相實記》、《法曼流血脈抄》、《藥師水碓坦様》、《護摩私記》、《胎金各別私記》、《第五祕密灌頂記》、《十八道覆審鈔》等。

〔參考資料〕《十抄院詮榮記》；《相實和尙傳》（寫本）。

相應（梵 samprayukta，巴 sampayutta，藏 mtshuṅs-pa）

指心、心所法或色法之和合聚集而不相離。如《大毗婆沙論》卷十六云（大正27·79c）：「要與他合，方名相應。自於自性無他義，故不名相應。」《俱舍論》卷四亦云（大正29·21c）：「或名相應，等和合故。」同書卷六又謂所依、所緣、行相、時及事等五義平等，稱爲相應。但《成唯識論》卷三僅立時平等、所依平等、所緣平等、事平等四義。

《大乘阿毗達磨雜集論》卷五依世間及出世間一切心、心所法之相應現起的差別分類，謂有不相離、和合、聚集、俱有、作事、同行等六種相應。略如下列：

(1)**不相離相應**：謂一切有方分之色與極微處互不相離，此因由諸色等極微所攝於同一處所互不相離故。

(2)**和合相應**：謂極微以上一切有方分之色更互和合，如濁水中地水之極微更互和合。

(3)**聚集相應**：謂方分之聚色展轉集會，如二泥團相擊成聚。

(4)**俱有相應**：謂一身中之諸蘊、界、處，俱時流轉，同生住滅。

(5)**作事相應**：謂於一所作之事展轉相攝，如二苾芻隨一所作，更互相應。

(6)**同行相應**：謂心、心法於一所緣展轉同行。若更細分其義，則有他性相應、不相違相應、同時相應、同分界地相應、有一切遍行同行相應、有染汚遍行同行相應、有非一切時同行相應、有分位同行相應、有無間同行相應、有有間同行相應、有外門同行相應、有內門同行相應、有曾習同行相應、有未曾習同行相應等十四種。

其中，前五項係就色法而言，後一項則約心、心所法而論。

此外，如函與蓋契合，稱爲函蓋相應；所化之機與教法一致，稱機教相應或時機相應；能觀之心與所觀之境冥合，稱心境相應；身口意三者平等，與本尊契合，是爲密教之三密相應。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷二十二；《雜阿毗曇心論》卷二；《俱舍論》卷十九；《成實論》卷三；《顯揚聖教論》卷四；《大乘起信論義記》卷下（本）；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

相續（梵、巴saṃtati）

即法之前後連續無間斷之意。《俱舍論》卷四云（大正29·22c）：「何名相續？謂因果性三世諸行。」卷三十云（大正29·159a）：「業爲先後色心起，中無間斷，名爲相續。」陳那《取因假設論》云（大正31·885b）：「言相續者，謂於異時，因果不絕。」此言有爲法之前因後果連續不絕，名爲相續。

《大毗婆沙論》卷六十稱，相續有五：

(1)**中有相續**：謂「死有」之蘊滅，「中有」之蘊生。此「中有」之蘊續接「死有」之蘊，故稱中有相續。

(2)**生有相續**：謂「中有」之蘊滅，或「死有」之蘊滅，「生有」之蘊生。此「生有」之蘊續接「中有」之蘊，或續接「死有」之蘊，是故名爲生有相續。

(3)**時分相續**：謂羯剌藍乃至盛年時分之蘊滅，頞部曇乃至老年時分之蘊生。此頞部曇乃至老年時分之蘊接續羯剌藍乃至盛年時分之蘊，是故名爲時分相續。

(4)**法性相續**：謂善法無間中不善法或無記法生。此不善法或無記法接續前之善法。其他如不善法或無記法之無間亦爾，故稱法性相續。

(5)**剎那相續**：謂「前前剎那」之無間中「後後剎那」生，此「後後剎那」接續「前前剎那」，是故名爲剎那相續。

此五相續亦得總攝在法性、剎那二相續中，此因前三皆不離法性與剎那之相續故。法性相續亦得入於剎那相續中，此因一切皆是剎那性故。惟《大毗婆沙論》又稱，善法之無間生不善法，雖名爲相續，然相似相續論者則以同類法之相似相續名爲相續，異類則不稱。

又，上述之五相續，隨三界五趣而各有分別，欲界具有五種，色界無時分相續，無色界無中有及時分二相續。五趣中，地獄無時分相續，其餘四趣則五種相續兼具。此外，又有稱人等之依身爲相續者，如《俱舍論》卷五云（大正29·25c）：「相續有異，異生、聖者相續起故。」同書卷二十二云（大正29·116b）：「由此比知，以有愛故，能令相續馳趣後有。」由此可知，又可將自己之依身稱爲自相續，他人之依身稱爲他相續，一人稱一相續，多人稱多相續。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷五、卷三十六、卷一一七；《俱舍論》卷八、卷十三；《順正理論》卷二；《大乘成業論》；《六門教授習定論》；《大乘阿毗達磨雜集論》卷六；《成唯識論》卷二；《俱舍論光記》卷一、卷四。

相國寺❶

位於河南省開封市內。相傳原是戰國時代魏公子信陵君的故宅。北齊·天保六年（555）在此建寺，取名建國寺。其後荒廢。唐初，寺址成爲時人鄭景的宅園。長安元年（701），慧雲來汴，聲稱在鄭景宅中池塘中看到彌勒所居兜率宮之幻影，因此發願募鑄彌勒像。景雲二年（711），慧雲募捐鄭景宅，改建爲寺。在破土挖基時，掘出北齊建國寺舊碑，遂沿用舊名，而稱爲建國寺。翌年，睿宗夢見建國寺佛像顯靈，自覺是吉兆，同時爲紀念其以相王繼位，遂敕令將建國寺改名爲相國寺，並賜「大相國寺」額。

其後，此寺屢遭回祿，皆經修復。至宋代，相國寺進入全盛時期。當時，寺地面積達五百四十餘畝，號稱皇家寺。每逢帝王誕辰或重大節日，祈禱活動多在該寺舉行。新進士皆題名刻石於相國寺內，此亦成爲宋代慣例。相國寺之歷代名僧，均獲皇帝親賜封號。宋神宗時

，日僧成尋也曾住過此寺。此外，朝鮮政府亦曾派崔思訓帶領多位畫家至相國寺，將寺內所有壁畫全部臨摹回國。北宋時，相國寺同時是東京之貿易中心及娛樂中心。《東京夢華錄》云：「相國寺每月五次開放，萬姓交易。」

宋代以後，國都遷移，兼以開封屢遭兵火水患，相國寺遂逐漸衰落。明．洪武二年（1369）敕修，後又淪於河患，永樂四年（1406）重修，成化二十年（1484）修繕，並賜名「崇法寺」金額。嘉靖、萬曆年間多次重修。崇禎十五年（1642），黃河大堤決口，洪水淹沒開封城，時之相國寺僅露一頂；洪水退後，全寺被泥沙淤沒。千年名刹，化爲黃沙白草，景況淒涼。

清．順治十八年（1661）在淤墟上重建天王殿、大雄殿與大門，並復名相國寺。康熙十年（1671）重修藏經樓，十六至二十一年間增建中殿及左右廡廊。乾隆三十一年（1766）再度重修，現存殿宇均係此時所建。西元1927年，馮玉祥當政河南，强令遣散寺僧，搗毀佛像、碑碣、匾額，沒收寺產，將相國寺改爲中山市場。1933年，劉峙又將省立民衆教育館遷入相國寺。從此，作爲佛教古老寺院的相國寺，徹底消失，變成市民交易的商業場所。

中共統治大陸之後，曾多次撥款維修。1959年在廢墟上重建磚牌樓，1971年拆除兩側所有平房店鋪，改建爲展覽館。1980年，又將被黃河泥沙淤埋三百餘年的八角琉璃殿（亦稱羅漢殿）挖出，在原地按原樣重建。恢復清．乾隆時之布局風格，並列爲重點文物保護單位。1992年十一月上海市佛教協會會長眞禪，在該寺原住持淨嚴圓寂後，出而接任相國寺住持。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷七、卷十六、卷二十六、卷二十八；《宋史》卷四、卷五〈太宗本紀〉；《禪林僧寶傳》卷十四；《歐陽文忠公年譜》；《佛祖統紀》卷四十三、卷四十五、卷四十六；《隆興佛教編年通論》卷二十九；《五燈會元》卷十六；《東京夢華錄注》卷三；熊伯履編《相國寺考》；常盤大定、關野貞《支那佛教史蹟》。

相國寺❷

日本臨濟宗相國寺派大本山。位於京都市上京區。號萬年山相國承天禪寺。係足利義滿於永德二年（1382）所創建。翌年迎請春屋妙葩爲首任住持，追請夢窗疎石爲開山。應永元年（1394）後屢遭焚毀，迄「應仁之亂」時，更爲荒廢。後藉豐臣秀吉、德川家康之力而暫告復興，但天明年間（1781～1788）又再遭焚毀。現存之正殿係慶長十年（1605）得豐臣秀賴所助而重建之法堂，爲安土桃山時代禪宗建築之代表作。江戶末期至明治年間，其建築物又再度興建，明治九年（1876）臨濟宗分派，本寺成爲相國寺派之總本山。寺內藏有無學祖元墨蹟（國寶）、十六羅漢像、十牛頌等寺寶。

◉附：〈相國寺派〉（編譯組）

相國寺派，日本臨濟宗十四派之一。以京都相國寺爲本山，爲春屋妙葩所開創。初，春屋妙葩曾多方協助足利義滿建立相國寺，及寺完成（永德三年，1383），追請其師夢窗疎石爲開山祖，而自居第二世。此即本派之濫觴。爾來名德相繼駐錫此寺，空谷明應、太淸宗謂、雲溪支山、絕海中津、物先風格、萬宗中淵、觀中中諦等相繼繼承法燈，法系連緜不絕，與天龍寺派齊名，並揚禪風。明治九年（1876）獨立，置管長統轄全派。

相部宗

四分律三宗之一。以唐．法礪爲開祖。係研究《四分律》的學派。因以相州（即鄴都，今之河南省安陽縣）爲根據地，故有此稱。

初，法礪從演空寺靈裕出家。受具足戒後，於靜洪處學《四分律》。後往恆州，就慧光之法曾孫洪淵探究律學之深旨。尋即遊化江南，學《十誦律》。後又還鄴都，隨緣敎化。曾宣講《四分律》前後四十餘遍。師以有感於律

文太過廣博，乃折衷諸說，撰《四分律疏》十卷、《羯磨疏》三卷、《捨懺儀輕重敍》若干卷等，以提示律學要義。其中，《四分律疏》即相部宗之根本要典。

貞觀九年（635）十月，法礪示寂於鄴都日光寺，年六十七。其門下有明導、曇光、道成等人。其中，明導、曇光二人另受學於衛州道爍，深通律藏。道成駐錫長安恆濟寺，顯慶年中（656～660）弘布《四分律》，一時龍象悉集其門。道成之門下有懷素、滿意。其中，懷素另立新義，而成東塔宗。滿意及其弟子則弘闡相部宗義。

懷素雖爲法礪之再傳弟子，然不滿法礪之見解，乃欲別製疏記，在聽聞道成之講說後，遂於永淳元年（682）著《四分律開宗記》十卷，細數古疏之十六失，以構一家之說。此疏被稱爲新章，其派系稱爲東塔宗。此宗即對抗相部宗最烈之宗派。

滿意初從法礪，後就道成受律學。住長安崇福寺，稱爲西塔律師。講律三十年，受業者甚多。有大亮、聞惠、法藏（華嚴）、義威、遠智、全修、惠榮、定賓等十六人。其中，定賓住於嵩山鎮國寺，作《破迷執記》一卷，以破斥東塔宗懷素之新疏，並扶贊法礪之義。又撰《四分律疏飾宗記》二十卷，以解釋法礪之《疏》。開元二十一年（733）日僧永叡、普照二人來華求律，依定賓爲和上而受戒，並傳其宗風於日本奈良（南都）。

大亮之門下有曇一，講《四分律》三十五遍，弘揚相部、南山兩宗學說，並作《發正義記》十卷，解釋《行事鈔》。其門下有神皓、清江等人。荊溪湛然、清涼澄觀等人亦曾參學於其門下。又，鑑眞初就大亮、義威、遠智、全修及惠榮五師聞法礪之疏，後於天寶十二年（753）赴日，傳南山律學。

大曆十三年（778），由於新舊兩疏之諍論達到極點，代宗遂詔諭相部、南山及東塔之律匠，疏通其義。採新舊兩疏之長，僉定一本，成《敕僉定四分律疏》十卷。然至德宗建中二年（781）以後，兩疏又告並行。

◉附：黃懺華《中國佛教史》第三章第六節（摘錄）

四分三宗之相違，其根本，戒體論也。律宗者，依戒律立宗之一派，與其他依定慧立宗之諸派異。一切諸戒，總有四科：(1)戒法，(2)戒體，(3)戒行，(4)戒相。戒法者，佛所制之戒律。戒體者，受戒法時受者所發得，而領納於心中之法體。即由授受之作法所發得，有防非止惡功能之體性。戒行者，受戒後，隨順其所得之戒體，防止身口意三業非惡之如法行爲。戒相者，由持戒美德外彰，可爲人軌範之相狀。此中戒體，舊譯云無作，新譯云無表。

四分律宗，本來依《成實論》，故以戒體爲非色非心不相應法。法礪之相部宗，依此說，說無作爲非色非心，唱非色非心法戒體論。懷素之東塔宗，以戒體爲無表色，依《俱舍論》等，唱色法戒體論。道宣之南山宗，於《四分律》之當分，準《成實論》所立，立非色非心法戒體。然依道宣之本意，《四分律》分通大乘，義當大乘，故依大乘唯識義，以戒體爲第八阿賴耶識之種子，唱種子戒體論。對小乘之色法戒體，非色非心法戒體；謂之心法戒體。

道宣以唯識宗意，解釋四分。故於前兩宗中，稍近相部。然與前兩宗並云「《四分律》唯是小乘」相反，主張《四分律》其本位雖係小乘，然與餘薩婆多律等異，分通大乘。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十二、卷二十三；《宋高僧傳》卷十四；《佛祖統紀》卷四十一；《律宗綱要》卷下。

相宗八要

解說法相宗要義的八種典籍。明．雪浪洪恩編輯。收在《中華大藏經》第二輯第三十八册。此八種典籍爲：(1)世親《百法明門論》，(2)世親《唯識三十論》，(3)陳那《觀所緣緣論》，(4)澄觀《六離合釋法式》（節錄自《華嚴

經隨疏演義鈔》），(5)護法《觀所緣緣論釋》，(6)商羯羅主《因明入正理論》，(7)玄奘《三支比量》（又稱《眞唯識量》，節錄自《宗鏡錄》），(8)玄奘《八識規矩》。

其註釋書有明．明昱《相宗八要解》與明．智旭《相宗八要直解》。其中，《相宗八要解》包括《百法明門論贅言》（窺基解、明昱補釋）、《唯識三十論約意》、《觀所緣緣論會釋》、《六離合釋法式通關》、《觀所緣緣論釋記》、《因明入正理論直疏》、《三支比量義鈔》（宋．延壽釋、明昱抄校）和《八識規矩補註證義》（明．普泰補註、明昱補釋）。

相即．相入

爲「相即」與「相入」二詞之併稱。又稱相即相容，或略稱「即入」。華嚴宗之法界緣起論之要義。爲詮顯事事無礙法界之用語。意謂法界之體用、一多，鎔融無礙，緣起重重無盡。《華嚴五教章》卷四云（大正45．503a）：「由空有義故，有相即門也。由有力無力義故，有相入門也。由有待緣不待緣義故，有同體異體門也。由有此等義門故，得毛孔容刹海事也。」

華嚴宗以爲，諸法之自體有「相即」之義，諸法之力用有「相入」之義，故一多鎔融無礙，而成無盡法界之大緣起。《華嚴經探玄記》卷四云（大正35．173a）：

「是故一一諸緣相望，各有二義。(一)約體，具空有義故有相即，謂若無一即一切緣全失自體。何以故？以無一時、多無所成，無所成故，不是緣也。是故有一即有一切，却一即却一切，此即一切是空義故，泯自即他；以一是有義故攝他即自。（中略）由二空二有各不俱故，無不相即時；一空一有不相礙故，恆時有相即。又由一一緣中空有不二故，不壞自而即他，妙義思之。(二)約用，有有力無力義，故有相入，謂諸緣起非各少力而共生故，即一一緣各有全作義、全不作義。何以故？若無一緣，餘全不作，則一有力，餘皆無力。餘緣亦爾。是即一有力，故能容多。多無力故潛入一，多有力等亦爾。亦由二有力二無力不俱故，無不相入時；一有力一無力無礙故，常恆相入耳。又於一一緣中各由有力無力不二故，不壞在外而恆相入。」

此中，「相即」之義，係就「法體」之空有立論；「相入」之義，係就「用」之「有力無力」立論。此外，相即相入也有同體、異體之別。《華嚴經探玄記》卷一〈緣起相由之十義〉中，曾列異門相入義、異體相即義、同門相入義、同體相即義之四義。即在申論同體與異體之「相即相入」之義理。

此外，華嚴宗又有「因陀羅網」（indra-jāla）的比喻，以說明相即相入之理趣。因陀羅網是莊嚴帝釋天宮殿的網。又稱天帝網或帝網。此網每一目皆懸有寶珠，寶珠的數量至多。每一珠中，各現其他一切珠影。互相影現，隱沒無覆。又一珠所現的一切珠影之中，也映現其他一切珠的珠影。如此交相互映，重重影現，隱顯互現，重重無盡。

華嚴宗以此比喻諸法「一多相即相入」而重重無盡之義，又約境而稱爲因陀羅網境，約定而稱爲因陀羅網定，約土而稱爲因陀羅網土。凡此皆顯事事無礙相即相入的圓融法門。

有關相即相入或事事無礙法界之義理解析，華嚴宗又有十玄門與六相圓融兩種理論。參閱文末附錄之黃懺華文。

◉附：黃懺華《佛教各宗大意》〈華嚴宗大意〉第二篇第三、第四章

十玄門

事事無礙之原理，畢竟不出相即相入二語。相即，如波水相收。彼即是此，此即是彼，是曰萬物同體。相入，如二鏡互照。彼依此有，此依彼有，是曰萬物相依。此宗以所謂十玄門，說明此相即相入之原理。十玄門有新古之別，至相所立，謂之古十玄。賢首所立，謂之新十玄。古十玄者，《華嚴教義章》作：(1)

同時具足相應門，(2)一多相容不同門，(3)諸法相即自在門，(4)因陀羅網境界門，(5)微細相容安立門，(6)祕密隱顯俱成門，(7)諸藏純雜具德門，(8)十世隔法異成門，(9)唯心迴轉善成門，(10)託事顯法生解門。

(1)同時具足相應門：此一門總說，自餘九門，此門之別義也。同時具足相應者，會玄云：同時，明無前後。具足，明無所遺。相應，明不相違。謂十方三世一切諸法，同時具足圓滿，彼此照應，成一大緣起，順逆無礙，參而不雜。如大海一滴，即具百川之味。又本經云：一切法門無盡海，同會一法道場中。即如《金師子章》所云，金與師子，同時成立，圓滿具足。

(2)一多相容不同門：一，謂於多事中隨舉一事爲一。除此一事，餘有多事爲多。相容者，遞互相容。如一徧於多時，則多能容一。多徧於一時，則一能容多。雖遞互相容，而一多歷然可別，故曰不同。如一燈與多燈相對一室，一多各住，但光照互徧耳。又經云：以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞，無比功德故能爾。即如金與師子相容成立，一多無礙。

(3)諸法相即自在門：前說相入，今示相即。謂諸所有法，一即一切，一切即一，圓融自在，無障無礙。一若攝於多時，多便即一。所謂由此容彼，彼便即此，是也。多若攝於一時，一便即多。所謂由此徧彼，此便即彼，是也。如乳投水，廢己同他，故名相即。又經云：一即是多，多即是一。又云：此初發心菩薩即是佛故，悉與三世諸如來等，亦與三世佛境界等，悉與三世佛正法等，得如來一身無量身，三世諸佛平等智慧所化衆生皆悉平等。即如師子諸根一一毛頭，皆以金收師子盡。諸根諸毛，各攝全體，無離眼之耳鼻舌，亦無離耳鼻舌之眼。眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身，諸根相即，無礙自在。

(4)因陀羅網境界門：一切諸法相即相入，不唯一重。體相自在，隱顯互現，重重無盡。如天帝殿，珠網覆上，一明珠內，萬像俱現。諸珠皆然，互相現影，影復現影，重重無盡，千光萬色。雖重重交映，而歷歷區分。亦如兩鏡互照，重重涉入，傳耀相寫，遞出無窮。如經云：一切佛剎微塵等，爾所佛坐一毛孔，皆有無量菩薩衆，各爲具說普賢行。無量剎海處一毛，悉坐菩提蓮華座，徧滿一切諸法界，一切毛孔自在現。又云：於一微塵中，各示那由他無數億諸佛於中而說法。於一微塵中，現無量佛國，須彌金剛圍世間不迫迮。於一微塵中，見有三惡道天人阿修羅各各受業報。又云：如一微塵所示現，一切微塵亦如是。故於微塵現國土，國土微塵復示現。即如師子眼耳支節一一毛處，各有金師子。一一毛處師子，同時頓入一毛中。一一毛中，皆有無邊師子。又復一一毛，帶此無邊師子還入一毛中。

(5)微細相容安立門：如是諸法相即相入，重重無盡。然甲是甲，乙是乙，差別之諸法，不壞其相，各住自位，於一法中，炳然同時齊頭顯現。如琉璃瓶，盛多芥子，隔瓶頓見。一能含多，法法皆爾，故曰相容。一多法相，不壞不雜，故曰安立。微細有三義：(1)所含微細，猶如芥瓶。(2)能含微細，以一毛一塵即能含故。(3)微細難知，微塵不大，國土不小，而能相容。如經云：一毛孔中，無量佛剎莊嚴清淨曠然安住。又云：於一塵內，微細國土一切塵等悉於中住。又云：菩薩於一念中，從兜率天降神母胎，乃至流通舍利，法住久近，及所被益諸衆生等，於一念中，皆悉顯現。即如金與師子，或顯或隱，或一或多，彼此同時安立無礙。

(6)祕密隱顯俱成門：此全攝彼，此顯彼隱。彼全攝此，彼顯此隱。以一攝多，一顯多隱。以多攝一，多顯一隱。如是彼此一多攝入，隱覆顯了，俱時成就，不相妨礙，祕密自在，雖各不同，亦不雜亂，故云隱顯。俱時而成，體無前後，故云俱成。各得其所，自在無礙，故云祕密。由互相攝，則互有隱顯，故有此門。謂攝他他可見，故有相容門。攝他他無體，故

有相即門。攝他他雖存而不可見，故有隱顯門。如經云：或東方見入正受，或西方見三昧起。或西方見入正定，或東方見三昧起。乃至於眼根中入正受，於色法中三昧起。乃至現童子身入正受，於壯年身三昧起。乃至一毛孔中入正受，一切毛孔三昧起。一切毛孔入正受，一毛端頭三昧起。乃至一微塵中入正受，一切微塵三昧起。即如若看師子，唯師子無金，若看金，唯金無師子，互有隱顯。

(7)**諸藏純雜具德門**：一藏多時，就一說即名爲純，就多說即名爲雜。諸法擧成一法是純，一法具一切法是雜。如是純之與雜，不相妨礙，故名具德。如似就一施門說者，一切萬法皆悉名施，所以名純。而此施門即具諸度等行，故名爲雜。又經云：我於三十六恆河沙佛所，求得此法。彼諸如來，各以異門，令我入此般若波羅密普莊嚴門。即如若師子眼收獅子盡，則一切純是眼。若耳收師子盡，則一切純是耳。諸根同時相收，悉皆具足。

(8)**十世隔法異成門**：一切諸法，徧十世中，同時別異具足顯現。言十世者，過去未來現在三世，又各有過去未來及現在。即過去中，更有過現未三世。現在、未來亦然。名爲九世。此九世迭相即入，攝爲一念。前九爲別，一念爲總，總別合論，故云十世。十世區分，名爲隔法。此十世隔法，相即相入，而不失前後長短等差別相，故名異成。以三世相因互相攝故，一念具十。擧十以顯無盡故，一念即無量劫，無量劫即一念。如經云：或以長劫入短劫，短劫入長劫。或百千大劫爲一念，或一念即爲百千大劫。或過去劫入未來劫，未來劫入過去劫。又云：一切諸佛，於一微塵中，普現三世一切佛刹。一切諸佛，於一微塵中，普現三世諸佛自在神力。一切諸佛，於一微塵中，普現三世一切衆生。諸佛於微塵中，普現三世一切諸佛佛事。即如師子是有爲之法，念念生滅，故成總別十世之不同。

(9)**唯心迴轉善成門**：一切諸法，唯是如來藏眞如一心之所建立，若善若惡，隨心所轉，故名唯心迴轉。如經云：心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛衆生然，心佛及衆生，是三無差別。又經云：三界虛妄，但是一心作。即如金與師子，隱顯一多，各無自性，由心迴轉。

(10)**託事顯法生解門**：一切事法，互爲緣起，隨託一事，便顯一切事法。以隨一事即是見於無量法界，能生事事無礙勝解。所託之事相，即是彼所顯道理，非是託此別有所表。如經云：此華蓋等，從無生法忍之所生起等，意明一切因生一果，一果即具一切故，非是託此別有所表也。即如說此師子，以表無明。語其眞體，具彰眞性。理事合論，況賴耶識。令生正解。

賢首於至相所說十玄，改諸藏純雜具德門，爲廣狹自在無礙門。又改唯心迴轉善成門，爲主伴圓明具德門。廣狹自在無礙門者，廣兼寬大，狹兼窄小。毛端現刹，狹不礙廣也。刹入毛端，廣不礙狹也。又毛端現刹，不壞毛相，即狹而廣也。刹入毛端，不壞刹相，即廣而狹也。任運俱現，彼此各不相妨，故云自在無礙。如經云：金剛圍山數無量，悉能安置一毛端，欲知至大有小相，菩薩以是初發心。又云：能以小世界作大世界，以大世界作小世界等。主伴圓明具德門者，一切諸法，隨擧其一，即便爲主，而居其中。餘者爲伴，周匝圍繞。由其爲唱爲隨，無雜無礙，故云主伴。彼此隱顯，主伴交輝，故云圓明。一多攝入，連帶緣起，故云具德。如經云：法界修多羅，以佛刹微塵數修多羅以爲眷屬，是也。

諸法得有如是混融無礙，略有十因。

(1)唯心所現：謂世間出世間一切諸法，唯是眞心所現，如大海水，擧體成波。以一切法無非一心，是故大小等相，隨心迴轉，即入無礙。

(2)法無定性：謂一切諸法，既唯心現，從緣而生，無有定性。小非定小，故能容太虛而有餘。大非定大，故能入一塵而無間。

(3)緣起相由：謂一與多互爲緣起，遞相由藉

，故有如此相即相入等。

⑷法性融通：謂若唯約事，則互相礙，不可即入。若唯約理性，則唯一味，無可即入。今則理事融通，具斯無礙，謂不異理之一事具攝理性時，令彼不異理之多事，隨所依理，皆於一中現。

⑸如幻夢事：猶如幻師，能幻一物以爲種種，幻種種物以爲一物等。一切諸法，業幻所作，故一異無礙。又如夢中，所見廣大，未移枕上；歷時久遠，未經斯須。

⑹如影像現：一切萬法，略有二義：①皆如明鏡，含明了性一心所成故。②分別所現，如影像故。由初義故爲能現，由後義故爲所現，故一切法互爲鏡像，如鏡互照而不壞本相。

以上六因，就諸法自爾之德相說。以下，就諸佛菩薩業用無礙說。

⑺因無限量：謂諸佛菩薩，昔在因中，稱法界性，修無量殊勝之因。故今得果，妙用無邊。

⑻佛果證窮：謂佛證窮眞性，故如性業用亦無礙。

⑼深定大用：謂海印定等諸三昧力故，令於小處而現大法，無所障礙。

⑽神通解脫：謂此皆是諸佛菩薩勝神通力及不思議解脫力之所顯現，故圓融自在。此十義中隨一即能混融諸法，無礙自在。

如是一切諸法，皆具足此十玄，無礙自在，是名十玄緣起無礙法門，亦名無盡緣起法門。

六相圓融

十玄緣起事事無礙之法門，由六相圓融之教門成立。所謂六相者：(1)總相，(2)別相，(3)同相，(4)異相，(5)成相，(6)壞相。

⑴總相者，一含多德故。

⑵別相者，多德非一故。別依止總，滿彼總故。緣起法一切處通，今且略就緣成舍辨。總相別相，如云全體與部分。如舍是總相；和同作舍之椽等諸緣，別於總故，是別相。

⑶同相者，多義不相違，同成一義故。

⑷異相者，多義相望，各各異故。同相謂差別之諸法，能調和成一體，而不失其部分之特質。如椽等和同作舍，不相違背，皆名舍緣，非作餘物，是同相。椽等諸緣，隨自形類，相望差別，是異相。

⑸成相者，由此諸義緣起成故。

⑹壞相者，諸義各住自法，不移動故。謂有特性之異相，能調和而成同相，即部分相依而成全體。雖成全體，而非破壞部分之特性。如椽等作緣，舍義得成，是成相。椽等諸緣，各住自法，是壞相。

一切諸法，無不具足此六相。此三對六相中，總同成三，無差別之圓融門也。別異壞三，差別之行布門也。此平等與差別，相即相入，圓融無礙。離總相，無別相。離同相，無異相。離成相，無壞相。總相即別相，別相即總相。同相即異相，異相即同相。成相即壞相，壞相即成相。如是圓融不離行布，行布不離圓融。行布即圓融，圓融即行布，六相無礙，是名六相圓融。以六相圓融故，諸法即一眞法界無盡緣起。

〔參考資料〕《華嚴一乘十玄門》；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十一；《華嚴一乘法界圖》；《金師子章光顯鈔》；《五教章通路記》卷二十六；《華嚴法界義鏡》；《華嚴五教章指事》卷中之（本）；《五教章集釋》卷中之七。

相符極成過（梵 prasiddha-saṃbandha，藏 phan-tshun grub-pa）

因明學用語。因明三十三過的宗九過之一。是立敵對於所立之宗竟無異議的過失。按因明的規定，立宗必須違他順己，宗依必須共許極成；立宗如果是符合敵論或共許的，就犯相符極成之過。如《因明入正理論》云（大正32・11c）：「相符極成者，如說聲是所聞。」

「聲是所聞」是人所共知的，如果有人以此爲宗，別人聽了當然沒有異議，像這樣的宗就沒有成立的必要。故《莊嚴疏》卷二云：「夫論之興，爲摧邪義，擬破異宗。聲之所聞，

上賓咸許，所見既一，豈藉言成，故此立宗有符同過。」這就是說，因明立宗的目的，在於「摧邪義」、「破異宗」。立宗如果立敵相符，就違背了立宗的本旨。《因明入正理論疏》卷中亦云（大正44・118c）：「對敵申宗，本諍同異；依宗兩順，枉費成功。」可見相符極成之宗在因明學上是沒有存在價值的，是一種似宗。

《因明入正理論疏》對相符極成過按自、他、俱以及全分、一分來劃分，列有八種：(1)符他非自，(2)符自非他，(3)俱相符，(4)俱不符，(5)符他一分非自，(6)符自一分非他，(7)俱符一分，(8)俱不符一分。

實際上，相符極成過只有上述第三「俱相符」和第七「俱符一分」兩種，其餘或不是過失，如第二「符自非他」，這合乎因明立宗的準則；或原係其它過失，如「符他非自」、「俱不符」和「俱不符一分」，都屬於自教相違過，而「符他一分非自」和「符自一分非他」則有「所別不成」或「能別不成」的過失。因此《因明入正理論疏》將相符極成過劃分爲八種不是科學的劃分。（沈劍英）

相應心・不相應心

相應心與不相應心的併稱。與煩惱結使相應的心，稱爲相應心，不與之相應的心則稱不相應心。瞿曇般若流支譯的《唯識論》云（大正31・64b）：「心有二種。何等爲二？一者相應心，二者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使受想行識與心相應。以是故言心意與識及了別等，義一名異故。不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心。故言三界虛妄但是一心作。是故偈言唯識無境界故。」《大乘唯識論》序云（大正31・70c）：「心有二種，一者相應心，二者不相應心。相應心者，謂無常妄識虛妄分別，與煩惱結使相應，名相應心。不相應心者，所謂常住第一義諦古今一相自性清淨心。今言破心者，唯破妄識煩惱相應心，不破佛性清淨心，故得言破心也。」

此謂妄識與煩惱結使相應，故名爲相應心，自性清淨心不與煩惱相應，故稱爲不相應心。《十地經》所說的三界虛妄但是一心作，就是指此中的不相應心而言。此心爲眞常淨識，故不可破。而諸論所謂心意與識及了別等，名異而義一，則是指相應心，此心虛妄無常，故可破。

又，《大乘起信論》以妄執分別的麤心爲相應心，以眞妄和合的阿梨耶識爲不相應心。該論曾列舉執相應染、不斷相應染、分別智相應染、現色不相應染、能見心不相應染、根本業不相應染等「六染心」，並解釋相應不相應之義云（大正32・577c）：「言相應義者，謂心念法異，依染淨差別。而知相緣相同故。不相應義者，謂即心不覺常無別異，不同知相緣相故。」

此意謂妄執分別的麤心有心與妄念之別，此二相應同知相緣相，故名爲相應心。阿梨耶根本識與心及無明和合，此二常無別異，故不同知相緣相，因此不可名爲相應。此說即是根據相應必與他物和合之義而來的。又同論云（大正32・577c）：

「復次分別生滅相者有二種。云何爲二？一者麤，與心相應故。二者細，與心不相應故。又麤中之麤凡夫境界，麤中之細及細中之麤菩薩境界，細中之細是佛境界。此二種生滅依於無明熏習而有，所謂依因依緣。依因者不覺義故，依緣者妄作境界義故。若因滅則緣滅，因滅故不相應心滅，緣滅故相應心滅。」

此謂三細之生滅依無明而起，故無明滅則阿梨耶不相應心滅。六麤之生滅依境界緣而起，故法執滅則相應心滅。此中，稱妄執分別之心爲相應心，稱根本識爲不相應心，此與前述之《唯識論》相同，可知此二論之說有相通之處。然《唯識論》說自性清淨心是眞常淨識，不與煩惱相應，故名爲不相應心；而《起信論》則認爲自性清淨心與無明和合，既然和合常無別異，不同知相緣相，故名爲不相應心，此係將不相應之義歸於知相緣相的不平等。此可

謂是二論間之大不同處。

〔參考資料〕《大乘起信論義記》卷下（本）。

省念（926～993）

五代臨濟宗僧。號首山，萊州（山東）人，俗姓狄。幼在本郡南禪寺剃度。纔受具戒即徧遊叢席。專修頭陀行，並密誦《法華經》，人稱「念法華」。

後師事風穴延沼禪師，得其心法。開法於汝州（河南省臨汝）首山，爲第一世。又住汝州葉縣寶安山廣教院及城下寶應院等。其家風爲：「一言截斷千江口，萬仞峯前始得玄。」時其禪法名振四方，風靡當世。淳化三年（992）十二月四日午時說上堂偈曰（大正51·304c）：「今年六十七，老病隨緣且遣日，今年記取來年事，來年記著今朝日。」翌年十二月四日，辭衆說上堂偈曰（大正51·305a）：「白銀世界金色身，情與非情共一眞，明暗盡時俱不照，日輪午後見全身。」言訖，安然而逝，時年六十八。著《汝州首山念和尚語錄》一卷傳世。

◉附：首山省念語錄選輯（文中「師曰」之「師」，即指首山省念）

⑴首山和尚拈竹篦示衆云：汝等諸人若喚作竹篦則觸，不喚作竹篦則背，汝諸人且道，喚作甚麼？（此即後人所謂之「首山竹篦」公案。出自《無門關》第四十三則。）

⑵問：「如何是佛？」師云：「新婦騎驢阿家牽。」僧云：「未審此語什麼句中收？」師云：「三玄收不得，四句豈能該。」僧云：「此意如何？」師云：「天長地久，日月齊明。」（此即後世所謂之「首山新婦」公案。出自《古尊宿語錄》卷八。）

⑶僧問：「如何是和尚家風？」師曰：「一言截斷千江口，萬仞峯前始得玄。」問：「如何是首山境？」師曰：「一任衆人看。」問：「如何是境中人？」師曰：「喫棒得也未？」僧禮拜。（出自《景德傳燈錄》卷十三，此下自⑷至⑻皆同此。）

⑷問：「古人拈槌豎拂，意旨如何？」師曰：「孤峯無宿客。」僧曰：「未審意旨如何？」師曰：「不是守株人。」

⑸問：「一樹還開華也無？」師曰：「開來久矣。」僧曰：「未審還結子也無？」師曰：「昨夜遭霜了。」

⑹問：「臨濟喝，德山棒，未審明得什麼邊事？」師曰：「汝試道看。」僧喝，師曰：「瞎。」僧再喝，師曰：「遮瞎漢只麼亂喝作麼？」僧禮拜，師便打。

⑺問：「如何是古佛心？」師曰：「鎭州蘿蔔重三斤。」

⑻問：「學人久處沈迷，請師一接。」師曰：「老僧無恁麼閑功夫。」又曰：「要行即行，要坐即坐。」

〔參考資料〕《釋氏稽古略》卷四；《景德傳燈錄》卷十三；《五燈會元》卷十一；《古尊宿語錄》卷八；《禪林僧寶傳》卷三；《禪學思想史》卷下；阿部肇一《中國禪宗史》第六章；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

省常（959～1020）

宋代淨土宗僧。錢塘（浙江）人。字造微。俗姓顏。七歲厭俗，十七歲出家受具，戒行謹嚴。尋通《起信》教旨，又習止觀法門。淳化（990～994）年中，住杭州西湖昭慶寺，慕廬山白蓮社之遺風，遂結社專修淨業，號「白蓮社」，後易爲「淨行社」，蓋取「華嚴淨行品」之意。

師嘗刺指以血和墨，書《華嚴淨行品》，又刻板印製千部，頒施千人。並以旃檀香雕造毗盧遮那佛像。且集一千大衆與八十比丘誓曰：「盡未來際修菩薩行，命終後生安養國。」天禧四年正月十二日示寂，年六十二，全身葬於靈隱山鳥窠禪師之墳側。世稱錢塘白蓮社主，又號昭慶圓淨法師。被尊爲蓮宗第七祖。

〔參考資料〕《孤山閑居編》卷三十三；《樂邦文類》卷三；《佛祖統紀》卷二十六；《廬山蓮宗寶鑑

》卷四；《淨土聖賢錄》卷三。

眉沙迦山（巴Missaka）

位於錫蘭島北部之名山。在舊王城阿㝹羅陀城東四十里，有「島中第一靈山」之稱。

佛入滅後二百年，阿育王出，統治印度，作佛典第三次結集後，欲宣揚佛法於邊境，遂遣王子摩哂陀比丘、沙彌須摩那等至此地傳法。時，錫蘭國王天愛帝須獵於此山，遇摩哂陀，受其教化，乃將摩哂陀迎入都城。時王妃、羣臣等亦皆歸入佛道。摩哂陀晚年即隱棲於此山。迨其示寂後，弟子等追憶師德，遂改稱此山爲彌哂陀羅（Mihintala）。東晉・法顯來遊錫蘭時，曾抵此山。

此山爲海拔一千呎之孤山，自山麓登一千八百級石階可達山頂。山頂阿跋沙羅（Ambatthala）相傳爲摩哂陀初至此國之處。現存佛髮塔一座。該塔係西元一世紀初，跋帝耶（Bhatiya）國王所建立。由此稍降，乃該王與摩哂陀會見處，有稱爲安布斯帖拉（Ambustella）之石造圓塔遺存，外以八角形石柵圍之。自其斷崖一面，可眺望舊王城，該地有稱爲摩哂陀牀之處。又處處巖面，皆有記述歷代君王仁慈事蹟之銘文。

看病

看護病患之意。又作瞻病。《梵網經》卷下云（大正24・1005c）：「若佛子見一切疾病人，供養如佛無異。八福田中看病福田第一福田。若父母師僧弟子病，諸根不具，百種病苦惱，皆供養令差。而菩薩以瞋恨心不看，乃至僧房中，城邑曠野山林道路中，見病不救濟者犯輕垢罪。」

又依《四分律》卷四十一所述，佛在舍衞國時，見一病比丘臥於大小便中，而無瞻視之人，即上前問曰：「何故無瞻視之人？」病比丘答曰：「我無病時，不探視病者，是故今病無瞻視供養者。」佛於是扶起病者，拭其身之不淨，並加以洗濯。又爲其浣衣曬乾，並清掃住處，並爲敷新草及一衣，使病者安臥，復以一衣覆於上，方才離去。歸後，集比丘僧，告曰：「從今以後，當看病比丘，病者不可不看，若有欲供養我者，當供養病人。」又示看病之法，曰（大正22・862b）：「一知病人可食不可食，可食能與。二者不惡賤病人大小便唾吐。三者有慈愍心，不爲衣食。四者能經理湯藥（中略）。五者能爲病人說法，令病者歡喜。」

〔參考資料〕《十誦律》卷二十八；《四分律行事鈔》卷下；《四分律行事鈔資持記》卷下（四）〈瞻病篇〉；《梵網菩薩戒本疏》卷五。

看經

指在禪林中，衆僧於僧堂內各自默閱經文。此與誦經之出聲唸誦有別。由於誦經時，無暇思惟經中所詮之義理，故禪林乃設此看經之法，以利思惟經義。而不論在靜室或佛堂閱讀經文，都可稱爲「看經」。據《臨濟錄》載，臨濟義玄見黃檗希運看經時，曾揶揄其爲「摩弄文字者」。並謂（大正47・505b）：「我將謂是個人，原來是揞黑豆老和尚。」可見揣摩經義並非禪師所認同之追求開悟之必要途徑。然至後世，一般寺院仍多以看經爲日常功課之一。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈文疏門〉。

看話禪

又作看話頭、話頭禪。係臨濟宗僧大慧宗杲（1089～1163）所提倡的宗風，即以參看話頭（古則、公案）爲門徑的參禪方法。此禪風先慧後定，與默照禪先定後慧大異其趣。又，由於其中設有參禪機關，故又名機關禪。此外，由於是依次參究其他公案，故俗稱爲梯子禪。

五代以來，禪宗祖師的語錄越積越多，標榜「不立文字」的禪宗，已經文字山積，而禪門中更興起註解闡釋古人禪語的風氣，眞實參禪者漸少，背離了禪宗原來的宗旨，大慧宗杲

有鑒於此，乃力倡看話禪，以圖振興宗風，並謂看話頭時，須是行也提撕，坐也提撕，喜怒哀樂時，應用酬酢時，總是提撕時節。提撕來、提撕去，沒滋味，心頭恰如一團熱鐵相似，那時便是好處不得放捨。忽然「心華發明，照十方利」，便能「於一毛端現寶王刹，坐微塵裏轉大法輪」。

又，在大慧宗杲之前，唐代僧黃檗希運（？～885）即教人看趙州從諗的「無」字公案。北宋．法演亦用此法教人參禪。而經宗杲大力提倡後，看話頭漸漸成爲臨濟宗參禪的通用方式，影響至爲深遠。此外，宋代以後，禪淨雙修思想興起，以「阿彌陀佛」四字爲公案之風亦盛極一時，此亦爲看話禪之一種。《西方直指》卷上云（卍續108．625上）：「直將阿彌陀佛四字做個話題，二六時中，自晨朝十念之頃直下提撕。」

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

在宋代，除了文字禪以外，由宗杲開始還把對公案的運用轉到另外的一途。原來一般是把公案看作正面文章來理解的，但宗杲認爲，直接從公案上並不能看到祖師的眞面貌，應該提出公案中某些語句作爲「話頭」（即題目）作參究。其目的在於作「杜塞思量分別之用」、「掃蕩知解，參究無意味語」。例如，臨濟趙州一家，曾有人問他：「狗子有無佛性？」趙州答曰：「無。」這是趙州公案。現在不管這一公案是否與當前有關，也不是完全參究這一公案的內容，而是把這一「無」字取出來，始終作爲參究之用。這種作法可說是對文字禪的矯枉過正，從而使之傾向於非理性主義方面，認爲不是從文字中來求得理解，而會自發地產生一種聰明。因此，他們常說：「有解可參之言乃是死句，無解之語去參才是活句。」這就叫做「看話頭」，或曰「看話禪」。

◉附二：聖嚴《禪門解行》〈公案禪與默照禪〉（摘錄）

看話禪

此即是公案禪的另一個名稱，又叫做「看話頭」。起源於臨濟宗下的大慧宗杲（1089～1163）。宗杲先學曹洞，後學臨濟。結果，他對於曹洞宗的「默照禪」，極爲不滿，而評爲「默照邪禪」。所謂看話，是從一個個的公案，來勘驗修道者的見地程度，公案中的前人對話，均有不同的修證層次，從公案的表面看，和說明公案的內容，是多餘的，要看公案中主題的內涵是什麼，才是看話工夫的目的。所以，在未得親自悟透之前，公案僅是一種工具，悟透之後，才能發現其活活潑潑的精神所在。親自悟透禪宗祖師們的過去發生過的開悟的案例，用知識的推理或想像，不能達成目的，必定要對公案中的話題，起大疑情，只發問而不能自行以推理方式來求取答案。

根據大慧宗杲的自述，關於看話禪的功用是：「但將妄想顚倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心，一時按下，就只按下處，看箇話頭。有僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云無。此一無字，乃是摧破許多惡知惡覺底器杖。」

宗杲於抨擊「默照邪禪」的同時，提倡了「狗子」、「佛性」等看話頭的用功方法，以看話頭來摧破思慮情識，使得修行者在突然間，達到大悟徹底、平等一如、不即不離的自在境界。到了中峯明本（1263～1323），經常所提的話題是：麻三斤、柏樹子、須彌山、平常心是道、雲門顧、趙州無等。據《天目中峯和尚廣錄》卷一之下云：「或謂傳燈錄，一千七百單一人，皆是知歸外言，解迎刃，初不聞說做看話頭工夫（中略）。謂做看話頭工夫者，固不是契直指單傳之旨，然曾賺人不落草，最是立脚穩當，悟處親切也。縱不悟此心，但信心不退轉，一生兩生，亦更不得不開悟。」

因此，更有人主張：「抱定一句話頭，堅挺不移，若不即得開悟，臨命終時，不墮惡道，天上人間，任意寄居。」

可知，看話頭、參公案，乃是禪宗的利器，在中國南宋以後的禪宗諸祖，大抵多用此法，所謂「參禪」二字，即從看話頭、參公案的方法而來。

〔參考資料〕《大慧普覺禪師語錄》卷十八；《天目中峯和尚廣錄》卷一（下）；《憨山老人夢遊集》卷二；《禪宗思想與歷史》（《現代佛教學術叢刊》52）。

看話念佛

即以一句阿彌陀佛或念佛爲公案而拈提參究。爲看話禪的一種。又稱參究念佛、念佛公案。

宋代大慧宗杲主張看話禪，以之爲心性開發之法門。而在當時，也盛行禪淨共修方式。眞歇淸了等人即主張，以「阿彌陀佛」四字作爲話頭，加以參究，謂可頓悟見性與往生；此即爲看話念佛。《西方直指》卷上〈一心不亂〉章云（卍續108・625上）：

「眞歇云：念佛法門徑路修行，接上上根器，旁引中下之機，故一心不亂之說兼含二意。曰理一心，曰事一心。若事一心，人皆可以行之，只一憶念如龍得水，似虎靠山。即楞嚴經憶佛念佛現前當來必定見佛，不假方便自得心開。若理一心，亦非它法，直將阿彌陀佛四字做個話頭，二六時中，自晨朝十念之頃直下提撕。不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念，前後際斷，一念不生，不涉階梯，頓超佛地。得非淨土之見佛，簡易於宗門乎，信知乃佛乃祖在教在禪，皆修淨業，同歸一願，入得此門，無量法門悉皆能入。」

此即將《阿彌陀經》所說之「一心不亂」分爲事、理二義。以憶佛念佛爲事之一心，而以超越有無之念心，前後際斷，直以阿彌陀佛四字爲話頭，以此爲拈提，以頓速見性成佛。此即爲理之一心。

〔參考資料〕《淨土指歸集》卷上；《諸家念佛集》卷四；《禪祖念佛集》卷上；忽滑谷快天《禪學思想史》卷下；望月信亨著・印海譯《中國淨土教理史》。

祇夜（梵Geya，巴Geyya，藏Dbyaṅs-kyis bsñad-pa）

十二部經之一，九部教之一。又作歧夜，意譯詩歌、應頌或重頌，又譯祇夜經或重頌偈。爲由有歌頌之意的動詞語根gai的未來受動分詞轉化而來的名詞。乃諸經中於長行（散文）之後，再重述或補充經義的偈頌。《大毗婆沙論》卷一二六云（大正27・659c）：「應頌云何？謂諸經中依前散說契經文句，後結爲頌，而諷誦之，即結集文、結集品等。」《瑜伽師地論》卷八十一云（大正30・753a）：「應頌者，謂長行後宣說伽他，又略標所說不了義經。」

諸經所以用應頌，有二目的，一爲重複，在長行之後，再以偈頌重敍文義。二爲補闕，由於長行所說未盡，復以頌文補充。祇夜的形體雖然是一種伽陀，但是伽陀只是韻文，與前後教說的內容並無直接的關係，而祇夜既重複前文所說，又有追補的功用，無疑地與前說必有直接的關係。這是兩者的不同之處。又，優陀那雖然也是同樣形式的偈頌，但是它依感興而立，爲無問自說，與祇夜亦不盡相同。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十五；《顯揚聖教論》卷六；《大乘阿毗達磨集論》卷六；《順正理論》卷四十四；《大乘義章》卷一；《大乘法苑義林章》卷二〈本〉；《成實論》卷一；印順《原始佛教聖典之集成》。

祇夜多（梵Jeyata）

北印度罽賓國之阿羅漢。依《雜寶藏經》卷七所記，祇夜多於佛滅七百年後，於罽賓國出世，有美名。當時，月氏國王旃檀罽尼吒思欲相見，便躬身與從臣前往拜謁。祇夜多靜默端座而不迎。王見其威德，倍生敬信。祇夜多乃爲王略說教法云云。

該經又記載，祇夜多曾以大神力降伏罽賓國之惡龍王阿利那，亦曾於毗婆尸佛滅後爲長

者之子、曾於五百世中生爲狗而爲飢渴所惱。此類記事，與《付法藏因緣傳》卷五所載之達摩蜜多傳相符。此外，多羅那他於《印度佛教史》第十二章內，記載迦溼彌羅國有師子王（Siṁha），出家後，名爲善見（Sudarśana）。當時，迦膩色迦王（Kaniṣka），聞其德而往迦溼彌羅聞法，且供養法塔及僧伽。從而可推知，祇夜多、達摩蜜多及善見，此三者似爲異名同人，且爲迦膩色迦王之師。

祇園寺

㈠**位於江蘇省南京市：**劉宋武帝永初元年（420），車騎范泰爲慧義建住所於其宅之西。慧義感其信之篤誠而指授儀則。時人見之，遂將慧義比爲身子（舍利弗），將范泰比爲須達長者，而稱其所居處爲祇園寺。時僧苞亦以學識聞名而被迎入此寺，爲衆講經。元嘉七年（430），罽賓三藏求那跋摩抵金陵時亦住於此，並開講《法華》及《十地》，聽徒雲集。曇摩密多並於此譯出不少經典。其後僧荃、道照等住此披覽羣典，宣唱爲業，名聲揚於當時。然此寺至後世衰頹不振。《金陵梵刹志》列之爲廢寺。

㈡**位於安徽九華山九華街前：**爲九華山四大禪林中規模最大，且是九華山寺廟中唯一宮殿式建築。古名祇園、祇樹庵，又名祇園禪寺。明・嘉靖年間（1522～1566）初創，清・嘉慶年間（1796～1820）擴建，其後又數度增修。現有三進大殿、一進山門，另有退居寮、法堂、戒堂、方丈寮、衣鉢寮等寺院附屬建築，內有銅質「千僧鍋」。由此可見，本寺規模之大。

祇園會

日本神道行事。又稱祇園御靈會、天王祭。即日本全國的祇園社、天王社，於每年七月十七日迄二十四日所舉行的夏季祭禮。而其中特以京都市東山區八坂神社（原名祇園感神院、祇園牛頭天王社）所舉行者最爲聞名。一般稱之爲「祇園祭」。

關於其起源年代頗有異說，或說貞觀十一年（869），或說貞觀十八年（876），或說天祿元年（970）。此會原是奉神輿於神泉苑以退散疫神的臨時祭典，後來成爲每年例行的御靈會。曾因應仁之亂而一時中絕，明應九年（1500）再度恢復舉行，江戶時代大致形成現行的「山鉾巡行」形式。

祇陀太子（梵、巴Jeta，藏Rgyal-byed）

中印度舍衛國波斯匿王的太子。又作逝多祇頭、祇洹、祇桓、祇多、移多、制多、誓多等，略稱祇。意譯勝或戰勝。其得名由來，依《玄應音義》卷二十五所述，波斯匿王與鄰國戰勝之日，恰好太子誕生，故命此名。

佛陀在世時，舍衛城的給孤獨長者是一位樂善好施的佛教徒，有一次，他想在舍衛城附近建立精舍以供佛陀及僧衆居住。當時，祇陀太子有一塊八十頃左右的土地，地方平正，樹木茂密，離舍衛城也遠近適中。給孤獨長者乃向太子情商洽購，最初，太子並不答應，他向長者戲稱：「如果你用黃金布滿其地，我就將該園賣給你。」太子這句話本來是戲言，沒想到長者眞的回去用象運來黃金，開始布在該園各處。

太子在驚訝之餘，也無法反悔前言。又想到向釋尊布施是佛教徒應該做的事，「佛誠良田，宜植善種。」因此，他答應將黃金布滿的地出售給長者，另外，他把園裏的樹木，無條件捐獻出來。就這樣，祇園精舍終於圓滿落成。由於樹木是祇陀太子所捐，因此叫做「祇樹」（或逝多林），園地是給孤獨所購贈，所以稱爲「給孤獨園」。

又，依《法句譬喻經》卷一所述，太子之弟毗流離欲篡位自立，乃弒波斯匿王，並入東宮斫殺太子祇陀。當時祇陀了悟世間無常，因此心無恐懼，甘心受刀。而《增一阿含經》卷二十六則謂，毗流離王滅迦毗羅城之後，凱旋回國時，祇陀在深宮與宮女娛樂。由於絃歌聲

外揚，毗流離王聞之乃告大怒，並詰問太子：「何以不輔佐政事，反而耽溺於娛樂？」太子答云：「因為不忍殺戮人命。」毗流離王大怒，遂加以斫殺。不論二說何者為是，祇陀之為毗流離所殺一事，當可取信。

〔參考資料〕《中阿含》卷六〈教化病經〉；《李經抄》；《中本起經》卷下；《賢愚經》卷十；《四分律》卷五十；《五分律》卷二十五；《十誦律》卷三十四；《有部毗奈耶雜事》卷九；《高僧法顯傳》。

祇園精舍（梵 Jetavanānāthapiṇḍadasyārāma，巴 Jetavanānāthapiṇḍikārāma，藏 Rgyal-byed-kyi tshal mgon-med-zas-sbyin-gyi kun-dgaḥ-ra-ba）

位在中印度憍薩羅舍衛城南方。相當於今尼泊爾南境，近於拉波提（Rapti）河南岸之塞赫特馬赫特（Sahet-mahet），為佛陀說法遺蹟中最著名者。

祇園，或作祇苑、祇洹，是祇樹給孤獨園（Jetavanaanathapiṇḍasyarama）的略稱，或稱祇陀林、逝多林、勝林。祇樹指波斯匿王的太子逝多的園林，給孤獨是舍衛城的長者，即波斯匿王的主藏吏須達的別號。此精舍的土地原是逝多太子所有，須達長者欲購其地以建精舍獻予佛陀，乃依太子所提條件，以金錢布滿園中之地，太子感其誠心，遂施園中所有林木，兩人合建精舍，故名祇樹給孤獨園。

精舍的西北角有無常院，《釋氏要覽》卷下云（大正54・306b）：「祇桓西北角日光沒處為無常院，若有病者當安其中。意為凡人內心貪著房舍衣鉢道具，生戀著心無厭背，故制此堂，令聞名見題，悟一切法無彼常故。」道宣《祇園圖經》也敍述無常院中有一堂，但飾以白銀，院有八鐘，四白銀、四頗梨。銀鐘在無常院四隅，造台置之。頗梨鐘在無常堂的四隅，形如腰鼓，鼻有一金毗俞，乘金獅子，手執白拂，病僧氣將大漸，是金毗侖口說無常、苦、空、無我，手舉白拂，鐘即自鳴，聲音中亦說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」病僧聞聲，苦惱即除，得清涼樂，如入三禪而生淨土。

佛陀曾在祇園精舍度過多次雨季。也曾在此園宣說多數經義。佛嘗由此上忉利天為母說法九十日，優塡王欲見佛，乃以旃檀刻像，波斯匿王也用黃金刻像安置在佛座。待佛由忉利天返回此地時，佛像被移置於南邊的小精舍。依據法顯《佛國記》的記述，精舍原有七層，國王人民競相供養，因遭祝融，七層精舍盡化成灰，後重建為兩層。《大唐西域記》卷六室羅伐悉底國條（大正51・899b）：「城南五、六里有逝多林，是給孤獨園，勝軍王大臣善施為佛建精舍。昔為伽藍，今已荒廢。東門左右各建石柱，高七十餘尺，左柱鏤輪相於其端，右柱刻牛形於其上，並無憂王之所建也。室宇傾圮，唯餘故基，獨一甎室巋然獨在，中有佛像。」

此外，園中有花林窟（Kareri-kuṭikā），釋尊曾居住於其地。又有松林精舍（Śalalā-garaka），為園中小屋，釋尊曾在其中入定。佛弟子阿那律亦曾在其中養病，且修習四念處法門。

〔參考資料〕《五分律》卷二十五；《雜阿含經》卷二十三；《增一阿含經》卷四十九；《阿育王傳》卷二；《八大靈塔名號經》；《四分律》卷五十；《十誦律》卷三十四；《大智度論》卷三；《有部毗奈耶破僧事》卷八；北本《涅槃經》卷二十九；小野玄妙〈佛教之美術及び歷史〉。

祆教

我國對波斯瑣羅亞斯德教的稱呼。又稱拜火教。瑣羅亞斯德教，為西元前七～六世紀的瑣羅亞斯德所創，北魏（386～534）時傳至中國，被稱為祆教。

北周、北齊時，祆教的傳布漸廣，宮中亦見信奉者。隋唐時代，由於東西貿易的隆盛，波斯人及伊朗系的西域人來往頻繁，而且居留在中國各地者不少，因此隋、唐二代各設薩保（或薩甫）、薩寶官加以管理。唐代為祆教教

勢之最盛期，教徒在長安市中建立拜火殿堂，即所謂祆祠、祆寺，爲三夷寺之一。此外，在洛陽、涼州、敦煌、伊州等地亦見祆祠建立。但至唐武宗會昌五年（845）廢佛時，外來宗教亦遭彈壓，祆教僧侶二千餘人被迫還俗，教勢頓衰。然其支流至宋、元時代仍然存在。

祈雨

指久旱時向神佛祈求降雨。又稱乞雨或請雨。《大方等大雲經》、《大雲輪請雨經》、《海龍王經》等皆說諸大龍王曾發誓願，若衆生依法唱其神咒，則降甘霖；故知印度一地夙行此法。

在我國，黃帝曾以赤將子爲雨師；神農以赤松子爲雨師；漢朝沙門竺曇蓋讀《海龍王經》祈雨有徵；晉時，潯陽一地亢旱不雨，慧遠讀《海龍王經》祈雨，俄然洪雨降臨；南朝宋・大明六年（462）天下亢旱，求那跋陀羅祈雨，忽有靈異；唐・貞觀中大旱，玉泉寺泉水枯竭，沙門空藏修法，泉水應時湧出，天雨亦沛然而降。

◉附：《大雲經祈雨壇法》

若天亢旱時，欲祈請雨者，於露地作壇。除去瓦礫及諸穢物，張設青幕，懸青幡。香泥塗拭作一方壇，於壇中畫七寶水池，池中畫海龍王宮，於龍宮中有釋迦牟尼如來住說法相，佛右畫觀自在菩薩，佛左畫金剛手菩薩等侍衛，於佛前右畫三千大千世界主輪蓋龍王，佛前左畫難陀跋難陀二龍王。

於壇四方，用瞿摩夷汁各畫一龍王。於東方畫一龍王，一身三頭，量長三肘，并眷屬圍繞。又於南方畫一龍王，一身五頭，量長五肘，并諸眷屬。又於西方畫一龍王，一身七頭，量長七肘，并眷屬圍繞。於北方又畫一龍王，一身九頭，量長九肘，并眷屬圍繞。皆在靉靆青黑雲中，半身已下如蛇形，尾在池中，半身已上如菩薩形，皆合掌從池湧出。

於壇四角置四清水瓶，隨其力分，飲食菓子等皆染作青色，以慇淨心布列供養，燒香散青色華，道場中所用皆作青色。祈雨之人若是出家苾芻，應具律儀；若俗士應受八戒。作法之時，喫三白食，每日香湯沐浴，著新淨青衣，於壇西面，以青物爲座，即以香塗手，先應三密加持自身及護壇場。案上置此《大雲經》，於一切有情起大慈悲心，至誠請一切佛菩薩加持，晝夜虔誠，讀此《大雲經》，或二人、三人乃至七人更替讀誦，經聲不應間斷。

亢旱之時，如是依法讀此《大雲經》，或經一日、二日乃至七日，定降注甘雨。若災重不雨，更作，必降甘雨。假使大海或有過限越潮，依此經作法轉讀，無不應效。應發願讀經所生功德迴向諸龍，願皆離諸苦難，發無上菩提心，爲一切有情降注甘雨。

祈禱

指專一心念以祈求佛菩薩的保佑、護持。又稱祈願、祈念、祈請。主要用意在祈求攘災、治病等現世作用。印度早在吠陀時代即已盛行咒術祈禱之法，中國自古以來也有祈求天地神祇的風氣，但是在早期的佛教經典中並無此類事蹟的記載。後來大乘興起，乃漸有此風。到密教興盛之後，又產生複雜的儀軌，以諸佛、菩薩、護法神爲本尊，以施行種種攘災祈福的法事。

中國純密的產生，自善無畏來朝時才開始。可是雜密的咒法，自古即已傳來。西晉・太康六年（285），竺法護東渡，譯出《海龍王經》。後來，東晉・帛尸梨蜜多羅，梁・僧伽婆羅，隋・闍那崛多，唐・玄奘、實叉難陀、義淨、菩提流志等人相繼譯出密部諸經，持咒祈禱之法也隨之漸行於中國，如後趙・建武元年（335）佛圖澄祈雨，東晉・咸安元年（371）竺法曠祈伏妖星、太元元年（376）涉公求雨，齊・永明八年（490）祈佑帝病癒等，皆爲中國古代祈禱的實例。唐太宗時，每年正月七日都舉行祈求秋成豐收的儀式，並勅京城沙門於每月二十七日轉讀《仁王經》爲國祈

福。由此可見，祈禱逐漸受到重視。

唐・開元四年（716）善無畏來朝，不久，金剛智、不空等人亦陸續東來，乃譯出以當時中印度那爛陀寺爲中心而弘傳的純密諸經。加上一行的發揚，加持祈禱的風氣更加隆盛。當時所主張的祈禱，即口誦諸尊密咒，身結印契，心凝瑜祇觀念，與本尊三密相應，以實現心中的祈願，故舉凡天變、地妖、賊寇、疾病等事，皆可用加持修法攘除。玄宗天寶元年（742），賊寇入侵，帝曾命不空誦仁王咒退敵。代宗永泰元年（765）十月，吐蕃兵逼京師，帝亦命不空誦《仁王經》，又勅諸灌頂道場爲國誦佛頂咒。大曆四年（769），又命不空建壇，降伏彗星。以上所述，皆爲著名的祈禱例子。

密教在中國，祇是一時的興盛，所以祈禱的盛況也未持久。不過，宋代以後，有關祈雨、祈晴、祈雪、祈疫、祈日月蝕等方面的祈禱例子，仍然不勝枚舉。

◉附：《勅修百丈清規》卷一〈報恩章〉祈禱條

凡有祈禱，須如法嚴治壇場，鋪陳供養。住持專心加謹，僧衆各務整肅，知事內外提督應辦，大小寮舍巡警齊潔。或有官員拈香，恭勤迎送，預期庫司稟覆住持，先付意旨，維那知會，堂司行者報衆掛祈禱牌，齋粥二時鳴鐘集衆諷經，或看藏經，或四大部經，或三日、五日、七日，隨時而行。如祈晴、祈雨，則輪僧十員、廿員，或三五十員，分作幾引，接續諷誦。每引諷大悲呪、消災呪、大雲呪，各三七遍，謂之不斷輪。終日諷誦，必期感應，方可滿散儭謝。其疏意各列於後：

祈晴：切見淫雨爲戾，物用不成，百川橫流，民無寧處。蓋衆生共業所感，惟上天覆燾無私，由是謹發誠心，啓建祈晴道場。每日命僧諷誦經呪，仰叩諸聖，所冀祈求晴霽，速賜感彰，伏願掃頑雲於四野，陰沴潛消，麗杲日於中天，容光必照，俾五行各順其序，而萬彙悉遂其生。

祈雨：切見亢陽爲災，百物就槁，匪上天之降罰，由下民之多愆，惟諸佛開慈悲之門，而神呪有祈禳之應，由是謹發誠心，啓建祈雨道場。每日命僧，諷誦經呪，仰扣諸聖，所冀祈求雨澤，速賜感通，伏願拯生靈於塗炭，厥維艱哉，起雲龍於山川，俾霶霈矣，庶茲多稼亦乃有秋。

祈雪：切見時冬恒溫，恐生物之疵癘，維天降雪，淨下土之祲氛，庸致瓣香之誠，願集六花之瑞，由是謹發誠心，啓建祈雪道場。每日命僧，諷誦經呪，仰扣諸聖，所冀祈求雨雪，速賜感通，伏願彤雲千里潤澤，八荒六府三事用修，草木咸若，二氣五行順序，神人以和。

遣蝗：切見飛蝗蔽天，惟凶荒之可慮，遺孽入地，恐滋蔓之難圖，匪假神功之驅除，雖極人力而罔措，由是謹發誠心，啓建遣蝗道場。每日命僧諷誦經呪，仰扣諸聖，所冀驅遣蟲蝗速賜消殄，伏願滌之風雨，掃種類以無遺，投之江河，隨業感而自化，民安其業，物遂其生。

日蝕：此日而食，占五紀之或乖，畏天之威，虞六沴之將作，故徇民情而救護，盍依佛力以禱禳，由是謹發誠心，命僧諷誦經呪，用伸救護。所冀日精速賜還光，伏願五色開而黃道明，照臨下土，羣陰消而陽德盛，昭回於天。

月蝕：月曜陰精而主夜，所賴照臨，天示咎徵於下民，於焉薄食，既戒既懼，以禱以禳，由是謹發誠心，命僧諷誦經呪，用伸救護。所冀月華速賜還明，伏願妖蟇滅跡，清光現大地山河，顧兔長生，萬象納廣寒宮殿。

〔參考資料〕《論語》〈八佾篇〉、〈述而篇〉；《後漢書》卷六〈孝順帝紀〉；《史記》卷八十七〈李斯傳〉；《高僧傳》卷九；《大唐西域記》卷二；《宋高僧傳》卷一；《佛祖統紀》卷五十二。

秋野孝道（1858～1934）

日本曹洞宗僧。駿河國（靜岡縣）人，號大忍。初師事西有穆山。明治二十二年（1889），於天德寺大開法筵，聲名大顯。其後，移居大洞院，並歷任曹洞宗大學林學監、教頭與曹洞宗大學總監代辦等職。四十二年（1909），任曹洞宗大學長。昭和四年（1929），又任大本山總持寺貫主。九年示寂，世壽七十七。著有《禪宗綱要》、《從容錄講話》、《普勸坐禪儀講話》等書。

科文

指註釋經論時對全經文句所作的段落分判。爲我國古代註經者常用的詮釋方式。也稱分科、科段、科節、科判，略稱爲「科」。此中，分判爲大段落稱爲大科，分判爲小段落稱爲細科。依據分科可以獲知該書之簡明內容及義旨脈絡，並能定出註釋者對於該書之大體見解。我國古來對經論等之註釋之風頗盛，因而疏、鈔之類爲數頗多，其中多用科判之法，因而科判之法日漸細微，頗有繁瑣之弊。

一般而言，科文多列於隨文註釋之前，但往往也有集結於一處而可單獨成書的。如《維摩經疏科》、《觀無量壽經妙宗疏科》、《法華經指掌疏科文》等。另亦有將該書之全部分科用圖表示的，此謂之科圖。

〔參考資料〕 《佛地經論》卷一；《大乘起信論》卷一；《法華經玄贊攝釋》卷一；《法華經文句》卷一；《法華義疏》卷一；《成唯識論演祕》卷一（本）；《觀經玄義分傳通記》卷一。

科鳩拉賀（梵Khajurāho）

印度地名。位於馬德拉（Madhya Pradesh）州，距阿拉哈巴西南西二三〇公里。在古印度姜提拉王朝時代，即以此地爲首都。現存約二十座寺院，除耆那教寺院外，餘皆爲印度教寺院。建築年代雖有可追溯自九世紀末期者，但大部分黃白色砂岩造的寺院，是從十世紀後半葉至十二世紀前半葉的姜提拉王朝所建。諸寺皆建在高基壇上。其中最完備的寺院，平面呈雙十字形。正殿屋頂是由許多小尖塔堆疊成的高塔，爲印度北方建築的典型。內外壁面雕有許多天女、男女擁抱像，體形纖細，姿態活潑富變化。以十一世紀所造之Kandariya Mahadeva寺最爲壯觀（高三十點五公尺），外壁的雕像羣也屬精品。要言之，此地現存之諸寺在中世印度建築史、雕刻史上均佔有重要地位。

突吉羅（梵duṣkṛta，巴dukkaṭa，藏ñes-byas）

戒律中某一類犯戒行爲的總稱。音譯又作突膝吉栗多、突瑟几理多、獨柯多，意譯惡作。在所有犯戒種類中，突吉羅是屬於罪行最輕的一類。凡是違犯了二不定、百衆學、七滅諍等三類戒條中的某一條，即犯突吉羅。又，在戒律中，屬於五篇與六聚戒之一類。在六聚戒中，如將突吉羅分爲惡作（身業違犯）、惡說（語業違犯）二聚，則成七聚戒。

在戒律之「五篇」中，突吉羅包含二不定、百衆學、七滅諍之中的一〇九戒，皆屬果罪（已犯），不含因罪（未遂犯）。若爲六聚之一則更包含因罪。若是七聚則分身、口，身罪稱「惡作」，口罪稱「惡說」，包含一切因果突吉羅罪。《善見律》將突吉羅分成八種：(1)方便突吉羅，(2)共相突吉羅，(3)重物突吉羅，(4)非錢突吉羅，(5)毗尼突吉羅，(6)知突吉羅，(7)白突吉羅，(8)聞突吉羅。

戒律中的「百衆學法」以能整飾威儀爲理想。如果違犯這類戒條，即是屬於突吉羅罪。如僧人衣冠不整、露齒戲笑、跳渡溝渠等，皆犯此戒。

〔參考資料〕 《優婆塞戒經》卷三；《菩薩善戒經》；《犯戒罪報輕重經》；《彌沙塞羯磨本》；《根本薩婆多部律攝》卷十四；《毗尼母經》卷七、卷八；《四分律含注戒本疏行宗記》卷四（下）；《四分律行事鈔資持記》卷中一（上）。

紅史（**藏Deb-gter dmar-po**）

藏文佛教史籍。藏傳佛教蔡巴噶舉派學者貢噶多吉（藏Kun-dgaḥ-rdo-rje，意譯慶喜金剛）著。成書於元・至正六年（1346）。為研究西藏歷史的重要史料。向以抄本傳世，故異本頗多。

全書計分四部分：

⑴印度古代王統及釋尊事蹟，包括佛教中關於宇宙與人類發生、發展的傳說。

⑵中原各王朝歷史，上自周朝，下迄宋末。一般只記朝代更迭，然而對唐代，除記載帝系之外，更加上玄奘取經，以及文成、金城兩公主與吐蕃贊普聯姻的事蹟，且申明資料取自漢文史籍。此外，對南宋恭帝趙㬎，即合尊大師皈依藏傳佛教薩迦派後，又被元帝賜死的事蹟記述甚詳，足以補漢文史籍之不足。

⑶記載元末以前的蒙古王統、帝系。

⑷吐蕃王朝至薩迦派掌權的藏族歷史、教派史。對吐蕃王統，以及薩迦派、噶當派、噶舉派等的源流及世系有扼要的記載。對噶舉派中塔布噶舉系的噶瑪巴、帕木竹巴、止貢巴等支系的歷史，也分別有所介紹。

明・嘉靖十七年（1538）格魯派僧人班欽・索南札巴所撰《新紅史》，係據此書改編而成。又，西藏另一史書——後出的《青史》——其古代史部分，也曾經參照引用《紅史》的內容。《紅史》一書的公開出現，是在1961年由干托（Gangtok）的西藏學研究所用藏文鉛字刊行問世。1964年，日本的西藏學專家，京都大學佐藤長與大谷大學的稻葉正就，曾依據該鉛字本，對照以相機拍攝的《紅史》原版本譯之為日文本。此外，1971年義大利藏學家圖齊（G. Tucci）有《新紅史》英譯本問世。在漢譯本方面，中國大陸在1981年曾刊行陳慶英・周潤年的合譯本。

◉**附：林傳芳〈紅史〉**（摘錄自《內明》雜誌第六期）

《紅史》的西藏名為：《Deb-gter dmar-po》，蒙古語為：《Hu-lan deb-ther》。藏語的dmar-po和蒙語的hu-lan同為「紅色」的意思，藏語的deb-gter和蒙語的deb-ther又同有「書册」之意。合起來，即為「紅色的書册」的意思，取其義，簡稱作《紅史》。

《紅史》中有兩個地方表明它的撰作年代，一在第二章的前段，另一在第四章的最後段。兩處均說此書成於「丙戌年」，而這個丙戌年，被比定為西元1346年。布頓的《教法史》成於西元1322年，那麼《紅史》僅後於《教法史》二十四年，兩書差不多可以說是同時代的作品，它的價值自然也是相當高的。例如後出的《青史》（Deb-ther sṅon-po）的古代史部份，就曾提到《紅史》，說：「自松贊崗薄至達爾瑪的事蹟，在喇嘛・林謙塔巴譯為藏文的《支那紀事錄》（Rgya-yig-tshaṅ）一書中，有詳細的記載。此（按指《青史》的古代史部份）係依據彌達薄・昆噶德爾覺（Kun-dgaḥ rdo-rje）再改寫的作品，加以敍述。」

這裏說的昆噶德爾覺（Kun-dgaḥ是慶喜，rdo-rje是金剛的意思，故意譯為慶喜金剛），就是《紅史》的作者，所以上面一段文的意思是說，《青史》的古代史部份曾參照引用了《紅史》的內容，可知此書的重要性了。

作者昆噶德爾覺（慶喜金剛）是十四世紀間西藏佛教的一系——利巴系（Tshal-pa）的領袖人物。利巴系出於迦舉派（Bkaḥ-rgyud-pa），故亦可以稱為利巴迦舉系（Tshal-pa-bkaḥ-rgyud）。說到迦舉派，我們就很容易聯想到布頓（Bu-ston），因為他也是出身於迦舉派的綴朴系（Khro-phu）。這樣看來，昆噶德爾覺和布頓，不但在世時代相近，而且屬於同一派（只是不同系而已）。但是，《紅史》裏面只有一處提到布頓，即在第六章述迦當派（Bkaḥ-gdams-pa）系統的後段附帶說到綴朴寺的傳承時，有「霞爐派布頓喀伽（Sha-lu-pa Bu-ston Kha-che）」的字句。除這以外，沒有談及布頓的事，也沒有說他曾看過或參考過布頓的《教法史》。而我們對於昆噶德爾

覺的生平，除了上面的片鱗半爪之外，也無法瞭解其詳細事蹟。

《紅史》的成立年代較早，且爲《青史》等書所引用，價值很高，是可以認定的。西方的西藏學家，很早以來就注意尋找此書，可是自近代西藏學發達以來，一直未曾發現到此書的眞本。西方學者之中，對於此書寄予最大關心的，要算義大利的西藏學家杜奇（G. Tucci）教授了。他在日本發表的〈西藏的歷史文獻〉一篇演講詞裏，述及他尋找此書的苦心和失敗的經驗談時，曾說：「我從其他書中，發現了此書（紅史），並從其斷片裏，得悉了此書的重要性。昆噶德爾覺大量搜集古代傳說，而對於歷史年代的問題則利用漢文及蒙古文的資料。尤其善用漢藏紀事錄（Rgya-bod yig-tshaṅ）的一點，更值得重視。」因此，他到西藏作史料探查旅行時，也就特別注意此書。一日在拉薩附近某寺獲得名叫《紅史》的一書時，曾興奮得全身發抖。可是，經過詳細調查之後，發覺這部《紅史》乃1538年由別蚌寺的高僧所寫的，與昆噶德爾覺所作者不同。同時也因此才明白，原來《紅史》有新舊兩種本子。

眞正舊本《紅史》（昆噶德爾覺所作）的公開出現，乃是近十幾年前的事。那是因爲錫金（Sikkim）的一個古籍收藏家登沙巴（T. B. Densapa）氏，不知從何處獲得原書後，於1961年由干托（Gangtok）的西藏學研究所（藏語：Rnam-rgyal bod-kyi śes-rig-nams shib-khaṅ，英語：Namgyal Institute of Tibetology）用藏文鉛字刊行問世，立即引起西藏學專家的注目。該書標題爲「Deb-ther dmar-po」，並附上英文書名曰《The Red Annals》。（中略）

《紅史》卷首的序言是這樣寫著的：

願吉祥！

歸命言語自在者。

爲求在學者前，依學者教，得生歡喜，

依大智慧，得大果位的緣故。

編纂種種歷史和歷史記錄的此書

係由爲求歡喜而命名爲歡喜者所造。

依據往昔及現時的種種歷史與種種體裁的記錄，

紅史的最初部份，將在此開始敍述。

從此以下便入正文。原書的正文沒有分章，日譯本則依照書中內容，分爲八章。茲據日譯本簡述各章大要於後：

第一章，印度的王統——從人類有始以來的第一位國王（衆所貴王）的系譜說起，溯及南瞻部洲的人類的起源，並述及釋迦族的出現，釋尊的應化事蹟，乃至佛法在印度的流通情形，佛典結集經過等佛教史事。

第二章，支那的王統——引「支那人的記錄」（Rgya-nag-poḥi yig-tshaṅ）敍佛法在漢土流行的經過，諸如漢明時梵僧來華，玄奘往天竺求法等史實和故事。從時代言，上自周朝，下迄宋末。

第三章，彌涅、蒙古的王統——彌涅（Mi-ṅag）是藏人對黨項族的稱呼，以後對黨項族所建的西夏國也用這個稱呼。所以這章是敍述黨項、蒙古二族在歷史上的活動經過。前段說黨項族的起源及西夏開國傳說。尤其開國傳說與漢文文獻的記載不同，故對於瞭解黨項民族史的方面，有所幫助。後段則說元朝的開國故事和成吉思汗的英雄事蹟，下至戊申（洪武元年，1368）八月二十九日黃昏，元順帝從大都逃走時爲止。

第四章，西藏的王統——從太古時代說起，以至觀音化身的猿猴和救度母化身的岩石精靈女結合而生西藏人種的故事等等，神話色彩極爲濃厚。西藏人深信他們的元祖是觀音菩薩，西藏是觀音所選的樂土，他們以此爲榮，也因此而生優越感。這種神話故事，以及信仰，可說是固有的民族神話和印度傳入的佛教混合而生的。後出的《王統明鏡》一書中也有類此的詳細記述。本章的最後一段有文說：「於陽火・犬之年（me-pho-khyi＝丙戌）寫此王統記（指紅史的西藏王統的一章）。」

如上文說的，丙戌即1346年，西藏王統的敍述，也就到此年爲止。

第五章，薩迦派的系統——薩迦派（Saskya-pa）是西藏佛教的一派，創始人爲卓彌（Hbrog-mi）譯師，特別以道果教授爲最著。以薩迦寺爲本山，故有此名（按薩迦爲白土之意）。在西藏佛教各宗派中，屬於半改革派。本章即敍述此派的傳承經過。

第六章，迦當派的系統——迦當派（Bkaḥ-gdams-pa）是從印度入藏重興佛法的阿底峽（Atiśa）尊者所開創的西藏佛教的一派，屬於改革派。本章即敍述此派的傳承經過。

第七章，迦舉派的系統——迦舉派（Bkaḥ-rgyud-pa）是瑪巴（Mar-pa）譯師所創的一派，與薩迦派同樣，屬於半改革派。此派又分出許多支系，作者昆噶德爾覺即屬其中一系的利巴系的人。本章即敍述此系的傳承經過。

第八章，伯摩都派、拉派的系統及雜記——這一章把流行於西藏的佛教其他各宗派的傳承情形作綜合的敍述，伯摩都派（Phag-mo-gru-pa）和拉派（Lha-pa）是其中兩派的名稱。雜記則是相當於編後記和結語。

以上是全書八章的大要。前四章是王統史，後四章是宗派史，從此也不難看出《紅史》之合政治史和宗教史爲一的西藏史書特有的性格了。

然而，《紅史》是參照了那些文獻資料寫成的呢？這是值得考究的問題。關於這點，《紅史》的日文本譯者之一的稻葉教授在〈紅史研究序說〉一文中，曾指出以下七種爲《紅史》的原始材料：

⑴戒律事中的《破僧事》（Dge-ḥdun-gyi dbyen-gyi-gshi）。述印度王統的部份，多據此。

⑵《支那紀事錄》（Rgya-yig-tshaṅ）。述西藏古代史時，曾依據此書。對於這點，《青史》也曾說過。但這《支那紀事錄》，我們只約莫知其係抄譯了《新唐書》〈吐蕃傳〉及《通鑑》〈唐紀〉中有關漢藏關係的部份，在臨洮印行問世的藏文典籍。至於它的眞面目，則無從知道，因爲還沒有發現到此書的緣故。又此書與所謂《漢藏紀事錄》（Rgya-bod yig-tshaṅ）關係如何？這些都是留待後考的問題。

⑶姜巴拉帝師貢（Jambhala Tu-śri Mgon）的證言。本書第二章最後有一句說：關於蒙古帝國大元的史事，係採取占巴拉拖西貢（Ḥdsam-bha-la sogs-śrḥi Mgon）所說的加以記錄。據西洋的西藏學家魯力希（G. N. Roerich）說，占巴拉拖西貢，就是指1344年奉順帝命到過西藏的姜巴拉帝師貢。從時間上說，《紅史》的撰就僅後於他的來藏兩年，故相當可信。

⑷協臘耶協禪師（Rtsen-rtsi Śes-rab-ye-śes）的證言。在第五章述彌涅（黨項）建國神話之後，說以上係據協臘耶協禪師所言。然而這人物的事蹟不詳。

⑸《大實錄》（Ye-ka thob-can）。在第三章述蒙古王統時說，這些係依據《大史》（Ye-ka thob-can），記述其重要的部份。這所謂《大實錄》諒係指《元朝祕史》、《十三朝實錄》等類的史籍。

⑹《王統如意樹史》（Rgyal-rabs Dpag-bsam ljon-śiṅ）。在第四章述西藏王統的地方，說是曾向Dpag-thog-pa-Rin-rdor其人探問《王統如意樹史》的內容，而加以引用。由此可知，作者並沒有直接看到《王統如意樹史》一書，而是從Rin-rdor處聞悉的。

⑺原始材料不明的部份。第五章至第八章的內容，到底根據什麼資料，作者未加說明，故無從知道。或者是根據作者直接的見聞，也未可知。

除了上列的七點以外，《紅史》曾充分地採用了漢文資料，這是《紅史》與布頓的《教法史》最大不同的地方。如述支那王統的第二章的開頭第一句就說：「據支那人的記錄（Rgya-nag-poḥi yig-tshaṅ）說，周朝第四代

的昭王即位後二十六年的陽木・虎之歲（Śiṅ-stag＝甲寅）的四月八日，世尊誕生於印度。其光明與種種祥瑞，遠在支那，亦能得見。占星家舉行占卜，始知道是佛陀的降世。」

以下，如漢明感夢，白馬西來，唐三藏西竺求法等等佛教故事，想絕不是光據抄譯的《支那紀事錄》一書即能知道其詳細的。而且關於中國佛教史的資料，多與《佛祖歷代通載》等書所記載者相同。所以，「支那人的記錄」一語不是專有名詞（書名），而是泛指漢文史書而言。不但一般史書，就是漢文的佛教史籍，《紅史》也有引用的跡象。

《紅史》可以說是取材豐富，包羅廣闊的一部藏文的歷史文獻。可是，此書仍有許多使人懷疑的地方。我們試舉出書中明知其爲附加的部份和脫落的部份來說一說。

述迦當派系統的第六章裏，說到第二十一代的羅奔羅禿先格（Slod-dpon Blo-gros-seṅ-ge）的地方時忽然中斷。接著又忽然從1320年的事蹟寫起，一直寫到1387年的史事。這段後面之文，顯然是後人附加的，因原書作於1346年，不可能預言及未來的事。而且從忽然中斷，忽然續起的文筆，也看出後人蛇足痕迹。

還有一個極明顯的附加的痕迹出在第三章彌涅、蒙古王統的尾段。在這裏，對明朝洪武帝的興起，以及元朝皇帝之從大都大宮殿逃走的經過，寫得非常詳細而且生動。但是，該段史事的最遲年次爲1368年（洪武元年），後於《紅史》的成書二十二年。此外，在第四章西藏王統之中，也有類此可疑之處。

以上是說後人所附加的地方。至於應該記述而把它脫漏的，也可以說是此書應受指摘的缺點。如第七章迦擧派的系統裏，說到瑪巴弟子中被稱爲東方大柱的楚路通邦得（Mtshul-ston dbaṅ-de）的事蹟時，文章有脫落。因對於南西北方的大柱均作詳細的描寫，唯獨對東方大柱略而不敍，殊爲可疑。

最後尚有一點應予指出。即第八章的尾段，有如下的文句：「這部紅史（Hu-lan deb-ther），聰慧的後生若能讀到它，定能博識故事，成爲有學識的人。」

這是全文結束時的筆調。可是，下面却連續著將近兩頁的長文，而且一開始就從堯、舜、禹、湯等中國古代帝王的故事說起，與本章的上文完全牛頭不對馬嘴。其係出於後人的附加，當可推知。

我們在上文曾經說過，《紅史》有新舊兩種本子，作者與內容均不同，而書名則一樣。舊本（即西藏學研究所刊印的）成於1346年，新本（即杜奇氏所發現的）作於1538年。其間相差一九二年。基於這一認識，我們還可以推想如下的幾個要點出來：

從《紅史》卷首的序言中的Deb-gter dmar-po-rnams（rnams表示複數）一詞，就可以知道寫這序言時，已經有了複數的《紅史》。而在結束文氣的地方，《紅史》不但沒有複數表示，而且用了蒙古語古形的Hu-lan deb-ther。這點，一方面意味著序言係後人所加，其所加年代不會早於1538年——即新本《紅史》出現以前，同時，又可以反轉證明「這部紅史……成爲有學識的人」這段結語，確爲日本《紅史》所有的，而其後的贅文，則又是後人所加的，在各章各處所附加的部份，雖不能確知其增補的年代，但應不出於舊本成立以至新本問世的一九二年之間。

雖然《紅史》有種種的缺點，但無損於它的史料價值。此書所被指摘的部份，均屬枝末細節，重要的地方，還是極其完整且堅實的。《紅史》的公開出現於世，對於古代西藏史，尤其是對佛教史的了解上，帶來了一道光明，使許多向來無從解知的史事，都能漸漸地獲得解決。當前面臨的一個問題，就是要如何去尋找另一文獻，那是《紅史》最根本的資料之一的《支那紀事錄》了。此書若能發現出來的話，不但漢藏關係史上的許多難題可以獲得解決，就是《紅史》所蘊藏著的一些疑問，也可以得到答案。

紅螺寺

位於北京懷柔縣城北七公里的紅螺山南麓。始建於唐代，原名大明寺。是北京地區現存寺廟中歷史較早、規模較大、保存較完整的寺廟之一。據史料記載，紅螺寺曾是各地僧人遊方、參學、講經之地。寺建築規整，布局嚴謹，有山門、天王殿、大雄寶殿、藏經閣、東西配殿與禪房等殿宇。除大雄寶殿在文革期間被毀外，其餘均保持原貌。

寺周古樹參天，翠竹綿綿。古刹兩側溪流潺潺，常年不斷。是極佳的避暑勝地。寺內的園林藝術頗具匠心，其中有堪稱「三絕」者：鳳凰翠竹（清・康熙皇帝令大臣記株數）、夫妻銀杏樹（歷經千年，枝葉繁茂，碩果累累）、紫藤寄松（共生共榮，支分九叉，形如九龍纏舞）。此外，寺內文物有明・天啓年間（1621～1627）所鑄的銅鐘一口，鑄造工藝精細。寺周另有清末皇姑墓、清代閣老范文正墓及珍珠泉等古蹟。

美國佛教

西元1875年在紐約成立的「靈智協會」，曾激發美國人對佛教的興趣。但佛教眞正傳入美國則始於1893年在芝加哥所舉行的「世界宗教大會」。與會人員中，有兩位著名的佛教學者，一爲達摩波羅（Anagarika Dharmapala），一爲釋宗演。在前者的影響下，美國建立了「摩訶菩提協會」，後者則促使禪在美國生根。

「世界宗教大會」過後數年，日本佛教開始傳入美國。1899年，日本淨土眞宗西本願寺派在舊金山創立「北美佛教會」，1942年改名爲「美國佛教會」，並在各地設立分會。美國佛教會是美國最大的佛教組織。二次大戰期間，日本的傳教活動被勒令禁止。直至戰後，佛教才又開始發展。

1950至1960年代，美國佛教信仰的主流是禪宗和日蓮正宗。禪宗在美國可分爲三大系統：臨濟禪、臨濟宗與曹洞宗的綜合、曹洞禪。臨濟禪的宣揚者主要是釋宗演的三大弟子，即釋宗活、千崎如幻、鈴木大拙等人。臨濟宗與曹洞宗的綜合之代表人物有安谷白雲、凱普樓、前角泰山等。曹洞禪的推廣者則有鈴木順龍、片桐大忍、松岡操雄等人。日蓮正宗的教義因具有現代化的內容，儀式簡單，組織嚴密，能適應美國的社會生活，因而在1950年代後期和1960年代初期崛起後，迅速成爲美國佛教中最大的教派。此外，淨土眞宗東本願寺派、淨土宗派、日蓮宗派、眞言宗派等也均在美國有積極的發展。

中國佛教在美國的傳播，初期皆混在民間信仰中流傳。如舊金山華埠的「天后廟」（成立於1850年代）、「關帝廟」以及夏威夷的「觀音廟」等處皆有若干佛教成分。1960年代中國佛教的道場正式設立，此即舊金山的「美洲佛教會」，它是西海岸第一座佛教寺院。1962年應金玉堂在紐約創辦的「美東佛教研究總會」，爲美國東部佛寺的嚆矢。1970年代之後，中國佛教道場相繼設立，較著名的有：

⑴宣化主持的「中華佛教總會」，主要以舊金山的金山寺及其北邊的法界佛教大學爲主。

⑵沈家楨發起成立的「美國佛教會」、「世界宗教研究院」、莊嚴寺等。

⑶聖嚴在紐約創立的禪中心。

⑷星雲在南加州創立的「國際佛教會」（西來寺）。

⑸淨海與永惺創立的「德州佛教會」等。

在這些道場中，以星雲在南加州所設的西來寺規模最大。宣化與沈家楨所建者亦甚爲可觀。聖嚴的禪中心也教出甚多美國禪徒。

此外，也有不少在家居士在美國雖無道場，但仍從事業餘弘法。如陸寬昱、陳觀勝、張澄基、齊思貽、陳健民、巴宙、顧世淦（後出家，法名法嚴）等人。

西藏佛教在美國最具影響力的是創巴（Chogyam Trungpa）、塔尙土庫（Tathang Tulku）和旺格格西（Geshe Wangyal）。創巴於1970年五月抵達美國，首在佛蒙特（Ver-

mont）州設立「虎尾坐禪中心」。以此為基礎，發展多處西藏坐禪中心。創巴主持下的宗教組織可分為「金剛界」及「那難陀基金會」。金剛界下轄多處坐禪中心、法界、金剛界研討會等。那難陀基金會下有那洛巴佛學院、慈愛醫療社區、手印戲劇班、幼稚園等機構。塔尚於1968年赴美，目前擁有七個機構，即西藏寧瑪坐禪中心、寧瑪佛學院、佛法出版社、西藏救濟基金會、寧瑪鄉下中心、寧瑪中心、甘珠與丹珠印經計劃等。旺格格西是美國格魯派的開山祖師，一直從事演講、寫作（翻譯）、教學的工作。1958年創立「美國喇嘛教寺院」，這是美國第一座西藏佛教寺院。後又創「美國佛學研究所」。

南傳佛教在1966年「華盛頓佛教寺院」創建之後才逐漸發展。其後「丹佛佛教協會」、「北好來塢的泰國寺院」及緬甸、泰國的坐禪中心相繼成立。

除了佈教活動外，佛學研究也是佛教在美國生根的重要因素。在1893年「世界宗教大會」之後，知識份子即開始研究佛教，如卡拉斯（Paul Carus）撰有《佛陀的福音》等佛書和論文。鈴木大拙出版一系列有關禪宗的著作。華倫、蘭曼等人創辦《哈佛東方叢書》，編輯許多佛教典籍，如《本生鬘》、《法句經》、《經集》、《清淨道論》等。此外，著名的佛教學者尚有依文思、歐爾卡特、史特勞斯、哥達德等人。

1950至1960年代，禪宗的研究風靡一時，滲透到了哲學、文藝、音樂、醫學、心理學和社會學各個領域，受禪宗影響的著作為數不少。1970年代西藏密教在美國興起後，也出現許多研究和宣傳西藏禪法的著作。目前美國大學設有佛學課程的有康乃爾大學、加州大學、史丹福大學、華盛頓大學、威斯康辛大學、天普大學、芝加哥大學、哥倫比亞大學、耶魯大學、哈佛大學、夏威夷大學、羅格斯大學、亞利桑那大學等校。台灣留學生前往研究佛學的也為數不少，尤以到威斯康辛大學者為多。台灣學者在美國執教佛學的，也有傅偉勳（天普）、鄭學禮（夏威夷）、于君芳（羅格斯）等人。在1980年代之後，美國學者如加州（柏克來）的蘭卡斯特（L. R. Lancaster）、康乃爾大學的馬克瑞（John McRae）、亞利桑那大學的季美羅（R. M. Gimello）等人都曾到台灣講學。至於到台灣參加學術會議或其他學術交流的，也頗有其人。台灣與美國在佛教文化的交流方面，頗有愈來愈盛的趨勢。

〔參考資料〕 鄭金德《歐美的佛教》；W. Peiris著．梅廼文譯《西洋佛教學者傳》；鷹谷俊之《東西佛教學者傳》；常光浩然《日本佛教渡米史》；《現代佛教を知る大事典》；L. H. Hunter《Buddhism in Hawaii》；E. M. Layman《Buddhism in America》；Tetsudan Kashima《Buddhism in America》。

耐秣陀河（梵Narmadā）

印度大河之一。西流古南印度摩訶剌佗國北境，即今之那巴達（Narbada）河。發源於中印度。西流經孟買，注入康貝灣。

自古以來，此河即與恆河以靈驗聞名。其發源地及匯流處，頗多婆羅門教寺院。《摩訶婆羅多》及《羅摩衍那》皆稱此河為雷瓦（Reva）河，謂河水乃自濕婆神之體內湧出。其洗除罪垢之功德，遠超過恆河。如果在恒河沐浴而未能滅除罪障者，則冥想此河，即可得利益。又印度諺云：「人見耐秣陀聖河，如鋸切林木，其罪自亡。」古來巡禮於河口及水源地之間者，不絕於途；沿岸諸寺院皆定期舉行法會。

耶舍（梵Yaśa，巴Yasa）

佛滅後百年左右，對於毗舍離之跋耆子比丘所行之十事判為非法之保守派僧。又作夜舍，或耶舍陀（Yaśoda）、耶舍迦蘭陀子（Yasa-kakaṇḍakaputta）、耶舍陀迦蘭提子、耶舍迦那子、耶須拘迦迦乾陀子，或迦乾陀子耶舍。出身為印度婆羅門種。後出家歸投佛門。夙通三藏，證阿羅漢果，得六神通。

佛滅後百年左右，迦羅育王治世時，毗舍離地方的跋耆子等人主張「可以接受金銀布施」等十事爲出家人之可行之事，當時耶舍認爲這十事違背戒律。於是，耶舍等保守派僧人乃與跋耆子等改革派僧人在毗舍離舉行七百人結集大會，以討論此事。結果大會判定十事非法。這件事被史家稱爲第二結集，或七百結集。依錫蘭《島史》與《大史》所載，這件事是原始教團分裂爲上座、大衆二部的原因。

〔參考資料〕《四分律》卷五十四；《十誦律》卷六十；《善見律毗婆沙》卷一；《五分律》卷三十；《有部毗奈耶雜事》卷四十；《大史》。

耶若婆佉（梵Yājñavalkya）

古印度哲人，又譯祭皮衣仙。其生存年代及傳記均不詳。被推定爲西元前八世紀人。依《沙達帕達梵書》（Śatapatha-brahmaṇa）所載，氏爲祭儀學者的權威。《布利哈得南耶卡奧義書》（Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad）則謂其與鄔達羅迦（Uddālaka Aruṇi）同時代，深受毗提訶（Videha）國王札那卡（Janaka）的尊崇。

氏之中心思想强調「我」（atman）的本質爲唯一絕對的純意識（vijñānaghana，prajñanaghana），超越主觀與客觀的對立，無法言喻，僅能從否定（neti neti）中表現；又謂此「我」能生出所有客體性的存在。此正如「濕薪燃火時，煙冒諸方然。」此外，又宣揚梵我的實在性，並以熟睡狀態說明日常經驗與梵合一的解脫境地。此等學說後來成爲吠檀多學派學說的源流。

◉附：黃心川《印度哲學史》第三章（摘錄）

奧義書哲學唯心主義路線的代表者是耶若婆佉。他是鄔達羅迦的學生，也是鄔達羅迦的唯心主義對手。他很富有，投身在韋提訶國王闍那迦門下，備受優禮。他是當時公認的祭司和祭祀理論家之一。

鄔達羅迦提出了一種物活論的一元論學說。他把世界的最高本體和終極原因歸結爲一種「細微」（animan，不可見的東西）——有（sat）。鄔達羅迦首先反駁了從無生有的理論：「有人說太初這個世界是『無』，從『無』產生了『有』，但是怎樣能夠這樣說呢？『有』怎樣能夠從『無』產生呢？毋寧說太初只有『有』。」（《歌者奧義》）他認爲，太初這個世界只是唯一的「有」，由於「有」的「繁殖增多的願望」（bahubhavitumiccha），自己產生了火（熱），由火產生了水，由水產生了地。當「有」連同它的「生命的靈魂」（命我，jivātman）進入水、火、土三原素，使三原素結合的時候，便產生了現象世界的名稱和形態（名色，nāmarupa，《歌者奧義》）。例如太陽、月亮和雷電等都是由三原素結合而成的。太陽裏面的紅色是火，白色是水，黑色是土（《歌者奧義》）。鄔達羅迦雖然承認世界上的一切物質都是由水、火、土三原素構成的，但又認爲「有」及水、火、土都有著靈魂，這是一種具有唯物主義性質的物活論的說明。

鄔達羅迦認爲「有」是一種眞實的，而且是可以被認識的東西。他把「有」比作製造出陶器來的黏土，作出銅珠來的銅，造成修指甲刀的鐵等等（《歌者》），鄔達羅迦使用的這些例子都是我們日常生活所見的東西，可見他的哲學概括是與生產實踐有關的。

可是耶若婆佉則與之對立，宣傳「梵我同一」的唯心主義理論。耶若婆佉認爲，梵我是世界上一切自然和社會現象的「主導者」和「最後原因」。他說：「像蜘蛛出絲，火中爆花一樣，從這自我裏產生出一切氣息（生命），一切世界，一切神天，一切東西，此中奧義乃是『眞中之眞』（satyasya satyam）。」（《廣林》、《慈氏奧義》）他還把自我比作敲打大鼓發出聲響的大鼓或鼓手，現象界是大鼓外散的聲響，只有抓住了大鼓或者鼓手，才能控制聲響。（《廣林》）

耶若婆佉爲了使自我或精神擺脫客觀實在

性，提出了一種叫做「我的四位說」的神秘主義學說，按照這個學說，人的精神狀態即自我從外到內可以分爲四種，即醒位、夢位、熟眠位和死位（大覺位）。在醒位時，人的主觀的東西與客觀的東西純然對立著，自我受著外界事物的束縛，是不自由的；在夢位時，人的精神雖然作了主宰，但仍未擺脫在覺醒時所受的外界經驗的印象，因而這個精神狀態還是不自由的和不純粹的；到熟眠和死位時，精神才能徹底擺脫外界事物的束縛，超越主客觀的對立，成爲純粹絕對的狀態，與梵合一，從而達到「最高的歸趣，最上的安樂，最上的歡喜」（《廣林》，四位說詳見《歌者》）。（中略）

鬱達羅迦論證了人的精神是由物質產生的。他說：「吃了的食物變成三個部分：它的最粗的部分變成了糞，不粗不細的部分變成了肉，最細的部分變成了精神；同樣，喝了的水變成三個部分：它的最粗部分變成了尿，中間的部分變成了血，最細的部分變成了氣息。」（《歌者》）鬱達羅迦爲了證實他的這種理論具有可靠性，還教他的兒子尸吠多揭堵親自絕食做試驗，尸吠多揭堵在絕食後失去了記憶，但是在恢復了食物後，又獲得了精神、思維和語言的能力（《歌者》）。鬱達羅迦這種論證雖然還不像今天辯證唯物主義所指出的那樣，思維是由高度組織的物質的屬性，但在當時科學發展水平的限制下，已是最好的推測了。

耶若婆佉則從相反的方面論證靈魂是物質的主宰。他說：「你不能看到觀看的觀者，你不能聽到聽聆的聽者，你不能認識到認識的認識者，你不能理解到理解的理解者，它是你自己的靈魂，而這個靈魂是在一切事物當中。」（《廣林》）耶若婆佉就這樣論證了思維是自己的對象，認識的主體也就是認識的客體。這種說法明顯地是一種唯心主義的理論。

鬱達羅迦在死亡的問題上也和耶若婆佉表示了對立的觀點。例如他曾觀察一個垂死的人和他親屬的談話，這個人開始還能聽著和想著他的親屬的談話，漸漸回答中斷了，呼吸停止了，最後身體也冷却了，於是鬱達羅迦作出這樣的結論：言語歸於思維，思維歸於氣息，氣息歸於熱（火），熱最後歸於「有」。這個「有」無疑地是從可見的事物中概括出來的，是物質的抽象。而耶若婆佉則渲染一個人死後，肉體歸於地中，靈魂歸於空中，精神進入月中，眼睛進入日中，耳朵進入四方中，氣息歸入風中，言語歸入火中，皮毛歸於草中，頭髮歸於木中，精血歸於水中。至於這個人的阿特曼（不死靈魂）則是根據業報規律作出最後的決定（《廣林》），這完全是一種宗教唯心主義的說教。

鬱達羅迦反對吠陀的神聖權威。長期流行在民間的《鬱達羅迦本生故事》反映鬱達羅迦的思想說：「如果一個人知道一千個吠陀而不能解脫痛苦，他仍然不知道正確的道路。我的思想是：吠陀是無用的，自制的道路才是眞理。」他號召人民從祭司的精神統治中解放出來，積極投入生活，「人類依照自然而生活將會獲得滿足，但是如果依照祭司的迷信而生活，將會無望和絕助」。

與鬱達羅迦相反，耶若婆佉鼓吹業報輪迴的宿命論思想。他宣稱輪迴業報是和人的行爲、欲望互爲因果的，「行善者成善，行惡者成惡」，「人有何欲望，就有何決心，有何決心，就造何業」（《廣林》）。要獲得解脫的道路有二：一是學習吠陀，學行宗教儀式，供獻祭品，實行苦行；另一是證悟梵我，「知解梵智慧的人，由此直升天界而獲解脫」（《廣林》）。

耶律楚材（1190～1244）

蒙古帝國重臣；萬松行秀之法嗣。又名移剌楚材、劉楚材。字晉卿，法名從源，號湛然居士。遼朝東丹王突欲八世孫。世居燕京，精通漢族語言文化，博覽羣書，通曉天文、地理、曆法、醫術。原仕金，爲開州同知、燕京左右司員外郎。成吉思汗（元太祖）十年（1215），蒙古取燕後，被召用，備受信任。十四年

隨大汗西征，常曉以征伐、治國、安民之道。窩闊台汗（元太宗）即位後，官中書令，甚見寵任。軍國庶政，皆先諮而後行。在太祖、太宗兩朝任事近三十年，立國規模多由其贊襄擘畫。卒諡「文正」，著有《湛然居士集》十四卷及《西遊錄》一卷等。

耶律楚材少年時，主要涉獵於六藝之學，未曾研讀佛書；後來涉獵漸廣，乃漸嗜佛典。二十餘歲居住燕京時，嘗向聖安澄公參問心要。後經聖安推薦，參訪當時之著名禪師萬松行秀。乃屏絕人事，息心參究，雖祁寒大暑而未輟，三載乃究盡佛法。行秀大喜，立予印可。其後雖官高顯貴，仍布衣蔬食，淡泊如常人。嘗云：「有髮禪僧，無名居士，人道甚似，我道便是，塵塵利利露全身，紙上毫端何處避。」

〔參考資料〕《五燈全書》卷六十一；《新元史》卷一二七；忽滑谷快天《禪學思想史》第五編；中央研究院編《中國歷史人物論集》。

耶遮文約（巴Yāzawingyaw）

現存最古的緬甸語編年史。又稱《緬甸佛教史》。英譯本書名為《The Celebrated Chronicle》。著者是Samantapasadika Silavamsa（通稱Shin Thilawuntha，1453～1520）。據說是十五世紀的作品。全書分為三部，附有作者自己的巴利語序。第一部和第二部是根據斯里蘭卡的巴利語編年史，敍述印度及斯里蘭卡的佛教史，第三部記述緬甸的佛教史。內容以主觀記述為多，史料價值較少。而文體則是出色的散文。版本方面，有仰光的Burma Research Society版本和Wuntha Rakkha Pitahat版本二種。

耶輸陀羅（梵Yaśodharā，巴Yasodharā，藏Grags-ḥdsin-ma、Lha-mo-grags-ldan-ma）

釋尊出家前（即悉達太子）之正妃；羅睺羅之母。音譯又稱耶輸多羅、耶戍達羅、耶惟檀，意譯為持譽、持稱、具稱、持名稱者、華色。又稱羅睺羅母（Rāhula-mātṛ）或Bhaddakaccārā（此為出家後之名）。一說為婆私吒（Vaśiṣṭhā）族釋種大臣摩訶那摩（Mahānāma）之女；一說天臂（Devadaha）城善覺（Suppabuddha）王之女，提婆之妹；或謂中印度迦毗羅城執杖（Daṇḍapāṇi）之女。相好端嚴，姝妙第一，具諸德貌。於佛陀成道後第五年，與佛陀姨母摩訶波闍波提夫人及五百釋女一同出家為比丘尼。《阿羅漢具德經》云（大正2・833c）：「宿植艮因具大福德，羅睺羅母耶輸陀羅苾芻尼是。」《有部毗奈耶破僧事》卷十二載，佛曾對諸比丘言（大正24・162a）：「我一切苾芻尼衆中，耶輸陀羅苾芻尼最具慚愧。」

關於太子之妃究有幾人，《大智度論》卷十七列劬毗耶（Gopikā）、耶輸陀羅二人；《佛本行集經》卷十四〈常飾納妃品〉載有耶輸陀羅、摩奴陀羅（Manodharā，意持）、瞿多彌（Gotamī）三妃；《十二遊行經》、《衆許摩訶帝經》卷四、《有部毗奈耶》卷十八則列耶輸陀羅、瞿比迦（Gopikā，密語）、密伽闍（Mṛgajā，鹿子、鹿王或鹿養）三人。其中之瞿比迦，《修行本起經》卷上謂其為善覺王之女、羅睺羅之母，《太子瑞應本起經》卷上、《普曜經》卷三謂其為執杖梵志之女。由此觀之，瞿比迦或係耶輸陀羅之異名。

另依《法華經》卷五〈勸持品〉所載，佛陀曾為耶輸陀羅授記，謂其於來世成道後，名為具足千萬光相如來。

密教則稱之為耶輸陀羅菩薩，位於現圖胎藏界曼荼羅觀音院第二列、東方第三位。密號示現金剛，三摩耶形為花枝或楊柳，種子字為「琰」（yaṃ）。形像為：頭戴金線冠。右臂彎曲，仰掌，指端下垂，大拇指稍屈。左手豎掌，屈食、中二指，夾一樹枝。面向左方，豎左膝，坐於赤蓮花上。《大日經疏》卷五（大正39・632b）：

「次於明王左邊，畫明妃耶輸陀羅。譯云持名稱者。身眞金色，以諸瓔珞莊嚴，令極端嚴

，如女天之像。右手持鮮白妙花枝，果葉相間，長條茂好。其花或有初苞，或有欲開，或有正開敷者，若五若十乃至數十。左手持鉢胤遇，亦是西方勝上之花。以得大勢明王主安立一切衆生菩提種子，而此明妃主含藏出生此中種種功德，故其被服幖幟皆與此義相應也。」

然而胎藏圖像及舊圖樣均未載此尊。此尊眞言爲「南麼三曼多勃馱喃闍」或「歸命琰野輸馱羅野娑嚩賀」。印契爲馬頭明王印。杲寶《胎藏界念誦次第要集記》卷七謂：耶輸陀羅本是世尊法喜之妻，亦現爲夫人。此名越喜三昧。手把花盤，內盛百花。一切天人及諸佛見之，無不歡喜。

〔參考資料〕《方廣大莊嚴經》卷四；《過去現在因果經》卷二、卷三；《佛本行集經》卷十二～卷十六；《有部毗奈耶雜事》卷二十；《大日經》卷一〈具緣品〉、卷二〈普通真言藏品〉；《胎藏界七集》卷上；《諸說不同記》卷三；《胎藏界曼荼羅尊位現圖抄私》卷二。

胡語

又稱胡言。所指的語言，依不同時代而有不同的指稱。分別指匈奴、印度、西域、粟特（Sogdiana）等地通行的語言。大體可分爲下列三類：

(1)秦漢時代稱匈奴爲胡，因而稱其語爲胡語。

(2)東漢以後廣稱外夷爲胡，因此總稱由高昌、焉耆、龜茲、于闐等到月氏、大夏、罽賓等葱嶺以西的中亞諸國，以及印度等地的各種語言爲胡語。

(3)由南北朝以後到隋唐時代，特稱粟特居民爲胡，因此稱呼其語爲胡語。

《宋高僧傳》卷三曾論及胡語、梵語之別。其文云（大正50・723b）：

「(一)在五天竺純梵語，(二)雪山之北是胡，山之南名婆羅門，國與胡絕，書語不同。從羯霜那國字源本二十餘言，轉而相生。其流漫廣，其書竪讀同震旦歟。至吐貨羅言音漸異，字本二十五言，其書橫讀。度葱嶺南迦畢試國，言字同吐貨羅。已上雜類爲胡也。（中略）又以此方始從東漢傳譯至於隋朝，皆指西天以爲胡國，且失梵天之苗裔，遂言胡地之經書。彥琮法師獨明斯致，唯徵造錄痛責。」

又在論及重譯、直譯問題時云（大正50・723c）：

「重譯，如經傳嶺北，樓蘭、焉耆不解天竺言，且譯爲胡語。如梵云鄔波陀耶，疎勒云鶻社，于闐云和尙。又天王，梵云拘均羅，胡云毗沙門是。」

《翻譯名義集》卷一云（大正54・1056a）：

「自漢至隋，皆指西域以爲胡國。唐有彥琮法師，獨分胡梵。葱嶺已西並屬梵種，鐵門之左皆曰胡鄉。」

此即將雪山（指興都庫什山）以北及其東部之地總稱爲胡，且指出從東漢以來到隋代，胡梵一向不分，連印度也被併稱爲胡國，因此也稱梵語爲胡語。

此外，粟特語被特稱爲胡語的用例也頗常見，如《南海寄歸內法傳》卷三〈師資之道〉的夾註云（大正54・222a）：「五天之地皆曰婆羅門國，北方速利總號胡疆。」《梵語千字文》〈梵唐消息〉認爲胡的原語是孫隣（Sulī，又作Sullī、Sūlī）。《梵語雜名》也認爲胡的原語是蘇哩（Suli），都將窣利（即粟特，Sogdiana）稱爲胡。《宿曜經》卷下〈七曜直日曆品〉將以窣利語所記的七曜名稱稱爲胡名。因此可知由南北朝到隋唐時代之間，胡語一稱具有二義，(1)與西域語同義，(2)特指窣利（即粟特）語。

近世以來，由於在中亞探險的結果，在新疆地區及敦煌千佛洞等地，發現爲數不少的胡語寫本，由此可以推知，當時的胡語經典曾流傳一時。

胡語經典的主要語言包括窣利語、于闐語、高昌龜茲語、土耳其古語（突厥、回鶻）等。此類經典的用語對於漢譯佛典有不少影響

，同時，在胡語經典之中，也可發現譯自漢譯佛典的例子。

〔參考資料〕《絲路與佛教文化》(《世界佛學名著譯叢》58)。

胡適(1891～1962)

現代中國文化界名人、史學家。安徽績溪人，字適之。1909年留學美國，初入康乃爾大學習農科，後轉文學院。1915年入哥倫比亞大學哲學系攻讀博士，曾與任鴻雋等人提出「文學革命」的口號。1917年一月，發表「文學改良芻議」，五月，以論文〈中國古代哲學方法之進化史〉，獲得博士學位。返國後，出任北京大學教授，時年僅二十七歲而已。

五四運動時，胡氏以提倡白話文學知名於時。自1930年代之後，陸續擔任北京大學文學院長、駐美大使、北京大學校長及中央研究院院長等職。1962年卒於台灣，世壽七十二。

胡氏是二十世紀中國學術思想史上的中心人物，也是蜚聲國際的思想家。曾獲三十五個名譽博士學位。1917年，由於他提出文學革命的綱領而享有盛名。氏之治學特別講求方法，希望透過科學的方法來改革傳統。又，他雖深受杜威之「實驗主義」與赫胥黎之「存疑論」的影響，但其根本興趣則在於歷史考證。

胡氏在佛教方面的研究，主要偏重在禪宗史與佛教文學史。其禪宗史研究著作，後被日本禪宗學者柳田聖山輯為《胡適禪學案》一書行世。有關佛教文學問題的討論，則收在其《白話文學史》之中。胡氏在佛教研究方面的成績，主要有下列幾項：

(1)對《壇經》的形成過程作一新穎的考證與檢討。

(2)對神會的重要性作一前所未有的考訂與揭發。

(3)對佛教文學在中國文學史上的地位重新定位。

這些史學上的研究成績，使他在近代佛教研究史上，也佔有一定的地位。

胎藏界(梵 garbhakośa dhātu，藏 sñiṅ-po dbyin)

密教二界之一。與「金剛界」相對。音譯蘖婆矩奢馱都、蘖喇婆馱覩。全稱大悲胎藏生。《大日經疏》卷三以胞胎、蓮花二喻解釋「胎藏」之義：

(1)**胞胎之喻**：謂識種子為母胎所覆藏，具足諸根，不久誕生發育，習諸技藝，爾後施行於事業。猶如眾生本有性中有一切智心，由發心學大悲萬行而顯現其淨心。後發起方便，自利利他，圓滿究竟，名為大悲胎藏生。

(2)**蓮花之喻**：謂蓮花之種子在堅殼中，枝條花葉之性已宛然具足，猶若世間種子心。此種子發芽、成長，乃至生花苞時，蓮臺果實隱於葉藏內，不為風寒眾緣所傷害，淨色鬚蕊日夜滋榮，猶如大悲胎藏。於日光中，花正開敷，如方便滿足。

故知胎藏有含藏覆護或攝持之義，指眾生所具之理性。而理平等之法門，即稱胎藏界。

又，胎藏界乃本覺下轉之化他門，故約大定、大智、大悲三德，其曼荼羅分為佛、金剛、蓮華三部。若以三部配三密，則佛部為身密，金剛部為意密，蓮華部為語密。有關此三部的部主、明王、忿怒尊等，諸經論所說不一。

◎附：黃懺華《佛教各宗大意》〈密宗大意〉第二篇第二章(摘錄)

第一節　兩部

此宗之根本教義，為即事而眞，當相即道。以為宇宙法界，當體即是大日如來。此大日如來，具理智二德。理者，攝持不散平等之意，當根本兩曼荼羅中胎藏界。智者，決斷簡擇差別之意，當金剛界。是為金胎兩部曼荼羅。曼荼羅者，輪圓具足義。舊譯，就體譯為壇，即築方圓土壇供養諸尊(修法壇)。新譯就義譯為輪圓具足。此壇中具足諸尊諸德，成一大法門，如轂輻輞，具足圓滿，成一車輪，表圓滿具備法界海所有萬德。如《大疏》云，今此中妙法蓮華漫荼羅義，毗盧遮那本地常心

，即是華臺具本。四佛四菩薩醍醐果德，如衆實俱成。十世界微塵數金剛密慧差別智印，猶如鬚蕊。十世界微塵數大悲萬行波羅密門，猶如華藏。三乘六道無量應身，猶如根莖條葉發暉相間。以如是衆德輪圓周備，故名漫荼羅也。又云漫荼羅，是具種種德義，即是如來祕密之德。如是祕密之德，如蓮華開敷而自莊嚴。是故金胎兩部曼荼羅者，諸佛理智之體性，衆生色心之實相也。如《十住心論》云，祕密莊嚴住心者，即是究竟如實覺知自心之源底，如實證悟自身之數量，所謂胎藏界會曼荼羅，金剛界會曼荼羅，金剛頂十八會曼荼羅，是也。

又《大疏》云，佛從平等心地開發無盡莊嚴藏大曼荼羅已，還用開發衆生平等心地無盡莊嚴藏大曼荼羅。誠以諸佛法性身心，衆生具縛色心，皆理理無數智智無邊之金胎兩部。而衆生狂醉，不覺不知。爲開發衆生自心所具萬德故，建立兩曼荼羅。所謂金剛界者，金剛有二義，一堅固義，自體堅固。不可破壞，故云堅固。又利用義，能摧破一切物，故云利用。智體亦爾，沈淪生死海中，不朽不壞，還能摧破一切煩惱，故名金剛。所謂胎藏界者，約胎藏爲喻。胎藏有二義，一含藏義，如母胎內，含藏子體。理體亦爾，能具足一切功德。又隱覆義，如人在母胎，覆藏其體。理體亦爾，隱煩惱中。此應譯胎藏法，對金剛界故，名胎藏界。即金剛界者，智差別之法門。胎藏界者，理平等之法門。此二二而一，一而二，密教謂之二而不二。茲列表如下。

二┬金剛界—智—差別—心法—豎—識大—大智—佛┐
　└胎藏界—理—平等—色法—橫—五大—大悲—衆生┘不二

元來理智者，一法之二義，不二而二。故云法體不分，義門得別。

第二節　三部五部

此宗準因果之勝劣，先金後胎。即胎藏界者，因門。金剛界者，果門也。胎藏界者，從果向因本覺下轉之化他門。金剛界者，從因至果始覺上轉之自利門也。胎藏界者化他門故，約大定智悲三德，立佛蓮金三部。(一)蓮華部者，衆生身中本有之淨菩提心清淨理，雖在六道生死泥中流轉，而不染不垢。如蓮華出生泥中，而不染不垢。故名蓮華部。當大悲。(二)金剛部者，衆生自心本有堅固之智慧，雖在生死泥中，經無數劫，而不朽不壞，能破煩惱。如金剛雖久埋地中，而不朽不壞，能摧諸怨敵固物。故名金剛部。當大智。(三)佛部者，此理此智，凡位未顯。入果位，理智具足，覺道圓滿。故名佛部。當大定。金剛界者自行門故，約轉因位九識所得果上五智自證境，立佛、金、寶、蓮、羯五部。即胎藏三部，加寶部、羯摩部二部。寶部者，佛自利圓滿中具無邊功德，故名寶部。羯摩部者，爲衆生成辦一切事業，故名羯摩部。此中初二在纏因德，第三理智具足出纏果位也。後二於佛部中別開之。佛二利圓滿，其自證邊曰寶部，其化他邊曰羯摩部。

〔參考資料〕《大日經疏》卷一、卷五、卷十六；《蘇悉地經》卷一、卷二；《諸部要目》；《瞿醯經》；《大日經疏演奧鈔》卷一；《大日經疏妙印鈔》卷一、卷二；高井觀海《密教事相大系》。

胎藏四部儀軌

十一卷。乃略攝《大日經》諸品之義趣，且說明胎藏界的供養法及諸尊印明的四部儀軌。簡稱《四部儀軌》。即：

(1)《攝大毗盧遮那成佛神變加持經入蓮華胎藏海會悲生曼荼攞廣大念誦儀軌供養方便會》三卷，唐·輸婆迦羅譯，簡稱《攝大儀軌》。

(2)《大毗盧遮那經廣大儀軌》三卷，唐·善無畏譯，簡稱《廣大儀軌》。

(3)《大毗盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏悲生曼荼羅廣大成就儀軌供養方便會》二卷，唐·玄法寺法全撰，簡稱《玄法寺儀軌》。

(4)《大毗盧遮那成佛神變加持經蓮華胎藏菩提幢標幟普通眞言藏廣大成就瑜伽》三卷，唐·青龍寺法全集。簡稱《青龍寺儀軌》或《青龍儀軌》。

此四部儀軌之中，《攝大》、《廣大》兩儀軌旨在揭示十方三世諸佛流入大日如來法界曼荼羅的妙行。《玄法》、《青龍》二儀軌旨在顯示釋迦牟尼如來於大日如來法界曼荼羅中開會的儀相。

其中，第一部《攝大儀軌》之第一卷題爲〈攝大毗盧遮那成佛神變加持經入蓮華胎藏海會悲生曼荼攞廣大念誦儀軌供養方便會〉，內容說明九方便、九重阿字觀、入佛三昧耶、法界生、轉大法輪、擐金剛甲、囉字觀、無能堪忍、器界觀（五輪觀）、道場觀、三力、虛空藏明妃、請召、五種供養、四智讚、獻閼伽、振鈴、結方隅、本尊加持、本尊觀。

第二卷題爲〈攝大毗盧遮那經大菩提幢諸尊密印標幟曼荼羅儀軌〉，內容先說無害力三昧、無等三力明、法界生、轉法輪、作壇法。其次依中台八葉，第一重東方（遍知院）、北方（觀音院）、第二重東方（文殊院）、南方（除蓋障院）、北方（地藏院）、西方（虛空藏院）、第一重南方（金剛手院）、西方（持明院）、第三重東方（釋迦院），及第三重釋迦牟尼的北隅、南隅、南方、西南隅、西方、西北隅、北方、東北隅（外金剛部）的次第，順序列舉諸會諸尊的眞言。其次記述引入度者、護摩、嚫施、正覺壇及作法、四重禁戒。

第三卷題爲〈攝大毗盧遮那成佛神變加持經大悲胎藏轉字輪成三藐三佛陀入八祕密六月成就儀軌〉，內容說明三部四處輪觀、祕密八印、百光遍照王、六月念誦等。

此外，《廣大儀軌》之主旨雖與上述《攝大儀軌》相同，但曼荼羅諸會的方位則有差異，其中台八葉的次第改爲：第一重遍知院、觀音院、金剛手院、持明院，第二重文殊院、除蓋障院、地藏院、虛空藏院，第三重釋迦院及外金剛部院。又，《玄法寺儀軌》、《青龍寺儀軌》等兩儀軌，所列舉供養法的次第和曼荼羅諸會方位的次第與《攝大儀軌》相同，但供養法所結的印契則有所不同。

〔參考資料〕 《入唐求法巡禮行記》卷三；《諸阿闍梨眞言密教部類總錄》卷上；《寶冊鈔》卷二；《諸儀軌傳授目錄》；《祕密儀軌隨聞記》卷十八；《祕密儀軌傳授口決》卷六。

胎內五位・胎外五位

人自結胎之時起，迄死亡爲止之分期。「胎內五位」指自結胎至出生之間的五個階段。「胎外五位」指自出生至死亡之間的五個階段。玆分述如次：

(一)**胎內五位**：又稱結胎五位。指自受胎迄出生之二六六日間的五個階段。即羯邏藍（kalala）、頞部曇（arbuda）、閉尸（peśī）、鍵南（ghana）、鉢羅奢佉（praśākha）等五位。略如下述：

(1)羯邏藍位：又譯凝滑、和合或雜穢。指受胎後之第一週。《玄應音義》卷二十三：「父母和合如蜜和酪，泯然成一，於受生七日中凝滑如酪，上凝膏漸結有肥滑也。」然《慧琳音義》卷十三則解爲（大正54・387c）：「初受胎時父之遺泄也。」

(2)頞部曇位：又譯皰結、皰。指受胎後之第二週。《玄應音義》卷二十三：「於凝酪中，生一皰結，猶如糜粟置厚白飲中也。」

(3)閉尸位：又譯肉團、血肉。指受胎後之第三週。《玄應音義》卷二十三：「至第三七日，結聚成肉團，若男則上闊下狹，若女則上狹下闊，成肉團猶耎未堅也。」

(4)鍵南位：又譯堅肉。指受胎後之第四週。《玄應音義》卷二十三：「此云堅，至第四七日時肉團方堅實之也。」

(5)鉢羅奢佉位：又譯支節。指受胎後第五週迄第三十八週（即出生）之間。《玄應音義》卷二十三：「此云枝枝，第五七日時，上有形相，若至第六七日，從五處更生耳鼻手足等，故有重枝名，有風，生眼耳等孔，亦云生苦也。」

此胎內五位若配以十二因緣，則前四位相當於名色支，第五位相當於六處支。此外，《瑜伽師地論》卷二將受胎至出生分成八位。即

由第五鉢羅奢佉位開出第六髮毛爪位、第七色根位、第八形相位。化地部、正量部則將髮毛位、色根位、形相位歸攝在第六位，而作胎內六位。數論外道將第五位攝入第四位，而作胎內四位。

(二)胎外五位：指人一生自出娘胎至死亡的五個階段。依《俱舍論》卷十五所述，胎外五位爲：(1)嬰孩：從出生以後至六歲之間。(2)童子：七歲至十五歲之間。(3)少年：十六歲迄三十歲之間。(4)中年：三十一歲至四十歲之間。(5)老年：四十一歲以後至死亡。此分位法也載於南本《涅槃經》卷三十四、《順正理論》卷四十、《顯宗論》卷二十一等處。

《大毗婆沙論》卷一一四也將人生分爲初生、嬰孩、童子、少壯、衰老等五個階段，即將上述的嬰孩時分爲初生時與嬰孩時，少年時、中年時合爲少壯時。此外，數論外道則將人生分爲四個階段，即嬰孩時、童子時、少壯時、老年時。

〔參考資料〕　《增一阿含經》卷三十；《雜阿含經》卷四十九；《大智度論》卷四；《雜集論》卷六；《毗奈耶雜事》卷十二；《俱舍論》卷九。

臾那世界國（梵Yavana-loka，巴Yona-loka）

又譯耶槃那。位於印度西北，爲希臘人的殖民地。其梵、巴語皆爲希臘語Ionia的轉訛。依《善見律毗婆沙》卷二所載，第三結集終了，阿育王遣布教師至邊地佈教，其中之摩訶勒棄多至臾那世界國說《迦羅羅摩經》，說已，該國即有七萬三千人得道果，且有千人出家。

此處所謂臾那世界，即希臘人所謂巴克托利亞（Bactria，大夏）。又，《雜阿含經》卷二十五說，拘睒彌國傳至摩因陀羅西那王時，有四惡王破壞塔寺、殺害比丘、毀滅佛法。四惡王中之北方耶婆那王即臾那國王。

〔參考資料〕　《彌蘭陀王問經》；《中阿含經》卷三十七〈阿攝惒經〉；《優陂夷墮舍迦經》；《人仙經》；《阿毗曇毗婆沙論》卷四十一。

苯教（Bon）

西藏的原始宗教。又譯棒教、本波教或黑教等。西藏的喇嘛僧稱佛教爲chos（法），稱苯教爲nag-chos（黑法、邪教之意）。它是行靈魂崇拜、咒術、供犧供養的薩滿教（Shamanism）的一種，即採自然崇拜、庶物崇拜的西藏民間信仰。Bon的語義不明，但有認爲它是來自藏語的dpon（主宰者、支配者之意），或認爲是梵語puṇya的訛語。puṇya是指卍字崇拜者，與梵語tīrthakara（指純行者）同義。

苯教以佛教傳入西藏（西元七世紀中葉）之前後，劃分爲新舊兩期，之前的形態稱爲原始苯教，其後爲組織苯教。前者分佈於西伯利亞、中央亞細亞、東西土耳其斯坦、蒙古、西藏高原、大陸東北等地。而主要發達於西藏西部，特別是象雄（Shaṅ-shuṅ）地方。根據《舊唐書》卷五十九〈吐蕃傳〉的記載，苯教徒行羊、犬、猿等動物供犧，有時也採人身供犧。佛朗克（A.H. Francke）出版的苯教經典《Gzer-mig》（記憶之鑰）也有關於人身供犧的敍述——爲祈求王子病癒，以一侍臣作供犧。這種供犧供養在佛教傳入後即被禁止，改以木像、畫像代替動物，但並沒有徹底革除。

此外，喪葬的儀式也是原始苯教的特色之一。根據敦煌史料的記載，他們將屍體安放在岩窟中的石棺中，國王及偉人的屍體則特別用鹽水清洗，再放入奶油中煮沸，作成木乃伊。原始苯教擁有極複雜的儀禮組織，但其神殿或僧院卻極爲簡單樸素（現今並無記錄可供參考）。儀禮方面，常有許多巫師或咒師參加，但其職務多不清楚。他們之中，稱爲先（Cshen）的巫師掌管最主要的職務，主宰祭祀。

苯教認爲宇宙間存在著無數遊靈，由於它們的作用而出現吉凶禍福。這些精靈住在天、空、地三界，人們藉由供犧，以求攘災招福。苯教的巫師是人類與這些精靈的媒介，他們採行特別的修法，具有不可思議的力量，不僅可將人類的意志傳達給精靈，更可鎮伏惡靈。集

錄松贊干布遺訓的《十萬寶詔》(Maṇi-bkaḥ-ḥbum)中，即有關於苯教的記載：「爲病者占卜，祭祀供養神，唸咒破除惡靈。」可惜苯教特有的文獻現已不存，故無從知其全貌。

佛教傳入西藏後，苯教明顯地受其影響，起初，兩教徒之間屢有抗爭，甚且引發政爭。後來無論在教理方面、實踐方面，苯教則與佛教間逐漸融合，並摹倣佛教的大藏經而撰著甚多苯教的經律、論疏等。在藏傳佛教四大派中，寧瑪派與苯教較爲相似。

◉附：萬瑪〈從佛教與苯教的比較看佛苯的相互滲透與影響〉(摘錄自《藏族哲學思想史論集》)

苯教自西元785年，遭到第二次迫害直至西元1017年，辛欽露格發現苯教經卷，開始了所謂的苯教後弘期，從此，苯教即以一種完全有組織的宗教形式出現了。在形式上仿照寧瑪巴教理和儀式，把自己整個教義亦劃爲九乘，又從寧瑪巴中竊取一些思想來滋補自己。創造經文集(《甘珠爾》，《丹珠爾》)，有了內容齊全，並富有思辨哲學的教義。這是個很大的發展。

朗達瑪滅佛是佛教的黑暗時期，許多佛教徒的遭遇與苯教在墀松德贊時的遭遇一樣。此時，佛教的勢力瀕於消亡，僅限於邊遠地區的民間流傳，而苯教的基地也在民間。這在客觀上給苯教帶來很多方便，他們可以有恃無恐地大量抄襲佛教經典，以彌補自己教義理論上的不足，據載他們把佛教的《廣品般若》改爲《康勤》，《二萬五千頌》改譯爲《康穹》，《瑜伽師地抉擇分》改爲《苯經》，另立各種不同名目的詮釋。例如，佛法中所說的正覺，苯教稱之爲辛日阿。法身名爲苯固(苯身)，般若佛母改名爲薩智艾桑，報身爲袞桑(普賢)，菩提薩埵名爲雍仲薩，上師名爲苯色，空性名爲阿其尼，十地名爲智靈胥吉(無垢晶地)。誠如佛家作者所說：「苯教僧侶把佛教經典改頭換面，稍作修改就當作自己的經典了。」

苯教對佛教採取一種和解態度，承認苯教與佛教的教義是相同的，承認釋迦牟尼是苯祖頓巴先饒的化身，傳授達摩，並且默認佛教的基本理論，諸如無常的觀念、四大皆空的教義。

「香巴拉」是佛教時輪金剛乘中的一淨土名，即佛陀講授時輪金剛的地方。由貴種王朝世領其地，該地狀如八瓣蓮花，跟苯教所描繪的俄毛隆仁一模一樣。苯教傳說中的俄毛隆仁占據世界三分之一，也被描繪成一個八瓣蓮花形。

佛教中「卐」原是古代的一種符號，咒護或宗教標誌，被認爲是太陽或火的象徵，梵文意爲胸部的吉祥標誌，是釋迦牟尼三十二相之一。苯教亦模仿這個符號，但是，他們向相反方向旋寫，遂成「卍」樣，標誌著永生、恒固。因此，苯教徒朝拜聖物時也是按逆時針方向轉行，與佛教完全相反。

藏傳佛教中有一個包羅萬象，比所有其他祈禱語更爲流行的「六字眞言」，即神咒「唵嘛呢叭咪吽」。法籍日人藏學家今枝由朗在《敦煌藏文寫本六字眞言簡析》的論文中認爲，六字眞言「唵嘛呢叭咪吽」這一咒語是最古老的《大乘莊嚴法王經》中所闡述的，而《大乘莊嚴法王經》最晚在六、七世紀間就有了梵文版本。著名的苯教咒語「唵嘛吱呢呣薩萊哆」代替了佛教中的「唵嘛呢叭咪吽」，也許就是這樣一種創造。象雄語在苯教中的地位，正如梵語在佛教中一樣具有權威性和眞實性。

總之，佛苯是在相互對立中，彼此相互影響，並吸收對方的有利成分的。佛教爲了在西藏站得住脚，竭力收納苯教的神祇爲自己的護法神，借用了很多苯教儀式來改變自己的面貌，使自己西藏化，並取得民間的承認。而淵源於阿里象雄的苯教經典又不斷地從佛教中得到補充。這樣，除了擁有專用名詞和術語外，佛苯之間已沒有明顯區別了，界線亦愈加模糊。而後期苯教也建立了一些寺院，供僧侶居住和修習自己的教義。

西藏古代文明的主線，是以傳播苯教思想的象雄文明和傳播佛教基本教義的思想而合成的。這兩大文明在以後的發展史上相互滲透、影響，並趨於一致，糅合發展成爲豐富多彩的宗教文化，成爲廣大藏族人民寶貴的精神財富。了解苯教和佛教在西藏的發生、發展和相互影響、相互滲透過程，將大大有助於我們多方面了解藏族燦爛悠久的文化史。特別是對於研究藏族古代文化、哲學、歷史、民俗、倫理等課題，無疑是一個極好的補充。

〔參考資料〕 王輔仁《西藏佛教史略》；馮蒸《國外西藏研究概況》；李安宅《藏族宗教史之實地研究》；土觀・羅桑却季尼瑪著・劉立千譯注《土觀宗派源流》；光島督《ボン教・ラマ教史料による吐蕃の研究》。

苦（梵duḥkha，巴dukkha，藏sdug-bsṅal）

音譯納佉、諾佉。指身心之苦惱感受。在現實生活中，對苦的感受，是釋尊修行的原始動機。在釋尊的根本教法中，苦諦也是四聖諦之一。此外，將「苦」滅除，趨向解脫，也是佛法的基本目標。因此，「苦」的概念在佛法中具有重要的地位。也由於這一緣故，在佛典中，敍述苦的經文爲數甚多。在分類上，就有三苦、四苦、五苦、八苦、十八苦、百十苦等。文繁不及備載，茲依經論所釋，擇要略述其涵義如次：

(一)三受之一：指面對「非愛之境」時，身心所覺受的損惱逼迫。《成唯識論》卷五云（大正31・27a）：「領違境相，逼迫身心，說名苦受。」此中，身受是五識相應，故無分別。心受爲第六識相應，故有分別。

(二)五受之一，二十二根之一：指遭受非愛之境時，此身所覺受的逼迫。《俱舍論》卷三云（大正29・14c）：「身不悅名苦。」《成唯識論》卷五云（大正31・27a）：「苦樂各分二者，逼悅身心，相各異故，由無分別有分別故，尤重輕微，有差別故。」此謂前三受中的苦受合身心爲一，然今有無分別（身）和有分別（心），及重（身）和輕（心）之別。因此分別身心，稱心不悅爲憂受。相對的，稱唯身之不悅爲苦受。立此苦受有能令身損惱之義爲苦根（duḥkhendriya）。《俱舍論》卷三云（大正29・14c）：「於身受內能損惱者名爲苦根。」

此上所舉，主要是將對非愛境時，所感受的逼惱稱爲苦。但另外還有由於愛境的壞滅、或由於和愛境分離而生的苦，或由求不得而生的苦，或見諸法無常遷流所感受到的苦等。因此，經論中將苦加以分類爲三苦、四苦、八苦，乃至百十苦等。就中，生老病死名爲四苦，又四苦加上愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰熾盛苦成爲八苦的說法，古來尤其盛行。《中阿含》卷七〈分別聖諦經〉、《增一阿含經》卷十七、《大般涅槃經》卷十二、《大毗婆沙論》卷七十八等皆有提及。

又，《舍利弗阿毗曇論》卷十二中，說老苦、死苦、憂苦、悲苦、苦苦、惱苦、大苦聚七苦，以及無明苦、行苦、識苦、名色苦、六入苦、觸苦、受苦、愛苦、取苦、有苦、生苦等十一苦。此二種合而稱爲十八苦。

《瑜伽師地論》卷四十六、《顯揚聖教論》卷十五、《俱舍論》卷二十二等說苦苦、壞苦、行苦三苦。「苦苦」指對非愛境所感受的逼惱，「壞苦」指可愛法壞滅時所感受的逼惱，「行苦」指見到所餘的捨受法無常遷流而感受到的逼惱。

《瑜伽師地論》卷四十四說及別離苦、斷壞苦、相續苦、畢竟苦四苦，卷八十五又說老苦、病苦、死苦、非愛合會、所愛別離、所欲匱乏、愁歎、憂苦八苦，以及一切苦、廣大苦、一切門苦、邪行苦、流轉苦、不隨欲苦、違害苦、隨逐苦、一切種苦等九苦。

《顯揚聖教論》卷十五說受重擔等苦、位變壞苦、麤重苦、死生苦四苦，以及時節變異苦、飢苦、渴苦、威儀屈伸入息出息閉目開目等所引苦四苦，逼惱苦、匱乏苦、大乘違苦、愛變壞苦、麤重苦五苦、欲根本苦、愚癡報苦

、先業緣苦、現因緣苦、淨業緣苦、不淨業緣苦六苦。

《五苦章句經》說諸天苦、人道苦、畜生苦、餓鬼苦、地獄苦五苦。

《正法念處經》卷十說飢渴患、愛離過患、彼此國土鬬諍過患、退生過患、他毀過患、求他過患、寒熱過患、兩人相憎共鬬過患、失財過患、所求念中不得過患十苦，該經卷五十八說中陰苦、住胎苦、出胎苦、求食苦、怨會苦、愛別苦、寒熱苦、病苦、他給使苦、求營作苦、近惡交苦、妻子衰惱苦、飢渴苦、他毀苦、老苦、死苦等十六苦。

《瑜伽師地論》卷四十四出愚癡異熟苦、行苦所攝苦、畢竟苦、困苦、生苦、自作逼惱苦、戒衰損苦、見衰損苦、宿因苦、廣大苦、那迦苦、善趣所攝苦、一切邪行所生苦、一切流轉苦、無智苦、增長苦、隨逐苦、受苦、麤重苦等十九苦，乃至百十苦之說。

◉附：印順《般若波羅蜜多心經講記》（摘錄）

苦是一種感受。苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。從引發苦受的自體說，可大分爲「身苦」與「心苦」。身苦是因生理變化所引生的不適意受，如餓了、冷了、疲勞辛苦了……，這都是身體上的苦受。心苦是精神上所感受的苦受，如憎、怒、哀、懼等。身苦是大體同樣的，如餓了覺得難過，你、我、他都是一樣的。心苦就不然了，如人觀月，有的人覺得月光皎潔深生愉快，有的人因望月而思親念舊，心懷悲楚。觀劇、觀花、飲酒等一切，都有同樣的情形。在同一境界，因主觀心緒的差別，可以引生不同的感受，這就和身受不同了！實在說來，身心二受是互相影響的，如生理變化所引生的飢渴等苦——身苦，可以引生心理上的煩憂，因之弱者自絕生路，強者挺而走險，這是極常見的事。反之，心理上的痛苦，也可以引發身苦，如因情緒不佳而久臥床榻等。身苦，由於人爲的努力，還易於解決，但同樣的環境，因人的身世不同，知識不同，情緒不同，意志不同，感生的心苦也各各不同，這就難得解決了。世間一般學術，對此心苦簡直是沒法解除的，只有學習佛法纔可以得到解除。雖然佛法不是偏於心的，但可以知道佛法的重心所在。

從引發苦痛的環境說：有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），有的是由人與人的關係而引生的（我與他），有的是與自家身心俱來的（我與身心）。此與身心俱來的痛苦，雖很多，然最主要的有「生」、「老」、「病」、「死」四種。生與死，一般人不易感到是苦；在苦痛未發生之前，儘管感不到，可是生理心理的必然變化，這些痛苦終究是會到來的。人不能脫離社會而自存，必然地要與一切人發生關係，由於關係的好壞淺深不同，所引生的痛苦也就兩樣。如最親愛的父子、夫妻、兄弟、朋友等，一旦生離死別，心理就深生懊喪、苦痛，佛法中名此爲「恩愛別離苦」。另有些人是自已所討厭的，不願與他見面的，可是「寃家路狹」，偏偏要與之相會，這名爲「怨憎會遇苦」。此因社會關係而引生的愛別離、怨憎會苦，是常見的事，稍加回思，就可以知道。還有，人生在世上，衣、食、住、行是生活所必需，有一不備，必竭力以求之。求之不已，久而不得，事與願違，於是懊惱縈心，佛法名此爲「求不得苦」。也有想丢而丢不了的，也可以攝在此中。像上所說諸苦，可大分三類：(1)因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；(2)因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；(3)因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛。

世間的學術、宗教、技巧，莫不是爲解除人生痛苦而產生的。然而努力的結果，至多能解除自然界的威脅和少部份的因社會關係所發生的痛苦。這因爲自然界是無生的，依必然的法則而變化的，只要人能發見他的變化法則，就可以控制他、利用他。社會關係就難多了，如發生同一事件，以同一的處理法，但每因羣

衆的心境與處理者之間的關係不同，得到完全不同的結果。這還不是最難解除的，最難的那要算各人身心上的痛苦了。照說，自家身心的事，應該易於處理，實則是最難的。人對自己究竟是什麼？心裏是怎樣活動的？實在不易認識，不易知道。連自己都不認識，還能談得到控制自己，改造自己嗎？因此，想控制自己，解放自己，非認識自己不可。佛法雖無往而不在，但主要的在教人怎樣覺悟自己，改造自己以得痛苦的解除。如我們不求自我身心的合理控制與改造，那末因自然界而引起的苦痛，我們也沒辦法去控制，反而增多痛苦！依佛法，社會也只能在人類充分覺悟，提高人格，發展德性，社會才能完成徹底的更高度的和平與自由。從合理的社會——平等自由中，控制與利用自然界，才能眞得其用。否則，像現代的科學，對於近代人類不能不說厥功甚偉，然因沒有善於運用，利器殺人的副作用，就隨之生起，甚至引起世界文明被毀滅的危險。所以，人不能從解除自己身心上的煩惱矛盾下手，任何控制自然、人羣的辦法，是不會收到預期效果的。因此，我們要「度一切苦厄」，應首先對自己予以改造。唯有這樣，纔能合理的根本的解除人世間的苦痛。

佛法解除苦痛的方法是如何呢？原則的說，可分二種：(1)充實自己：增加反抗的力量，使苦痛在自己身心中沖淡，不生劇烈的反應。如力量小的擔不起重物，感到苦難；而在鍛鍊有素精强力壯者，則可把著便行，行所無事。(2)消滅苦痛的根源：知其原因，將致苦的原因對治了，苦果自然不生。

我們知道，佛法所討論的「度一切苦厄」，「能除一切苦」，是著重在自我身心的改善與解放的。因爲度苦、除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在的，這被稱爲小乘。大乘也是希求度苦除苦的，但他更是肯定的，側重於離苦當下的大解脫自由；又由推己及人了知一切衆生的苦痛也與我無異，於是企圖解除一切衆生苦痛以完成自己的，這就是大乘。從人生正覺中去解除苦痛，大小乘並無不同。這本不是絕對對立的，如釋迦牟尼佛因見到衆生的相殘相害，見到衆生的生、老、病、死苦而推知自己，又由自己推知他人，知道都是在苦痛裏討生活；於是就確定了解脫自他苦痛的大志，走上出家、成道、說法的路。後代的大小乘，不過從其偏重於爲己及爲人而加以分別吧了！

佛法以解除苦痛爲目的，除苦必須解除苦痛的根源。致苦的原因，自然是很複雜，但主要是源於我們內心上的錯誤，及由於內心錯誤而引生行爲的錯誤。人人的內心與行爲不正確，社會意識與發展的傾向，自然也就不能無誤了！由錯誤的行爲影響內心，又由內心的錯誤引導行爲；於是互相影響，起諸惡業，招感苦果，無時或已！因此，釋尊教人從行善止惡的行爲糾正，達到內心的清淨解脫；同時，必須內心清淨而改正了，行爲才能得到完善。就是生死的苦痛，也就可以根本地得到解除了！

〔參考資料〕《佛地經》；《寶雲經》卷一；《法蘊足論》卷六；《阿毗達磨發智論》卷十四；《大智度論》卷十九；《菩薩地持經》卷七；《阿毗達磨順正理論》卷九；《法華經文句》卷六；中村元（等）編《佛教思想》第五冊〈苦〉；中村元《原始佛教の思想》。

苦行（梵 duṣkara-caryā、tapas，巴 dukkara-kārikā、tapo，藏 dkaḥ-thub）

爲求解脫、或達到某種願望所採取的折磨自己的修行方式。佛典中所說的苦行，主要指印度諸外道爲求生天而採用的修行法。此種修行方式，種類繁多，方式怪異。有以灰塗身、有拔髮，甚至也有吃糞便的。《大慈恩寺三藏法師傳》卷四云（大正50・245a）：

「如餔多外道、離繫外道、髏鬘外道、殊徵伽外道四種形服不同。數論外道、勝論外道二家立義有別。餔多之輩以灰塗體，用爲修道，遍身艾白，猶寢竈之猫狸。離繫之徒則露質標奇，拔髮爲德，皮裂足皴，狀臨河之朽樹。髏

髮之類以髑骨爲髮，莊頭掛頸，陷枯碗磊，若塚側之藥叉。徵伽之流披服糞衣，飲噉便穢，腥臊臭惡，譬溷中之狂豕。爾等以此爲道。」

依《大涅槃經》卷十六與《百論》卷上所載，苦行外道約有如下六類：

(1)自餓外道：不羨飲食，長久忍受飢餓。執此苦行以爲得果之因。

(2)投淵外道：在寒冷時進入深淵忍受凍苦。執此苦行以爲得果之因。

(3)赴火外道：經常熱炙身體、薰鼻，甘心忍受熱惱。執此苦行以爲得果之因。

(4)自坐外道：不拘寒暑而經常自裸，並坐在空地上。執此苦行爲得果之因。

(5)寂默外道：以屍林塚間爲住處，寂默不語。執此苦行以爲得果之因。

(6)牛狗外道：認爲人的前世是牛、狗，於是持牛狗戒，啃乾草、吃髒東西，只求生天。執此苦行爲得果之因。

《維摩經》等經所說的「六師外道」之中，第四種「阿耆多翅舍欽婆羅」及第六種「尼犍陀若提子」，即屬於上述苦行外道。

釋尊初出家時，也曾隨諸仙人在苦行林（Tapo-Vana）苦修六年。後來，他覺悟苦行並非正道，發覺縱使結果能夠升天，將來仍將墮入輪迴，未能眞正解脫。於是乃捨棄苦行，另求正法。

至於在《本生經》中載有佛陀前生曾捨棄國土、妻子，抉眼與人，割肉餵鷹，投身飼虎，截頭顱，捐髓腦等故事。此等行爲純係爲利益衆生的六波羅蜜行，屬於菩薩利他大悲的聖行，在宗教層次上，與上述外道之無益苦行並不相同，故不可相提並論。

在中國及日本，名僧、大德爲了護持法門而修苦行者也爲數不少。中國方面，請參閱附錄所載。日本方面，也有修驗道的山中苦修，在寒冷大氣中修「水垢離」（嚴冬時候，以冷水冲身），眞言行者的斷食、木食（不吃飯菜，只吃山中果實類食物），或隱居山中修行者，均屬於苦行之列。

◉附：Holmes Welch著．阿含譯《近代中國的佛教制度》第十章第五節

中國幾乎每座聖山都有隱士，他們住巖洞或茅舍。雷契爾特說他們終日以「狂熱的喜悅」念誦聖典。普利普．摩勒提供一張巖洞的照片，巖洞地板上凹陷出佛字，據說是一位隱士經年用指尖模寫成的。虛雲在自傳上談到，1902年初他在山西佛教名山終南山結茅蓬獨居。由於水很缺乏，他都是溶雪成水來喝，吃些野生藥草。他時常與山上其他隱士往來。十二月中有一天，他放幾條芋頭進鍋，等它們煮熟，不知不覺，却進入三摩地。到了新年，隣居訝異他有好一陣子不曾過來，於是前去向他恭賀新年。茅蓬四周地面上滿佈老虎足印，而非人的脚印。他們進屋，發現虛雲入定了於是用磬聲打斷他的禪坐，問道：「你吃過沒？」虛雲回答：「還沒，鍋裡的芋頭一定早就熟了。」他們一看，發現苔蘚長了一吋多高，芋頭硬得像石頭。鄰居中的一個人說：「你入定有半個月了。」

隱士的飲食通常比芋頭及溶雪豐盛。他在城裡也許有支援者，偶而送一袋米來；或者他也許倚賴附近的寺院或朝山者濟助機構。爲利用朝山道路，隱士有時搭茅蓬在通往山上的主道上。即使住處遠離朝山道，有錢朝山者打齋供養寺僧時，他還是受歡迎的，而且也可領到叫作齋襯的一點金儀。不論居住何處，隱士往往開墾一塊菜園，每天拿把鋤頭，花幾個小時種菜。他自己燒飯、打掃、清理（雖然清理不是他在行的），並且在山坡上搜尋薪柴。因此他忙於自給自足與宗教修行。而且，除非眞住在人跡罕至之處，否則他每天還要花一部分時間與遊客交談。在家信徒前來分享他的智慧與聖潔。學者官員藉由與他們交往，享受代償性的隱世之感。雖然他是眞正的佛教徒，但例示了道教愛好自然與個人主義的古老傳統。通常，隱士穴居之處，周遭景緻幽美宜人。

我僅見的唯一隱士住在一座寺塔附近，該寺塔在他手下變爲香港新租界區最吸引遊客的

勝地。他對舒適是如此嫌惡，以致每次請他在4×6的新檔案卡上為我寫字時，他都拒絕，反而從一堆廢物找出舊日曆本，撕下其中一頁。他很富有（從不動產估量），但所住的屋子滿堆著廢物。他就是叫我脫下長褲、替我算命的那位和尚。然而他却是著名的講經者。雖然年齡已逾八十，但是精力充沛，使他看來非常愉快。

由於蓄著長髮，又逃避舒適安逸，他被稱作「頭陀」（梵文dhuta）。普利普·摩勒提供了一張頭陀所住巖洞的照片。這頭陀僧的床是用幾塊花崗岩搭成的，豎立而放，上面鋪著幾層破布。床太短，根本不能躺，因此他睡覺採坐姿，從不平躺。他任由頭髮蓄長及肩，受上海一帶奉他為聖人的信徒資助。一〇八位信徒作了一件有一〇八處補綻的袍子送給他，補綻象徵貧窮。

隱士在茅蓬或巖洞進行各種苦修是尋常之事。同樣的修行也見於十方叢林。禪堂的生活，本身就是一種修行。行單的工作也是如此，他們整天在廚房的熱氣中辛勞。但是還有其他更精的修行法，以下按嚴苛的程度，一一介紹。

(1)打幽冥鐘　和尚立誓一連幾月或幾年每天敲打某寺一口大鐘幾小時。如果是一天敲二十四小時，他就搬進鐘樓，在裡面吃、睡。一條繩子兩端分別繫住窄牀及鐘舌，整晚每隔五分鐘或十分鐘，他便要醒來拉一下。即使是清晨，深沈的鐘聲仍飛越遠山、村落，甚至滲入地獄，覺醒一切有情皈依佛法。白天，和尚往往乘叩鐘的間隙唸誦經典。

(2)閉關（坐關）　意思是幽閉室內，一心修行，或是鑽研一部經，或是念佛，時間通常是一期三年。閉關儀式略微誇張。朋友及在家支持者應邀參加，某高僧朗讀嚴肅的聲明，說明閉關期間將做什麼。道別之後，頭陀僧走進幽閉室，房門被鎖上，兩塊木板呈「×」型釘在門廓上，上面註明日期與其他事項。如此，他就被封住了——在某方面說。室內通常有通風的大窗戶與通往走廊的便門，由此他可拿到食物或與人交談——有時還送橘子給訪客，有位和尚就是如此招待我。他在門檻上懸掛一只小鈴，我搖鈴喚他。他不但給我橘子，還送了一本有關淨土教義的書。這位頭陀僧閉關的時間不是三年，而是讀透《華嚴經》所需的時間，不計多久。我對他記憶深刻，一部分是因為他如此文雅，一部分因為他的茅蓬引人，那是一座名符其實的茅蓬，座落在山頂上，是他親手搭建的。他不算隱士，因為有兩位虔誠的女信徒在旁照料他。有錢的信徒資助閉關，可分享閉關者所造的功德。

輕視閉關的艱難是不公平的。不論室內如何舒適，閉關意謂著閉處四壁內一段遠超過我能忍受的時間——受訪的另外兩位和尚閉關三年。

(3)禁語與壁觀　沒有任何一位中國受訪者記得曾見過從事其中任一種修行的人，不過西方人至少見過禁語的實例三則，壁觀的實例一則。路易斯·霍都斯（Lewis Hodous）在鼓山見過禁語十四年的和尚。那大抵是民初的時候。十九世紀中葉，喬瑟夫·艾德金（Joseph Edkins）牧師見過一位和尚像菩提達摩一樣禁語壁觀。這和尚禁語壁觀六、七年了，而且立誓餘生繼續如此修行。他的部分戒律是不更衣、不刮臉剪髮，不過他梳髮洗臉。愛德金說：「他識字，但從不拿書。他唯一的工作是低聲默念禱詞。我們在紙上寫著「立誓不語，於你無益。」他看著紙條讀了一遍，微微笑了笑。他拒絕寫任何回答……。我們見過他不久，有人發現他沐浴陽光中坐在墊子上，死了。」

(4)血書　意謂著以肉身的一部分供養佛。血書受《梵網經》第四十四條啓示：以骨為筆，以皮為紙，以血為墨。不過近年來人們僅對最後者感到滿意。他們割舌或指尖取血，將血溶入水中，再以描繪聖像或複寫經文。血書在民國年間似乎相當普徧。

(5)燒疤　有些和尚在胸前裝飾著一〇八顆「珠子」串成的念珠、卍字或佛字。普利普·摩

勒拍攝了來自北平一位和尚胸上新灸的佛字與念珠。另一位背上剛烙過念珠的和尚，不願讓普利普．摩勒拍照。他說：「香疤從臂部延伸到兩肩胛骨間，當時幾乎算是大傷。」一般，疤是用幾支香燒成的，主角在燒疤過程中一邊念佛菩薩名號。一位受訪者前臂滿是香疤，三個一排，他說每排要燒大約五分鐘。

(6)燃指 以更大一部分肉體供養佛，需要更高的宗教熱忱。另一位受訪者燃過雙手最外兩指，他覺得很驕傲，熱心的告訴我整個過程。他說有二、三十位和尚幫他，其中兩位用線纏繞在內關節裡邊，然後使盡全身力量緊拉兩端，切斷神經衝動與血液的供給。他的手被平放在一盆泥土與鹽之中，手背朝下。所要供養的手指，前兩關節直立泥巴面上，手的其他部位平放盆底，以防過熱。松脂與檀木相混，塗在指頭上（普利普．摩勒說是包在指頭上）。他們用烈火燃燒，燒光肉和骨。在燃燒過程中，所有的和尚——包括指頭的主人——一邊念懺悔文。全部儀式費時約二十分鐘。

這位受訪者連續四年每年燃一指。地點在寧波附近的育王寺。非常有趣，育王寺也是名僧寄禪、虛雲與另一位受訪者燃指之處。虛雲燃指的動機不僅僅是想以部分軀體供養佛而已。

「予以生而無母，未見慈容，僅於在家時覩眞儀耳。每思之，輒覺心痛。夙願往阿育王寺，禮舍利，燃指供佛，超度慈親。遂往寧波。時幻人法師，及寄禪和尚（八指頭陀）等維護天童，海岸和尚修育王山志，俱邀予助。予以有願而來也，悉婉謝之。

拜舍利，每日從三板起，至晚間開大靜。除殿堂外，不用蒲團。展大具，每日定三千拜。忽一夜在禪坐中，似夢非夢。見空中金龍一條，飛落舍利殿前天池內。長數丈，金光晃耀。予騎上龍脊，即騰空至一處，山水秀麗，花木清幽，樓閣宮殿，莊嚴奇妙。見母在樓閣上瞻眺，予即大叫：母親！請你騎上龍來到西方去。龍即下降，夢即驚醒。覺得身心清爽，境界瞭然。平生夢母，祇此一次。

從此每有人覩舍利，皆參加，衆說非一。予覩多次，初見大如綠豆，紫黑色；至十月半兩藏拜完。再看，大亦如前，已變爲赤珠有光；再拜，急於求驗，遍身痠痛，看舍利大逾黃豆，色黃白各半；至此確信舍利之因根境而示現也。急於求驗，增加禮拜，至十一月初大病頓發，全不能拜，病近沈重，進如意寮，服藥罔效，臥不能坐。此時承顯親首座、宗亮監院、與盧姑娘等，多方施救，費財費力，終不見效。衆皆以爲世緣盡矣，予亦聽之。第以燃指不成，心生焦慮。

至十六日有八人入寮視予，皆爲燃指來者。以爲予病尚不重而求伴也。予聞之，知明日爲燃指期，堅請參加，首座等皆不贊許，恐危險，予不覺淚如泉湧，曰：『生死誰能免者。我欲報母恩，發願燃指，倘因病中止，生亦何益？願以死爲休矣！』宗亮監院（時年祇二十一歲）聞之，亦流淚曰：『你不要煩惱！我助你成就。明日齋歸我請，我先爲你布置。』予合掌謝之。

十七早，宗亮請他師弟宗信幫燃，數人輪流扶上大殿禮佛。經種種儀節禮誦，及大衆念懺悔文。予一心念佛，超度慈母。初尚覺痛，繼而心漸清定，終而智覺朗然。念至『法界藏身阿彌陀佛』，予全身八萬四千毛孔，一齊豎起。指已燃畢，予自起立禮佛，不用人扶，此時不知自己之有病也，於是步行酬謝大衆，回寮。咸歎希有！即日遷出如意寮。翌日入鹽水泡一天，亦未流血。不數日膚肉完復，漸漸恢復禮拜，留住阿育王寺過年。」

陳榮捷教授曾說「頭陀行在中國未被嚴肅看待」。看了虛雲的自述之後，我們不免要懷疑這句話是否公允。

(7)焚身 如果接受英國醫生麥克高文（D. J. Mac Gowan）博士的說法，焚身在中國十九世紀遠比過去普遍。他引用了1878年的例子一則，1888年的例子兩則，1889年的例子一則，全部的例子都發生在他駐紮的溫州。他聽說天

台山每年有三、四位隱士自焚。由於從第五到第十世紀，全中國有記錄可尋的自焚事例只有二十五件，而且一般相信自焚從此以後絕跡，麥克高文的數據難以令人相信。

他不曾目睹自焚現場，只訪問過親眼目睹的人士。這些受訪者說，準備自焚的人先齋戒沐浴數星期，「松脂提昇純淨度」。小亭搭成，大小只夠容納自焚者結蓮花座。小亭四周堆放生火的松木，以及木屑、松脂，也許還淋上硫磺與樟腦油。小袋的火藥也許牢繫在他腋窩下與衣服上各處，顯然是要加速他的死亡。他親自點燃木柴。有時小亭的門關上，吸引而來的一大羣觀衆無法看見他。有時則留下縫隙，他的舉動因而可以看見。他安靜坐著，雙掌合十，一邊念佛，直到隱蔽在火焰與煙霧中。

在麥克高文所描述的事例中，自焚者的動機似乎很複雜，據說是爲了造極廣大的功德，使整個地區分享。自焚之後，蓬勃的貿易、好的收成可望隨之而來，最直接分享功德的人——在火焰噼啪作響時念經——可期待往生西方淨土。因此在自焚前數星期，贊助寺廟的獻金大增，而正在淨化自身的和尚像活佛一般被尊奉。

火焚全部或部分身軀，其原始依據見於《法華經》中。經中詳述藥王菩薩前身得現一切色身三昧，心懷感恩之餘，服諸種香，又飲松脂、香油，滿千二百歲，香油塗身，自燃供養佛與《法華經》。受火光映照的旁觀者同時讚言：「善哉善哉！善男子，是眞精進，是名眞法供養如來。（中略）善男子，是名第一之施，於諸施之中，最尊最上，以法供養如來故。」其身火燃，千二百歲，過是以後，其身乃盡。之後，他再化生，見師父涅槃，又燃雙臂，供養舍利，共燃七萬二千歲。《法華經》評論道：「若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指，乃至足一指，供養佛塔，勝以國城妻子及三千大千國土、山林河池、諸珍寶物而供養者。」

這段離奇有趣的寓言似乎不應從字面上會意，而且印度人似乎也不如此理解。印度沒有佛陀自焚的記載。顯而易見的，直到《法華經》落入敏感、注重現世的中國人手中，藥王菩薩的典範才開始被遵循。

曾向受訪者問及自焚，他們談論這行爲時，心裏都懷著敬意，雖然其中大多數人聲稱從未親眼目睹，或聽說前一世紀曾發生於中國。這很奇怪，因爲光在民國年間至少就有六件案例，其中五例曾登載於佛教書刊。自焚的動機一般都是效法藥王菩薩，獻身供佛以救渡一切有情。這六個例子與麥克高文於晚清所述者不盡相同，自焚現場並沒有羣衆一起慶祝。各個和尚祕密進行準備，獨自燃身。

最後一例最富趣味，因爲它是越南幾件自焚事件的先驅。1948年五月十六日，隱居哈爾濱附近一座茅屋裡，名叫果舜的和尚，決心對中國共黨對待佛教的方式表示抗議。「和尚大量被屠殺，佛像遭殃，經書焚毀。」因此他取來三斤半的豆油，灑在佛龕前一百多斤的木屑堆上，自己結蓮花座，在木屑堆中點火自焚。隔天，鄰居見到火煙，趕了過來，發現心臟未被燒毀，大爲驚奇。消息郵傳至香港，登在1950年十月二十二日的《華僑日報》上。果舜的自焚並未受到注意，部分因爲他獨自燃身，不是在市區廣場，部分因爲北京限制外國通訊記者自由採訪。

中國和尚明確劃分衞護佛教的抗議式自焚以及虔誠供佛的自焚。他們相信二者都需要精神上達到無我的境界。

對局外人而言，二者也許難以理解。但事實證明它對某些人具有傳染性，一如它對大多數人而言頗爲費解。1963年南越發生自焚事件期間，我在報上偶而看到一則新聞，法國一名年輕人「爲精神抑鬱所苦」，將汽油澆滿全身，點火自焚；韓國一名女尼也試圖自焚（對結婚的和尚表示抗議與歧視）；臺灣一名八十二歲的佛教徒以煤油焚身，沒有明確的理由。1965年美國發生四起自焚事件，全是受越南的影響。

因此中國和尚不能再以爲自焚使他們全然有別於一般人。然而許多人自焚的動機不詳，可能與前面提及的不同。難道是西方心理學家所謂的「死之欲」？或者是希望身體像其他供品一般，能火化昇天或永生？以果舜或那些越南和尚的例子來說，難道是因爲熱愛宗教或痛恨迫害宗教者？這些問題也許會有人提出，但似乎沒有解答之道，甚且問這些問題可能就是藐視超人的信心與勇氣。

〔參考資料〕《過去現在因果經》卷二；《大智度論》卷八、卷十六、卷三十八；《百論》卷上；《百論疏》卷上；《法苑珠林》卷八十三；《止觀輔行傳弘決》卷十之一；《大明三藏法數》卷二十七；《印度思想與宗教》（《世界佛學名著譯叢》⑰）；宇井伯壽《佛教思想の基礎》；宮本正尊《根本中と空》。

苦諦（梵 duḥkha-satya，巴 dukkha-sacca，藏 sdug-bsṅal-baḥi bden-pa）

四諦之一。又稱苦聖諦（duḥkhārya-satya）。

對於凡夫而言，現實生活的一切現象（有漏法）可以說都是苦的。此種道理，謂之苦諦。如生、老、病、死之四苦，加上怨憎會、愛別離、求不得、五取蘊苦之四苦，總共有八苦。前七苦是一般生活上的可能感受，較易理解。至於五取蘊苦（五陰熾盛苦），則是總括前七苦的根源性價值判斷，與「一切行苦」之意相通。謂凡夫對五蘊取執爲自我所衍生的一切生命現象，在本質上是苦的。因爲凡夫誤以「無常」之現象界爲「常」，誤以「無我」之五蘊爲「我」。故必然會產生「苦」的最終結果。《增一阿含經》卷十七云（大正2·631a）：「云何名爲苦諦？所謂苦諦者，生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦、恩愛別離苦、所欲不得苦，取要言之五盛陰苦，是謂名爲苦諦。」

然而，有漏諸果中，或生樂、或生非苦非樂，未必悉皆生苦，故《婆沙》等論對此曾加說明。如《大毗婆沙論》卷七十八設問云：「若云五取蘊皆苦，諸蘊中非無樂，如何總云有苦無樂？」答云：「一說就苦多樂少但名苦蘊，一說苦樂相較爲假樂，實則諸蘊中全無樂者。」其中，前說爲說一切有部之義。蓋有部諸師承認樂受爲實有，故以苦多樂少爲苦諦之義。後說爲經部之義，以爲無眞實之樂受。又，《成實論》卷六云（大正32·282b）：「又此三受皆苦諦攝。若實是樂，苦諦云何攝。又苦爲眞實，樂相虛妄。何以知之。以觀苦心能斷諸結，非樂心也。故知皆苦。」此說則總樂受爲虛妄，以成三界皆苦。

《俱舍論》卷二十二云（大正29·114b）：「如何可言諸有漏行皆是苦諦？頌曰：苦由三苦合，如所應一切，可意非可意，餘有漏行法。論曰：有三苦性，㈠苦苦性，㈡行苦性，㈢壞苦性，諸有漏行如其所應與此三種苦性合故，皆是苦諦，亦無有失。」

就有漏法「非可意」的苦受之行而言，其體性爲苦，故苦受必爲苦。就「可意」的樂受之行而言，壞時感苦，故樂受亦不離苦。就「不可意非不可意」的捨受之行而言，亦不免生滅遷流。聖者觀之，生苦怖之心，故捨受亦爲苦。由此三苦之相觀之，得知一切有漏之法皆爲苦。

在修行時，如緣苦諦，而於五取蘊思惟「非常、苦、空、非我」之四行相，然後生起無漏智並斷惑，此智謂之「苦智」（duḥkha-jñāna）。《大毗婆沙論》卷一〇六云（大正27·548b）：「緣苦聖諦四行相轉故名苦智。」亦即入見道時，以世俗智緣苦諦之境，至第二剎那與法智共生之智。其中，於第一剎那之後無間，緣欲界苦聖諦之境而生之無漏法智忍，名爲苦法智忍；於其無間生無漏法智，名爲苦法智。

◉附：木村泰賢著·歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第二篇第七章（摘錄）

㈠一切苦：此稟賦世界者，對於吾人之要求，有若何之意義與價值歟？按佛陀之價值觀

，一言以蔽之，要所謂苦（dukkha）者是也。即此存在之如實稟賦，爲有窮際與有制限之不足信賴者，乃諸經文一般之價值判斷。自歷史言，此種人生觀，非必肇始於佛陀，至遲亦爲奧義書之中葉。感念於理想與事實之參比，暨厭惡現實思潮之驫起，漸次浸潤於一般之印度思想界而成者。即佛陀之此種考察，自歷史言，究不外爲銜接其系統。然佛陀特感切於其內部，爰極力開說之。其出家之動機，固要在脫離老病死之苦，其解脫之自覺，亦謂在解脫生老病死憂悲苦惱，完全以人世苦爲中心，而成立佛教。似此組成之教理，故於四諦法門，直名此稟賦世界爲苦諦，並於十二因緣，以所考求之生老病死憂悲苦惱之成立條件，爲緣起觀之起點。由此以譚原始佛教之起源，亦可謂與數論派、耆那教等相同，在謀解決人生苦之大問題爲無疑也。

㈡苦觀根據之無常無我：然則佛陀緣何而判斷世界爲苦歟？（中略）要爲包含於前述事實判斷之義。尤其主要者，則例如無常（anicca）、無我（anattā）等是也。

如佛說，此一切均爲流動不息之物。所謂「此法爲無常（aniccata），爲變異法（vipariṇāmadhammatā），爲破壞法（khayadhammatā）」云者，乃佛陀始終叮嚀示教之詞。世界（loka，世間）一語，實爲破壞法故，是以得此名也。

世間云者，緣何而名爲世間？比丘！以須破壞故，而名世間（lujjatiti kho tasma lokati）。破壞法故，於聖律此名爲世間（Yam kho Ananda palokodhamman ayam viccati ariyassa vinave loko）。

似此，此佛陀於此等後，必歸結於一切破壞變異故。「一切爲苦」乃其說法之常態。此種破壞變遷不絕之過程，即爲不絕之流轉，自不待言。以其間猶得期待吾人之向上進步，故即此尚不能謂無常變遷爲苦，至少須爲如實稟賦之人生。依於有此無常變遷，爲吾人期待之反叛，則於其總體，不可不謂爲苦矣。夫今茲所言，雖似爲極其擴大之詞，顧人當妙齡青年之際，固爲可喜，若翩翩美少，忽轉而爲垂白老人則何如？又貧者轉富，固爲暫時之歡欣，然如榮華不能久駐何？例如神話所昭示於吾人者，雖謂生諸天上，則可免五衰之悲。然而今在人間者，又豈有一爲碻可信賴者耶？

夫一切皆不能免於無常變遷，則吾人之期待與希望，詎非適得相反之結果歟？矧質言之，一刻之間，亦有剎那剎那之生滅，故雖僅此一刻，亦遂無由獲得眞正之安定。此詎欣悅常恆，勤求安定者，得以滿足自爾之所要求者歟。夫自一一部分言之，其間固亦不可謂無快樂之存在，然苟以常恆爲理想，而判斷一切，則一切皆不得不謂之爲不安不定，而歸至於世間一切苦之結論。即退一步言，明達之士，詎不以爲自然如此耶！蓋此實爲佛陀對於世間，而加以苦之價値判斷之一種理由。由斯以譚，佛陀所謂諸行無常（Sabbe sankhārā aniccā）之格言，一方爲事實判斷，同時於他方，又可謂爲舉示價値判斷者矣。

此一切無常云者，自事實判斷言，即爲否定常恆我之一種根據，亦與所謂無我及諸行無常等相同，爲所加於一切苦之價値判斷之特殊理由。蓋如佛說，所謂我者，雖不外爲指自主而言，然如所謂「如實無者，乃世之常。」則世固無眞正自主之物，是故無我者，即因於不自由，而謂之爲苦也。

爾時世尊告五比丘曰：色無我，若此色不爲無我耶，則此色不爲不如意轉。於我而有是色，謂於我而無是色，不當違其所念耶？（然因不如是行）故色不可不爲無我，乃至受想行識亦無我。若受想行識不爲無我，則是等不應爲不如意轉，於我有如是受想行識，謂於我而無是等受想行識，詎非不當耶？故受想行識爲無我。

汝等比丘！於意云何。色爲常耶？爲無常耶？世尊！無常。一切此無常之物，爲苦歟？爲樂歟？世尊！爲苦。一切爲此苦而變異之法，是否可謂：「此我之物」，「此爲我」，「

此爲自我」？世尊！否！

此即與無常論相關聯者，一方舉示無我論之根據。同時於他方，則基於此，以明示導出人世苦之價值判斷之根據。即有無常之處，則無自主。無自主，則無我我所。無我我所之自由，此之所謂苦之立論方法也。要而言之，乃以我之絕對的自由爲標準，所施之判斷耳。

又如前述，若依據佛陀哲學，吾人之運命，畢竟爲吾人意欲所開拓之物，自不待言。似此雖若有其自主者，然此要爲依於因緣之法則爲限，决非爲無條件者。且由他方面觀之，毋寧以自作自受之法則，亘於三世之連鎖，爲束縛吾人之物。吾人之不能自由，抑可謂由此使然。世所謂絕對之自主者，至少以稟賦世間爲限，亦斷爲不能求得之物。至爲吾人之要求者，今若不再求之，則判定此存在爲苦，亦詎非至當之論歟。按此即爲循於無我論而來之結論也。

以存在判斷爲苦之理由，雖有種種，然關聯於上述無常無我之兩種根據，要爲其最大之根據。散見於諸經文之各項理由，一切皆可綜合於此兩種條件，《法句經》歸納此意義如次云：

諸行無常云者，爲依於智慧所見時，即此於苦而厭離之，斯爲清淨道。諸行爲苦云者，爲依於智慧所見時，即此於苦而厭離之，斯爲清淨道。一切法無我云者，爲依於智慧所見時，即此厭離諸苦，斯爲清淨道。

〔參考資料〕　《中阿含經》卷七；《長阿含經》卷九；《法蘊足論》卷六；《舍利弗阿毗曇論》卷四；《阿毗達磨順正理論》卷五十七、卷六十二；《成實論》卷二、卷三；《大乘阿毗達磨集論》卷三；《四諦論》卷一；《瑜伽師地論》卷六十一、卷六十七；《大乘義章》卷三；《俱舍論光記》卷二十二。

若芬

南宋畫僧。俗姓曹。字仲石，號玉澗、芙蓉峯主。生於婺州（浙江金華），出家進具後，歷遊講肆，多得師說。後爲杭州上天竺寺書記，除讚揚佛事外，以書畫寓意，聲譽頗高。晚年於家鄉山澗蒼壁之勝地，建造一亭，自稱玉澗；又面對芙蓉峯建一樓閣，自號芙蓉峯主。然其寂年、享壽均不詳。其畫作以西湘、瀟湘、北山等最爲有名；書法以古怪見稱，與詩作共稱三絕。明·朱謀垔在《畫史會要》卷三說若芬的畫中，如「錢塘八月潮」、「西湖雪後諸峯」乃天下之偉觀。

在中國畫史中，宋末至元初之間稱爲玉澗者共有三位，一即若芬玉澗、二爲宋末的僧人瑩玉澗、三爲元初的孟玉澗。三者常被混淆，特別是前二者一直成爲爭議的對象。但日本·能阿彌的《君臺觀左右帳記》則說：「宋玉澗，山水草花竹。僧若芬，自讚字仲石、號之芙蓉峯主」「宋僧瑩玉澗，山水薄色取、惠崇弟子」「元·孟玉澗，山水花鳥イロドリ」將三者明顯區分。

現代日本將玉澗的作品指定爲重要文化財，其「絹本墨畫瀑布圖」、「紙本墨畫洞庭秋月圖」等畫作均以奔放的水墨，運用省略的筆法，表現墨調之美，頗具特色。

〔參考資料〕　《補續高僧傳》卷二十四；《圖繪寶鑑》卷四；《歷代畫史彙傳》卷二十二。

若那毗沙陀闍（巴Ñāṇābhisāsanadhaja）

緬甸通肩派（Pārupaṇa，又稱被覆派）僧。生卒年不詳。爲緬甸孟隕王（Bodawpaya，1782～1819在位）的家僧。在孟隕王即位之初，嘗奉王命詮議通肩派與偏袒派（Ekaṃsika）的著衣論爭；經過審查與辯論，發現偏袒派的主張在經典及傳統兩方面均無論據，王乃詔令禁斷偏袒派，近七十五年的論爭乃告平息。師於1788年受封爲僧王，司統轄之職。此外，並促成孟隕王派遣僧侶前往錫蘭傳教。師平常往來各處教授弟子，並持頭陀行，日中一食。其著作有《導論新疏》（Peṭakalaṅkāra）、《長部疏》（Sādhujjanavilāsinī）以及其他多種經論的註疏。且曾翻譯《本生經》爲緬甸語。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》第五章；《The Pali Literature of Burma》。

衲衣

即補衲衣；指補綴朽舊的破布所製成的法衣。又作衲袈裟，也稱為弊衲衣、壞衲衣、五衲衣、百衲衣。由《大乘義章》卷十五〈頭陀義兩門分別〉所述，可知佛制比丘著衲衣之意，其文如次（大正44・764b）：「言衲衣者，朽故破弊縫衲供身，不著好衣。何故須然？若求好衣，生惱致罪，費功廢道，為是不著；又復好衣未得道人生貪著處；又在曠野多致賊難，或至奪命。有是多過，故受衲衣。」

關於衲衣的梵文原語，《十二頭陀經》、《十誦律》卷三十九及《慧琳音義》卷十一等均以此為糞掃衣（paṃsu-kūla）的異名，然《法華經》卷四〈勸持品〉的衲衣，梵文則作kantha。蓋《摩訶僧祇律》卷八、《解脫道論》卷二〈頭陀品〉，以及前引《大乘義章》所列諸衣之類別，均將衲衣與糞掃衣區分為不同之物，即糞掃衣是就衣財而言，衲衣則就製法而言。

比丘自稱衲、衲僧、衲子、老衲、野衲、布衲、小衲等名，或稱僧衆為衲衆，凡此皆取其穿著衲衣之義。又，五衲衣，是指以五種顏色的碎布補綴而成之衣；百衲衣，則指以各色碎布所補綴而成的衣服。

〔參考資料〕 《十誦律》卷四、卷三十七；《四分律行事鈔》卷下之一；《大宋僧史略》卷上；《釋氏要覽》卷上；《祖庭事苑》卷三。

貞元新定釋教目錄

佛典目錄。三十卷。唐・圓照撰。略稱《貞元釋教錄》、《貞元錄》、《圓照錄》。收在《大正藏》第五十五冊。本書乃圓照奉唐德宗之勅命，於貞元十六年（800）所撰，記錄後漢・永平十年（67）至唐・貞元十六年之間所譯出、撰述的經律論、聖賢集傳等，共二四四七部七三九九卷。其內容組織繼承《開元釋教錄》，而新增開元十八年（730）以後七十一年間所譯出的一百餘部佛典。

全書內容大別為總錄與別錄：

(1)**總錄**：又分特承恩旨錄及總集羣經錄二部分。前者載錄《開元釋教錄》所未收錄的新譯《華嚴經》、三朝翻譯經律論、《大佛名經》等；後者相當於《開元釋教錄》的總括羣經錄。除附加其後的七十一年間的記事外，主要轉載自《開元釋教錄》。

(2)**別錄**：又分「分乘藏差殊錄」與「明賢聖集傳」二類，所收為開元以後譯出之典籍。

我國宋清之間的所有刻本大藏經，皆未收《貞元錄》。此錄最早入藏是在《高麗藏》中，今《大正藏》所收者，即出自《高麗藏》本。

〔參考資料〕 《至元法寶勘同總錄》卷十；《續貞元釋教目錄》卷一；塚本善隆《日本に遺存する原本貞元新定釋教目錄》。

赴請法

僧衆應在家信徒之請而受其供養，謂之「赴請」。又作「訃請」或「受請」。赴請之法，依《四分律行事鈔》所載，共有十則：

(1)**受請法**：請分為僧次、別請二種。僧次指請衆僧共赴，別請指特別指定某僧。其中，以僧次為如法。

(2)**往赴法**：檀越來請時，上座在前，其餘僧衆依次雁行，整肅威儀而赴請。

(3)**至請家法**：即到施主家的方法。應淨室、安置佛像，衆僧之列坐均須以聖法為準。

(4)**就座命客法**：指就座的方法。若有外客僧到達時，應勸施主如法邀請，令至衆中接受供養。

(5)**觀食淨法**：觀察供養的食物是否潔淨。

(6)**行香咒願法**：行香，指請僧侶手執香爐燒香；咒願，即食後對施主行咒願說法。在我國，自東晉・道安以來，均在食前說法咒願。

(7)**受食方法**：吃食要端正威儀、領受飲食。

(8)**食竟收斂法**：慢慢受食完畢後，漱口、洗

鉢，然後爲供養之施主說法。

⑼嚫嚫布施法：食後，施主布施衣物時，僧衆仍須對施主說法讚嘆。

⑽出請家法：待整理衣鉢、依次離去時，須對施主說：「檀越厚施如法，貧道何德堪之。」致謝後始告辭。

〔參考資料〕《四分律行事鈔》卷下之三；《法苑珠林》卷四十一、卷九十一；《諸經要集》卷五；《南海寄歸內法傳》卷一；《大宋僧史略》卷上；《釋氏要覽》卷上。

軍荼（梵 kuṇḍa、agni-kuṇḍa，藏 thab、me-thab）

又作君荼。意譯火爐或護摩爐。指密家用於護摩之火爐。凡行護摩，先造四肘壇，高一搩手，中鑿軍荼徑圓一肘，深十二指，兩重作緣，內緣高闊各一姆指，外緣高闊各四指。底正平，以泥作輪像或跋折囉相。柄向南出，作丁字形，柄長四指，闊亦四指。橫頭長八指，高闊各四指。又外作一土臺，形如蓮華。次外敷師子座，又於軍荼周圍敷吉祥草，以爲聖衆之位座。若無法鑿造軍荼時，即以赤色畫其形狀，中安火爐爲法。

密教之護摩有息災、增益、降伏、鉤召、敬愛等五種。依其種類之差異，所用火爐之形狀亦不相同，如《金剛頂瑜伽護摩儀軌》云（大正18・916a）：「我今說軍荼，依瑜伽相應。息災爐正圓，應當如是作。增益應正方，三角作降伏，金剛形軍荼，鉤召爲最勝，長作蓮花形，敬愛爲相應。（中略）息災爐應量，橫全豎半肘，增益兩肘量，豎量應用半，降伏軍荼相，三角各一肘，豎量應半之，鉤召長一肘，橫豎各減半，敬愛亦一肘，橫豎如鉤召。」

〔參考資料〕《蘇悉地羯囉經》卷中；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《火𤙖供養儀軌》；《建立曼荼羅護摩儀軌》；《慧琳音義》卷四十二。

軍荼利明王（梵 Kuṇḍalī，藏 Thabs-sbyor）

密教五大明王之一，爲南方寶生佛的教令輪身。「軍荼利」是梵語 Kuṇḍalī 的音譯，意譯爲「瓶」。由於在密教裏，瓶往往是甘露的象徵，所以此詞又譯作甘露軍荼利。此一明王以慈悲方便，成大威日輪以照耀修行者。流注甘露水，以洗滌衆生之心地，因此又稱爲甘露軍荼利明王（Amṛiti-Kuṇḍali，阿密利帝明王）。又因爲現忿怒像，形貌似夜叉身，所以也稱爲軍荼利夜叉明王（Kuṇḍali-yakṣas）。此外，也有「大笑明王」的異稱。

此一明王的形像，通常作四面四臂，或一面八臂。依據《軍荼利儀軌》所載，四面四臂形的臉部表情各有不同，正面慈悲、右面忿怒、左面大笑、後面微怒開口。全身青蓮華色，坐磐石上。這四面四臂象徵的是息災、降伏、敬愛、增益四種法。另有一說謂指第七識之我癡、我見、我慢、我愛的四種根本煩惱。至於一面八臂形，則頭戴髑髏冠，有三目八臂。眼張大，作大瞋相，並有二條赤蛇垂在胸前。

軍荼利明王法多用在調伏，或息災、增益方面。如果修行者每天在食時、未食前，供出少分食物，然後念誦軍荼利明王心咒七遍，則不論在任何處，都會得到此一明王的加護。此外，軍荼利眞言也往往可用來作修持其他密法的輔助，或作加持供物之用。

◉附：〈軍荼利明王法〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

軍荼利明王法，係以甘露軍荼利明王爲本尊，爲息災或降伏所修之祕法。又作甘露軍荼利明王法，略稱軍荼利法。

欲修此法時，行者應先就阿闍梨受本尊之儀軌，於閑靜處建立淨室，然後淨治其地，以瞿摩夷塗拭，再以白檀香塗曼荼羅（或圓或方、大小隨意）。後將諸名花散於壇上，辦塗香、燒香、飲食、燈明、閼伽。於室中安置本尊像，其面向西。瑜伽者面向東，全身委地作禮，誦密言，右膝著地，合掌當心，閉目運心觀想虛空有無量無邊塵利海會諸佛菩薩，個個集會降赴瑜伽者處。又觀想自己運心供養一一之

尊，愍念漂流於六趣之含識及我以般若燈明除彼等惑纏。次結跏趺坐或半跏，誦諸密言，結印加持，從東方阿閦如來妙喜世界之大集會中，勸請本尊甘露軍荼利菩薩及其眷屬至道場。然後依上師所傳儀軌（如《甘露軍荼利菩薩供養念誦成就儀軌》）如法修持。

〔參考資料〕 大村西崖《密教發達志》卷五。

迦葉（梵Kāśyapa，巴Kassapa，藏Hod-sruṅ）

印度姓氏，又譯迦葉波、迦攝，或迦攝波。此中之「葉」字，皆應讀爲「ㄕㄜˋ」。佛教史上，以「迦葉」爲姓之重要人物，略舉數例如次：

(一)**佛弟子**：如摩訶迦葉，或三迦葉（優樓頻螺迦葉、那提迦葉、伽耶迦葉）。摩訶迦葉爲佛陀之重要弟子，曾在佛滅後主持佛法之結集事宜。三迦葉爲三兄弟，原爲事火外道，各有徒衆。後皈信佛陀而成爲佛弟子。

(二)**印度小乘飲光部之祖**：於佛滅後三百年末出世。姓迦葉波，名善歲。因是迦葉波仙之苗裔，故冠上迦葉之姓。迦葉波可譯「飲光」。據說上古仙人身放金光，餘光至其側，被其飲蔽而不現，故名爲迦葉波（飲光）。或說此飲光部之祖迦葉波，身有金光能飲蔽餘光。自幼性賢有德，故以善歲爲名。

上座部的教義，因受犢子部、法藏部等發展的影響，而漸漸大衆部化，而失去其根本義，迦葉波對此極爲感慨，故致力於上座部教義之維持。《拾毗尼義抄》卷上之一云（卍續71・65上）：「迦葉遺者，人名。此人精進勇決，救護衆生，著木蘭袈裟。」法礪《四分律疏》卷一（末）舉出其教義云（卍續65・391下）：「說無有我及以受者，轉諸煩惱猶如死屍，是故名爲迦葉毗部。」又，據說第三結集之後，阿育王送傳教使至各地，傳教使末示摩、迦葉波等去雪山邊國說《初轉法輪經》，此人或許就是部祖迦葉。

迦摩（梵Kāma、Kāmadeva，藏Ḥded-pa〈ḥi-lha〉）

印度神話中表愛欲之神。意譯「欲」。相當於希臘、羅馬神話中之愛神（Fros）、丘比特（Cupid）。《梨俱吠陀》謂其於原始唯一物中，以心芽而始生。《阿達婆吠陀》則謂其生於最初。諸天、仙及人間無可與之比擬者。依《往世書》所述，迦摩係濕婆神與巴爾瓦濟（Pārvatī）妃所生之子；濕婆修苦行時，妃誘以愛情，濕婆大怒，乃以額上眼火化迦摩爲灰燼。及解怒後，復令迦摩爲黑天（Kṛṣṇa）與摩耶（Māya）之子而再生，名曰普拉雲那（Pradyumna）。

迦摩面貌俊秀，天女圍繞，以鸚鵡爲座騎，手持弓矢，弓以甘蔗造，弦以蜂絲作，矢以執心爲羽，以希望爲鏃，並以花裝飾。在顯教中，未有與迦摩相當之神名，密教中則有愛染明王與之相當，蓋二者皆以弓箭爲持物，二者間在思想上似有關連，然未詳其所據。

此外，《正法念處經》卷十七記有迦摩餓鬼，並註云（大正17・97c）：「迦摩兩盧波，魏言欲色。」此餓鬼或爲美丈夫，或爲美婦，若有起欲者，則與之交會。此外，《大孔雀呪王經》卷中所列加摩施悉佗（意譯欲勝）藥叉，及古來倶摩羅天等，似與迦摩亦有關係。

迦尸國（梵Kāśi，巴Kāsi）

中印度古國。位於摩揭陀國之西，爲古印度十六大國之一。又作伽尸國、加尸國、迦私國、伽翅國、迦夷國、迦施那國、迦赦國、伽奢國。又譯光有體國、蘆葦國。《慧琳音義》卷二十二云（大正54・444b）：「迦尸者，西域竹名也，其竹堪爲箭笴，然以其國多出此竹，故立斯名。其國即在中天竺境，憍薩羅國之北隣，乃是十六大國之一數也。」

《大唐西域記》稱此國爲婆羅痆斯國。其都城爲婆羅痆斯（Bārāṇasi），即現今的貝那勒斯市，爲婆羅門教與佛教之聖地。相傳在迦葉佛之世，由汲毗（Kiri）王所統治，於佛陀

時代，則附屬於憍薩羅國。《本生經》第三卷記述憍薩羅國王Dabbasena捕獲婆羅痆斯王，而占領此國。又同書及巴利《律藏》〈大品〉第十品等則記載相反的說法，說此國國王征服憍薩羅。而巴利《法句經註》（Dhammapada-aṭṭhakathā）載，波斯匿王之妹以迦尸村爲嫁粧，嫁給頻婆娑羅王。及後阿闍世王弒頻婆娑羅王，即王位，波斯匿王妹乃悲不自勝而薨逝。波斯匿王聞而大怒，遂沒收該村，並與阿闍世王交戰。後言和，並退還該村。

又，波羅痆斯鹿野苑爲佛成道後，化度五比丘之處，故聞名於世。

◉附：憍桑比〈佛世時印度十六國的政治形勢〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》61）

迦尸國的首都是波羅奈斯城（Vārāṇanī）。從《本生經》中，人們知道迦尸國的歷代國王大部分叫做梵施（Brahmadatta）。雖則關於他們的統治制度知道不多，但這些是知道的：迦尸國的歷代國王都是很慷慨的；那裏的工藝有很好的發展。在佛陀時代，那兒的精美物品被稱作「迦尸迦」（Kāsika，迦尸國出品的——譯者）。其次，「迦尸迦衣料」、「迦尸迦旃核」等詞散見於三藏文獻中的許多地方。波羅奈斯的馬軍王（Aśvasena）的瓦摩夫人（Vāma Rānī）是耆那教第二十三祖脅主（Pārsvanātha）的生母。脅主在喬答摩佛陀降生前大約二四三年就開始說教傳道。因此，我們可以說，迦尸國的歷代國王們不僅在工藝上發展，而且在宗教思想上，也是先進的。然而，到了佛陀時代，這個國家在完全喪失獨立後合併到憍薩羅國。像「鴦伽——摩揭陀（Anga-Magadha）」這個複合名稱一樣，「迦尸——憍薩羅（Kāsī Kosala）」這個複合名稱也流行起來。

〔參考資料〕《長阿含經》卷一、卷五、卷二十二；《中阿含經》卷十二、卷十七、卷五十；《增一阿含經》卷一、卷六、卷十六；《雜阿含經》卷三十；《有部毗奈耶破僧事》卷六；《善見律毗婆沙》卷八；《撰集百緣經》卷二。

迦旃延（梵Kātyāyana，巴Kaccāyana，藏Ka-tyaḥi bu-chen-po）

佛陀十大弟子之一。漢譯有摩訶迦旃延、摩訶迦多衍那、大迦旃延、迦多衍那等名。意譯大剪剔種男。西印度阿槃提（Avanti）國人。由於他善於分析法義、擅長說法，「略義能廣、廣義能略」，因此有「論議第一」的雅號。

迦旃延的教化事蹟，在原始佛教教團裏是頗爲著名的。阿槃提國有一位貧苦無依的老婦，由於境遇甚劣而在河邊嚎啕大哭。迦旃延見到之後，隨即方便善巧地教她「賣貧」，教她用最簡單的方法布施、念佛、觀佛，終於使老婦得生忉利天。這就是《賢愚經》所載「迦旃延教老婦賣貧」的故事。

據《雜寶藏經》所載，當時有一位信仰邪道、行爲殘暴的惡生王，不信佛法，喜歡殺害出家人。迦旃延奉佛陀之命前往度化。惡王一見迦旃延之後，即命人加以殺害。當時迦旃延問他擬加殺害的原因，王云：「汝剃髮人，見者不吉，故非殺不可。」迦旃延立刻回答道：「我一見到國王，即將遭殺害，可見是遇到你的人才眞是不吉利。遇到我的則會像國王那麼平安無恙。」就這樣一句簡單的分析，終於使惡王瞭解前此迷信的錯誤。此後，他又用種種善巧方法，爲國王解釋夢境八事，終於使佛法得以在該國順利地推展。這就是有名的「爲惡生王解八夢緣」。

迦旃延出家之後，大都在當時佛法尚未普及的西印度弘法。由於他的善巧方便，使很多外道都懾服在他無礙的辯才之下，也有不少人（如「二十億耳」比丘）因爲他的接引，才步入佛門。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第二章第一節（摘錄）

大迦旃延與富樓那，也可說是一系的。大

迦旃延遊化的主要地區，是阿槃提國（Avanti），又將佛法引向南地（P. Dakkhināpatha）。富樓那以無畏的精神，遊化「西方輸盧那」地方（Sroṇaparānta）。這是從事西（南）印度宏化的大師。對當時以舍利弗爲重心的「中國」，那是邊地佛教的一流。

大迦旃延，被稱爲：「於略說廣分別義」（Saṅkhittena bhāsitassa Vitthārena atthaṁ Vibhajanta）第一，也就是「論議」第一。在《雜阿含經》中，大迦旃延對於佛的略說，而作廣分別說的，有爲信衆分別「僧耆多童女所問偈」義，分別「義品答摩犍所提問偈」義；分別佛爲帝釋所說，「於此法律究竟邊際」義。這都是對於簡要的經文或偈頌，廣分別以顯了文句所含的深義。《中阿含經》也是一樣：《溫泉林天經》，爲衆分別「跋地羅帝偈」義；《分別觀法經》，分別「心散不住內，心不散住內」義；《蜜丸喩經》，分別「不愛不樂不住不著，是說苦邊」義。這些分別解說，佛總是稱讚大迦旃延：「師爲弟子略說此義，不廣分別，彼弟子以此句，以此文而廣說之。如迦旃延所說，汝等應當如是受持！」「以此句，以此文而廣說之」，近於舍利弗的：「我悉能乃至七夜，以異句異味（文）而解說之」。這是釋尊門下，能廣分別解說的二位大弟子。但分別的方針，顯然不同。大迦旃延的「廣分別義」，如上所引的經文，都是顯示文內所含的意義，不出文句於外；而舍利弗的廣分別，是不爲（經說的）文句所限的。大迦旃延的廣分別，是解經的，達意的；舍利弗的分別，是阿毗達磨式的法相分別。漢譯《中阿含經》卷四十八的〈牛角娑羅林經〉，以「二法師共論阿毗曇」，爲大迦旃延所說，而《中部》與《增一阿含經》，都所說不同。大迦旃延的德望，受到阿毗達磨論師的推重，但大迦旃延的學風，決非以問答分別法相爲重的。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷三；《五分律》卷二十一；《中阿含經》卷二十八；《雜阿含經》卷十六、卷二十；《大智度論》卷二。

迦智山

朝鮮新羅禪宗九山之一。位於朝鮮全羅南道長興郡有治面。山中有普照禪師體澄所開創的寶林寺。新羅．憲德王五年（813，一說宣德王五年，784），道義（道儀）國師明寂入唐，欲受西堂智藏（馬祖道一之法嗣）之法未遂。歸國後，居雲岳山陳田寺修行四十年。其後傳法於廉居，廉居又傳法於普照禪師體澄。新羅憲安王時代（857～860），體澄在迦智山開創寶林寺，舉道義之宗風，形成迦智山派，別稱迦智山門。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈新羅國武州迦智山謚普照禪師靈塔碑銘并序〉。

迦葉仙（梵Kaśyapa，巴Kassapa）

古代印度神話中的仙人。又作迦葉波仙、迦攝波仙。係《阿闥婆吠陀》中的七大仙之一，亦爲《吠陀》誦出者之一。據《摩訶婆羅多》史詩載，此仙是梵天之子摩利支（Marīci）所生，其妃Āditi生Vivasvat（摩奴之父）及Ādiya，其餘十二位妃子，則產惡魔、龍、蟲、鳥等一切生物，故又被稱爲生主（Prajapati）。

佛教經典中，此仙是十大仙、十二大仙婆羅門等之一。密教則將其列於火天眷屬的大仙中。如《大日經》卷五〈祕密漫陀羅品〉云（大正18．35a）：「請召火天印，當以大仙手，迦攝、驕答摩、末建拏、竭伽、婆私、倪剌婆，各如其次第，應畫韋陀手，而居火壇內。」又，《大日經疏》卷六所出的阿闍梨所傳漫荼羅圖位中，雖有此仙，但現圖胎藏界曼荼羅的火天眷屬中，則無其圖像。

按，「迦葉仙」即指「名爲迦葉之仙人」。在佛典中，以「迦葉」爲名（姓）之人頗爲常見。此詞即梵語Kaśyapa之音譯。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷四十九；《長阿含》卷十三〈阿摩晝經〉；《中阿含》卷三十八〈鸚鵡經〉；《孔雀王呪經》卷下；《大孔雀王呪經》卷下；《大毗婆沙論》卷十四。

迦葉佛（梵 Kāśyapa-buddha，巴 Kassapa-buddha，藏Saṅs-rgyas ḥod-sruṅ）

過去七佛中之第六佛，現在賢劫千佛之第三佛。又作迦葉波佛、迦攝波佛、迦攝佛。意譯飲光佛。出世於釋迦牟尼佛之前，相傳爲釋迦牟尼佛之因地本師。

依《長阿含經》卷一〈大本經〉所載，此佛於賢劫中出世，其時人壽二萬歲。屬婆羅門種姓，姓迦葉。父名梵德，母名財主，子名集軍（進軍）。其時之王名汲毗（或作波羅毗），其所治之城名波羅奈。此佛於尼拘類樹下成佛，一會說法有弟子二萬人，上首弟子有提舍及婆羅婆二人，執事弟子名善友。

此外，《七佛經》謂此佛在賢劫的第八劫中出世，首位弟子名婆囉特嚩惹，侍者名薩里嚩蜜怛囉，父名蘇沒囉賀摩，母名沒囉賀摩嚩鉢多。時王名訖里計，所治之城名波羅奈。《增一阿含經》卷四十五謂，此佛姓迦葉及婆羅墮，弟子六萬人。《七佛父母姓字經》謂，父是阿枝達耶，母是檀那越提耶，子是沙多和，國是波羅私，王是其甚墮，弟子爲質耶輪與波達和，侍者爲薩波蜜。又《四分律比丘戒本》記載迦葉佛所說之戒經，爲「一切惡莫作，當奉行諸善，自淨其志意，是則諸佛教」。《增一阿含經》卷四十四謂，此佛滅度後，法住僅七日云云。

此外，有關此佛之本生處，法顯《佛國記》謂（大正51・861a）：「舍衞城西五十里到一邑，名都維，是迦葉佛本生處，父子相見處，般泥洹處，皆悉起塔。」

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十五、卷三十四；《毗婆尸佛經》卷下；《起世經》卷十；《出曜經》卷二；《佛名經》卷八；《翻梵語》卷一；《翻譯名義集》卷一。

迦樓羅（梵garuḍa，巴garuḷa，藏nam-mahaḥ-ldiṅ）

漢譯有迦留羅、伽樓羅、迦婁羅、金翅鳥、妙翅鳥、食吐悲苦聲等名。是印度神話中之一種性格猛烈的大鳥。在佛教裏，則是天龍八部衆之一。

所謂「天龍八部衆」，是指人類以外的八種守護佛法的衆生。這八種是：天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等八衆。迦樓羅便是其中之一。

依佛典所載，迦樓羅的翅膀是由衆寶交織而成，所以又稱爲金翅鳥或妙翅鳥。這種鳥的軀體極大，兩翅一張開，有數千餘里，甚至於數百萬里之大。其出生類別有胎生、卵生、濕生、化生四種。

迦樓羅的最主要特色，便是以龍爲食物。因此，在佛教傳說裏，這種鳥是各種龍的尅星。由於迦樓羅與龍都敬畏佛法，因此，當迦樓羅要抓龍來吃的時候，如果龍用僧人的袈裟披身，則迦樓羅便不敢加以捕食。

由於迦樓羅性格勇猛，因此密宗乃以之象徵勇健菩提心，並且有以這種鳥爲本尊的各種修法。在我國的小說裏，膾炙人口的《說岳全傳》，即運用與迦樓羅有關的故事，來作該書的楔子。該書說：岳飛原是金翅鳥王轉世，秦檜即是前生曾被金翅鳥啄傷左眼的龍王。女眞國的金兀朮，則是赤鬚龍所轉世。爲了平服這些龍王轉世所興起的劫難，所以佛陀才派金翅鳥降生人間。這種神話，頗可以看出佛教故事對中國小說的影響。

在密教的修持法中，以迦樓羅爲本尊，爲除病、止風雨、避惡雷而修的祕法，謂之「迦樓羅法」，或稱「迦樓羅大法」。

◉附：《觀佛三昧經》卷一（摘錄）

有金翅鳥，名正音迦樓羅王，於諸鳥中快得自在，此鳥業報應食諸龍，於閻浮提日食一龍王及五百小龍，明日復於弗婆提食一龍王及五百小龍，第三日復於瞿耶尼食一龍王及五百小龍，第四日復於鬱單越食一龍王及五百小龍，周而復始經八千歲，此鳥爾時死相已現。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十九；《立世阿毗曇論》卷二；《經律異相》卷四十八；《菩薩從兜術天

降神母胎說廣普經》卷七；《增一阿含經》卷十九。

迦毗羅衛（梵Kapila-vastu，巴Kapila-vatthu，藏Ser-skyaḥi groṅ-kyer）

古印度的城市，爲釋迦牟尼佛的故鄉，係釋迦族之領土。位於喜馬拉雅山山麓，即今尼泊爾境內之巴達利亞（Padaria）。又稱迦維羅閱、迦維羅衛、迦惟羅越，略稱迦毗羅、迦夷羅、加維，詳稱迦比羅皤窣都、迦毗羅婆蘇、迦比羅跋晃、迦比羅婆修斗、迦毗羅施兜、迦毗羅雞兜、迦毗羅跋私晃、迦毗羅婆、迦尾攞縛娑多。Kapila是古仙人名，此語爲黃色或黃赤色之義，vastu是住所之義，故Kapila-vastu意譯爲黃頭仙人住處、黃髮仙人住處、蒼城、黃赤城、赤澤國。

此地不僅與佛教關係深厚，其名稱亦與數論派的開祖迦毗羅仙頗有因緣，故被認爲與數論派的興起有關。佛陀爲此地刹帝利種淨飯王之子，城外東南的嵐毗尼園即其降生地。相傳過去四佛中的拘樓秦佛、拘那含佛的本生地，也在此地附近。此地由於是佛陀降生地，又是四大塔之一，因此巡拜遺蹟者常前往參禮。阿育王曾在拘那含佛的本生地及嵐毗尼園建立石柱，並給予嵐毗尼園居民免稅的優待。

佛陀晚年，釋迦族遭舍衛城毗琉璃王的攻擊，而致滅亡。此後，迦毗羅衛漸趨荒廢。五世紀初，前來此地的法顯形容該處說，城中都無王民，僅有衆僧民戶數十家。玄奘的《西域記》卷六云（大正51・900c）：「王城頹圮，周量不詳，其內宮城周十四、五里，壘甎而成，基跡峻固，空荒久遠，人里稀曠，無大君長，城各立主，土地良沃，（中略）伽藍故基千有餘所，而宮城之側有一伽藍，僧徒三十餘人，習學小乘正量部教，天祠兩所，異道雜居。」依《西域記》所載，此地的佛教聖蹟甚多，如淨飯王正殿、摩耶夫人寢殿、菩薩降神像的精舍、阿私多仙相太子處、太子與諸釋子角力處、太子學堂、太子踰城處、舍衛城主誅死釋種處等。此外，尚有拘樓秦佛的本生地、拘那含佛的本生地、太子坐樹下觀耕田處、太子成道後返國爲父王和釋種說法的尼拘律樹林、箭泉、佛出生地嵐毗尼園等。

關於迦毗羅衛城的舊址，考古學家康林罕（A. Cunningham）推定是在Gorakhpur西方十哩餘的Nagar。西元1895至1896年，因Piprava古塔的發掘，而被認爲應在Nagar北六十餘哩的地方，即Tilaurakot。Piprava古塔是釋種供奉佛八分舍利之一的地方，其附近有Nigliva和Lumindei二石柱出土。

Tilaurakot位於西孟加拉鐵道Uska停車場的北方，Banganga河的東岸。其西北隅稍受河水侵蝕，但長七哩、寬三哩的城壁遺蹟今仍留存，另有無數羣小土堆。《西域記》云（大正51・901b）：「大城西北有數百千窣堵波，釋種誅死處也，毗盧釋迦王既克諸釋，虜其族類，得九千九百九十萬人，並從殺戮，積尸如莽，流血成池，天警人心，收骸瘞葬。」

關於拘樓秦佛本生地，《西域記》云（大正51・901b）：「城南行五十餘里至故城有窣堵波，是賢劫中人壽六萬歲時，迦羅迦村馱佛本生城也。城南不遠有窣堵波，成正覺已見父之處。城東南窣堵波，有彼如來遺身舍利，前建石柱，高三十餘尺，上刻師子之像，傍記寂滅之事，無憂王建焉。」法顯稱其地名爲那毗伽（Nābbika），《七佛父母姓字經》則作輸訶唎提那（Suḥṛidin）。《中阿含經》卷一所說的安和，當是此地地名的譯語。在石柱未被發現前，位於迦毗羅衛城古址西南七哩的二塔址，皆被推定爲是拘樓秦佛的故城。

關於拘那含佛本生地，《西域記》云（大正51・901b）：「迦羅迦村馱佛城東北行三十餘里，至故大城，中有窣堵波，是賢劫中人壽四萬歲時，迦諾迦牟尼佛本生城也。東北不遠有窣堵波，成正覺已度父之處。次北窣堵波，有彼如來遺身舍利，前建石柱，高二十餘尺，上刻師子之像，傍記寂滅之事，無憂王建也。」而《七佛父母姓字經》謂此地名爲差摩越提（Kṣamavati）。無憂王所建的石柱，在Nep-

al Tarai地方哈德里雅村西北十五哩的Nigliva附近、尼格里巴沙格爾河的西岸被發現，但因此石柱並無基石，因而被懷疑是由他處移來，並非此地本有。柱身已折爲二段，柱頭佚失，刻文不完整，但可讀出如下之意「天愛善見王，灌頂第十三年，建此二倍大於迦諾迦牟尼佛的塔；灌頂第二十年，躬至禮敬，又建石柱」。

〔參考資料〕《修行本起經》卷上；《長阿含》卷三〈遊行經〉、卷十二〈大會經〉；《佛本行集經》卷七；《大莊嚴論經》卷三；《普曜經》卷二；《佛所行讚》卷一；《大三摩惹經》；《有部毗奈耶》卷十七。

迦留陀夷（梵Kālodāyin，巴Kāḷudāyī、Lāludāyī，藏Ḥchar-byed-nag-po）

佛弟子中惡行多端之比丘。又作迦樓陀夷、迦盧陁夷、迦路娜、迦盧。譯作大麁黑、麁黑、黑曜、黑光、時起、黑上等。本名優陀夷（Udāyiñ），以其身黑，故又名黑烏陀夷、黑優陀。據《增一阿含經》卷四十七及《四分律》卷十四所載，迦留陀夷身色極黑，一夜行乞至妊婦家，巧遇閃電。彼婦人於電光中見之，誤以爲黑鬼，而受驚墮胎。佛陀聞知此事後，乃制定過午不得行乞之戒。

又，《中阿含經》卷五〈成就戒經〉載有迦留陀夷否定舍利弗之說法，而受佛面呵之事。《立世阿毗曇論》卷一亦載迦留陀夷聞阿難讚佛之威德，而說其無所得，因此受佛責難。《四分律》卷二、卷三、卷五、卷六、卷十一、卷十三、卷十五、卷十六、卷十九等所載的十三僧殘之第一至第四，及不二定、三十捨墮之第五，及九十單提之第九、第二十五、第二十六、第四十三、第四十四、第四十五、第六十一、第八十四等，皆因迦留陀夷之因緣而制定。

此外，另有與迦留陀夷同名者，如《中阿含經》卷二十九〈龍象經〉載，佛歸故鄉時，迦留陀夷嘗以龍相應之偈讚佛；《長阿含經》卷十二〈自歡喜經〉載，優陀夷讚佛少欲知足。然此優陀夷，乃迦維羅城之婆羅門，並非上述之迦留陀夷。《有部毗奈耶破僧事》卷二載，迦留陀夷與佛陀同日誕生；同書卷三又載，時迦留陀夷見毒蛇欲害菩薩，立即以利刀斬蛇，而被蛇所吐之毒氣附著於身，故身呈黑色而稱黑烏陀夷；《佛本行集經》卷十六、卷五十一，及《修行本起經》卷上等，皆載優陀夷勸請悉達太子納妃，及佛成道後請佛歸鄉等事。然此乃迦維羅城之利帝利種，亦非上述之惡比丘迦留陀夷。

〔參考資料〕《中阿含經》卷五十〈迦樓烏陀夷經〉；《雜阿含經》卷九、卷二十四；《賢愚經》卷十二；《過去現在因果經》卷二；《大寶積經》卷六十一；《五分律》卷二、卷七、卷八；《十誦律》卷三、卷九、卷十一、卷十六、卷五十八；《有部毗奈耶》卷八、卷十一、卷二十六、卷二十九、卷三十三、卷四十；《法華經》卷四〈五百弟子受記品〉。

迦旃隣提（梵kācilindi、kācilindika、kākaciñcika）

水鳥名。又作迦旃隣陀、迦遮隣地、迦遮隣底迦、迦旃連提迦、迦眞隣、迦眞隣底迦、迦止栗那、迦隣提。意譯實可愛鳥。《大般涅槃經》卷八云（大正12・415b）：「迦隣提及鴛鴦鳥，盛夏水長，選擇高原，安處其子，爲長養故，然後隨本安隱而遊。」《正法念處經》卷三十亦云（大正17・176b）：「迦旃鄰提，海中之鳥，觸之大樂。有輪王出，此鳥則現。」

此鳥之毛細而軟，可編織成衣。故《大乘理趣六波羅蜜多經》卷二〈陀羅尼護持國界品〉云（大正8・870b）：「如迦遮隣底迦柔軟妙服，觸之悅意。」《往生論》云（大正26・230c）：「寶性功德草，柔軟左右旋，觸者生勝樂，過迦旃隣陀。」《慧琳音義》卷十九亦云（大正54・423c）：「迦止栗那綿，亦名迦眞隣底迦。瑞鳥名也。身有細軟毛，非常輕好如綿。緝績以爲衣或爲絮，轉輪聖王方御此服

也。」又，《往生論註》以「迦旃鄰陀」為天竺的柔軟草名，則係誤解。

〔參考資料〕《大寶積經》卷三十七；《大集大虛空藏菩薩所問經》卷四；新譯《華嚴經》卷六十七；《慧苑音義》卷下。

迦梨陀沙（梵Kālidāsa）

印度詩人、戲曲家。音譯又作迦梨陀娑，或加里陀沙。五世紀前期活躍於笈多王朝旃陀羅笈多二世之宮廷。乃印度古典梵文文學黃金時代之文豪，有「詩聖」之美譽。

印度古典文學經過吠陀、奧義書、敘事詩時代，至二世紀頃始高度發展的美文體（詩），即完成於迦梨陀沙之手。故其在梵文文學上佔有極為重要的地位，而被稱為「印度之莎士比亞」。西洋大文學家歌德曾推崇他為世界文學之瑰寶。相傳歌德的「浮士德」一劇所用的開場白，係受迦梨陀沙之影響。

其作品種類有抒情詩、敘事詩、戲曲等。係以優越之筆調，加上典雅之韻律，再運用梵文獨特之修辭技巧所寫成。主要作品有戲曲《莎昆妲蘿》（Abhijñanaśakuntalam，又譯沙恭達羅）、《天女之戀》（Vikramorvaśīya），敘事詩《羅怙系譜》（Raghuvaṃśa）、《摩羅毗迦與火天友》（Mālavikāgnimitra）、《童子之出生》（Kumārasambhava），抒情詩《時令之環》（Ṛtusaṃhāra）、《雲使》（Meghadūta）等。其中，《莎昆妲蘿》一劇已有中譯本。

◉附：金克木《梵語文學史》第三編第七章第一節（摘錄）

迦梨陀娑是印度梵語古典文學中獲得世界聲名的大詩人。最早把他介紹到印度國外的是我國的藏語譯本《雲使》。十八世紀末年起，西方梵語學者介紹和翻譯了他的作品。他的戲劇《沙恭達羅》和抒情詩《雲使》，曾經得到歐洲浪漫主義詩人的欣賞。到了1956年，有些國家還把他作為世界文化名人，舉行過他的一千五百周年紀念。當時北京還上演了他的劇本《沙恭達羅》，很受觀衆歡迎。

在古代印度，迦梨陀娑已經有很高的地位和很大的影響。算在迦梨陀娑這個名字下面的作品竟有二十部甚至四十部之多，不過其中多數都不是這位詩人的作品，眞正屬於他的只有幾部。他的這幾部詩和劇，千百年來一直是印度讀書人學習梵語的必讀之書。他的大量的淸新的譬喻，歷來為文學評論家和一般讀者所讚賞。他的作品是古今公認的梵語古典文學的高峯。

關於迦梨陀娑的年代至今還沒有最後結論。現在較多的人認為他是西元後三至五世紀的人。他在作品中提到匈奴人被驅逐，稱讚優禪尼城的繁榮和優塡王傳說的流行，又舉出了前輩戲劇作家跋娑等三個名字，可見他生活於古典文學興盛起來的時期，也可以說，他生活於印度從奴隸制過渡到封建制後相對的穩定時代中的某一階段。他的作品中的社會背景似乎依然是奴隸制小王國的風光。很可能「跋娑」十三劇中的《驚夢記》第一幕第三詩所說的「用命令變郊區森林為聚落」（聚落這個詞原是指村社組織或鎭市，此時也可能已轉變為初期的封建莊園）的過程正在進行中。迦梨陀娑的作品中表現的對城鄉的看法是，一方面羨慕城市的奢華，一方面又讚揚鄉村的寧靜。他所理想的是兩者兼備，於是苦行者兼舞神濕婆和財神俱比羅相鄰而住的仙山成了他所嚮往的勝境。

現在一般認為他的作品共有七部：三部是戲劇，其中有一部有人以為不是他所作。兩部是長篇敘事詩，其中一部沒有結尾，另一部的後面大部分被認為別人續作。一部是長篇抒情詩。一部是抒情小詩集，這也還有人懷疑，以為不是他的手筆。這些作品的思想和風格大體上是統一的。

迦梨陀娑在作品裏不肯著重描寫現實的社會鬥爭，而大力渲染他的理想境界；不過他並不是逃避現實追求幻想，而仍然反映了重要的

社會矛盾，有著進步的傾向。（中略）他喜歡讚揚自己的理想人物而不好批評指責社會或發洩不滿情緒。他一再著重描寫夫婦生離死別的無限哀傷。他既不像《小泥車》作者那樣愛憎分明，直接暴露現實，向統治者挑戰；又不像伐致呵利那樣滿腹牢騷，譏彈時世。他是歌頌多而批評少，抒情多而議論少，想像多而揭露少，因此是很難一下子抓出主導思想的一個詩人。不過，若就當時的階級矛盾作具體分析，看他歌頌的對象、感情的特徵、想像的依據以及所透露的社會矛盾的性質和解決的方向，我們仍然可以發現他的思想特點。

假如關於迦梨陀娑的身世的可信資料能保存下來，能給他的作品排一排時代，我們的分析工作要容易得多。可是古代印度只留下一些後人關於他的傳說。例如說他本是愚人（樵夫或木匠？），因拜迦梨女神（時母）而得智慧（所以名叫迦梨陀娑，即迦梨的奴僕），成爲健日王宮廷「九寶」之一，最後在國外死於一妓女之手等等。這些都是很晚才有的不可追究的想像之談，不能當做根據。像對待許多印度古典作家一樣，我們唯一的根據只是他的作品。

從他的作品看來，我們可以概括地說：迦梨陀娑有民主性的進步思想和很高的藝術成就。他在表達思想感情上長於婉轉含蓄，往往留有餘不盡之意。用我國古代文學評論的話來說，他的作品正是用情則「樂而不淫，哀而不傷」，用意則「溫柔敦厚」，用詞則「清新俊逸」。梵語在他的筆下充分發揮了作爲文學語言的表達能力，詞與義結合得很好，音樂性很強，而還沒有陷入形式主義的文字遊戲泥沼。他確是一位語言藝術大師，不愧爲梵語古典文學作家的傑出代表。

〔參考資料〕　糜文開《印度文學欣賞》第十六篇；泰戈爾著．糜文開譯〈莎昆妲羅的真實意義〉（《莎昆妲羅》）；A. A. Macdonell著．巽史氏譯《印度文化史》。

迦陵頻伽（**梵kalaviṅka，巴karavīka，藏ka-la-viṅ-ka**）

產於印度的鳥，屬於雀類。是一種以音聲美妙著稱的鳥類。音譯又作歌羅頻伽、羯邏頻迦、羯羅頻伽、羯羅頻迦、迦羅頻伽、迦陵毗伽、羯陵頻伽，略作迦陵頻、迦婁賓、迦陵、羯毗、迦毗、頻迦。意譯好聲鳥、美音鳥、妙聲鳥。由於以音聲美妙聞名，因此佛教經典中，常以此鳥之鳴聲比喻佛音之勝妙。《大般若波羅蜜多經》卷三八一云（大正6．967c）：「世尊梵音（中略），其聲洪震，猶如天鼓，發言婉約，如頻迦音。」《大佛頂首楞嚴經》卷一亦云（大正19．106b）：「迦陵仙音，徧十方界。」又，漢譯《阿彌陀經》謂極樂淨土有此鳥，然梵文《阿彌陀經》所載者是krauñch鳥。此krauñch，一說是帝釋鷸之一種，或說是蒼鷺之一種，與迦陵頻伽不同。

〔參考資料〕　《大智度論》卷二十八、卷三十五；新譯《華嚴經》卷七十八；《長阿含經》卷一〈人仙經〉；《宗鏡錄》卷九。

迦絺那衣（**梵、巴kaṭhina，藏sra-brkyaṅ**）

音譯又作羯耻那衣、迦郗那衣；意爲堅實衣，舊譯賞善罰惡衣，一般意譯爲功德衣。指比丘衆於夏安居結束之後，或於一定期限內所穿著的便服。據《四分律》卷四十三〈迦絺那衣犍度〉所述，佛在舍衛國時，有衆多比丘在拘薩羅國安居，十五日自恣竟，十六日往見世尊，途中值遇天雨，衣服濕重；世尊以此因緣，遂制比丘於安居竟，受此功德衣。

此衣可由施主供養，若無，則可由衆僧齊作，但須當日完成。若係五條衣，則每條二分爲一長一短，通計十隔。若七條則割裁爲二十一隔，四周附緣。關於其使用期間，據《五分律》卷二十二所述，受迦絺那衣有三十日，捨亦有三十日，若是前安居，則於七月十六日受，至十一月十五日捨。若七月十七日乃至八月十五日受，則至十一月十六日乃至十二月十四日捨。若係後安居，則於八月十六日受，至十

二月十五日捨。期間是四個月一百二十天。

此衣依安居之功，而有五種德，故名功德衣。據《四分律》卷四十三所述，此五功德實即出家人在食衣住等生活細節上，由僧團所特別開許的五種豁免權。略如下列：

(1)受此功德衣上不行作法（一云說淨作法），畜餘分之衣亦無罪。

(2)三衣之中不攜一衣，經一宿亦無罪。

(3)應壇主別請亦無罪。

(4)至午時受數度施主之齋亦無罪。

(5)至午時不告知同住之人而至施主之家亦無罪。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷十八；《十誦律》卷二十九；《四分律行事鈔》卷上；《根本說一切有部毗奈耶羯耻那衣事》。

迦羅育王（巴Kālāsoka）

中印度摩揭陀國國王。又作迦羅由伽王、阿須王。意譯黑時王或黑無憂王。相傳生於佛滅後百年左右。

據《善見律毗婆沙》及錫蘭《島史》所載，迦羅育王為修修那迦王（Susunāga）之子，於阿闍世王即位後一百年登王位，都於華氏城（Pataliputra），治世二十八年。相傳王即位後的第十年，正是佛滅後第一百年。時毗舍離城的跋耆子比丘（Vajjiputta），倡導非法之十事。王最初贊成其事，後由其妹難陀尼（Nanda）的影響而歸入正法，並於毗舍離城舉行第二次結集。

然北方佛教多不承認有此迦羅育王治世之事。且該王朝之王統史《阿育阿波陀那》（Aśokapadana）亦未提及迦羅育王，而與此同本的《雜阿含經》卷二十三及《阿育王經》卷一亦闕載此王之記事。可見有關此王之傳說，可疑之處仍多，不能稱為信史。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷八；《善見律毗婆沙》卷一、卷二。

迦多衍尼子（梵Kātyāyanī-putra，巴Kaccāyanī-putta，藏Katya-ḥi-bu-chen-po）

佛滅二五〇年前後（約150B. C.）印度說一切有部的大論師、《發智論》之著者。又作迦底耶夜那子、迦陀衍那子、迦旃延尼子、迦氈延尼子、迦多衍那、迦旃延。意譯剪剃種、剪剔種、文飾、好肩、肩繩。出身於印度婆羅門名門。智慧利根，盡讀三藏內外經書，欲解佛語，故作《發智論》二十卷。該論為說一切有部之根本論典，頗為著名。後有五百大阿羅漢就此論加以註解，而成《大毗婆沙論》二百卷。說一切有部之理論基礎，乃告確立。因此，迦多衍尼子可謂為說一切有部的理論奠基者。

關於其師承，古有數說，《三論玄義》云（大正45・9b）：「優婆崛多付富樓那，富樓那付寐者柯，寐者柯付迦旃延尼子。」此等傳承，今人印順以為不足採信。（參見附錄）

◉**附：印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》第三章第二節**（摘錄）

說一切有部，並不限於阿毗達磨論師，然阿毗達磨論師，確為說一切有部的主流。所以造《阿毗達磨發智論》的，奠定說一切有部的論義的迦旃延尼子（Katyayanıputra），就被推為說一切有部的創立者。迦旃延尼子，奘譯作迦多衍那子。他的學統傳承，《三論玄義》說（大正45・9b）：「優婆崛多付富樓那，富樓那付寐者柯，寐者柯付迦旃延尼子。……三百年初，迦旃延尼子去（出字的訛寫）世，便分成兩部：(一)上座弟子部；(二)薩婆多部。」

《三論玄義》的傳說，不知有什麼根據？然富樓那（Purna）與寐者柯（Mecaka），就是《大莊嚴經論》的富那與彌織，《薩婆多部記》的富樓那與彌遮迦或蜜遮迦。都是西元一世紀間的大師，傳為迦旃延尼子的師承，顯然是不足採信的。《出三藏記集》卷十二《薩婆多部記》（中有舊記所傳，及齊公寺所傳二說，多有同異），也有一傳說（大正55・89a

）：

舊記所傳	齊公寺所傳
優婆掘 慈世子（菩薩） 迦旃延	優婆掘 迦旃延

依《舊記》所傳：優婆掘（Upagupta）與迦旃延（尼子）間，有慈世子菩薩，事蹟不可知。考《大毗婆沙論》，有名「尊者慈授子」（Maitreya-datta-putra）的，涼譯《毗婆沙論》作「彌多達子」。慈授子初生時，就會說「結有二部」。墮在地獄中，還能說法度衆生。傳說中的慈授子，是一位不可思議的大德。我以爲：迦旃延尼子所承的慈世子菩薩，就是這位慈授子；世是受字草寫的訛脫。

迦旃延尼子所造的《發智論》，在說一切有部論宗中，或以爲是佛說的，或以爲本是佛說，而由迦旃延尼子纂集傳布的。所以，《發智論》被尊爲《發智經》；作者迦旃延尼子，當然有著最崇高的地位。迦旃延尼子的事蹟，除傳說專宏阿毗達磨外，極少流傳。造論的地點，如《大唐西域記》卷四說（大正51・889b）：「至那僕底國……答秣蘇伐那僧伽藍……如來涅槃之後，第三百年中，有迦多衍那論師者，於此製發智論焉。」

至那僕底（Cınabhukti），在今Bisa河與Sutlej河合流處的南邊。這裏也有闍林（Tamasâvana）僧伽藍（印度寺院以此爲名的，不止一處），爲說一切有部的大寺之一。迦旃延尼子在這裏造論的傳說，似與《大毗婆沙論》的傳說不合。《大毗婆沙論》卷五說（大正27・21c）：「尊者造此發智論時，住在東方，故引東方共所現見五河爲喻。」

《發智論》引恒河（Gaṅga）系的五河爲比喻。《大毗婆沙論》的集成者，以爲論主不引閻浮提（Jambudvıpa）的四大河，而說恒河系的五河，是因爲在東方造論的緣故。東方，那就不能是至那僕底了。還有可以證明爲東方的，如《大毗婆沙論》卷十四說（大正27・68a）：「謂依世俗，小街，小舍，小器，小眼，言是滅街乃至滅眼。謂東方人見小街等，說言此滅。」

這是有關語言學的論證。《發智論》所說的滅（nirodha），是滅盡的滅，有世俗所說的滅。小街稱爲滅街，小舍稱爲滅舍，是東方所用的俗語。《發智論》主引用東方的俗語，那說《發智論》在東方造，是有很大的可能性了。說到東方，並非東印度。恆河以東的，如華氏城（Paṭariputra）、阿瑜陀（Ayodhyā）一帶，都是。如《順正理論》說：「東方貴此，實爲奇哉！」在北方看來，恆河流域，都可說是東方的。如亞歷山大（Alexander）侵入北印度時，聽說prassi——東方，也就是恆河流域。這樣，《大毗婆沙論》所說，與《大唐西域記》的傳說，似乎不合。對於這，《婆藪盤豆法師傳》，可以給我們提出一項解決的途徑。如《傳》說（大正50・189a）：「有阿羅漢，名迦旃延子，母姓迦旃延，從母爲名。先於薩婆多部出家，本是天竺人，後往罽賓國。（中略）與五百阿羅漢，及五百菩薩，共撰集薩婆多部阿毗達磨，製爲八伽蘭他，即此間云八乾度。」

傳說迦旃延（尼）子，在罽賓共集八伽蘭他，顯然與罽賓編集《大毗婆沙論》的傳說相淆混；但說迦旃延（尼）子「本是天竺人」，是非常重要的。天竺與罽賓，在中國史書是有差別的。天竺指恆河流域，及南方。如迦旃延（尼）子是天竺人——東方人，當然熟悉恆河系的五河，與東方人的俗稱。迦旃延尼子引用恆河系的五河，東方的俗語，不一定能證明他在東方造論，却可以信任他是從東方來的。如解說爲：迦旃延尼子是東方——天竺人，到北方至那僕底造論，那就可以解說《大毗婆沙論》、《大唐西域記》所傳的矛盾了。

迦旃延尼子的時代，也就是《發智論》撰集的時代，說一切有部論宗確立的時代。依《異部宗輪論》，應爲佛滅「三百年初」。《大唐西域記》作「三百年中」，普光等傳說「三

百年末」。《發智論》爲確立說一切有部論宗宗義的根本論，時代不能過遲。玄奘傳說爲「三百年中」，較爲近理，約爲佛滅二五〇年前後。這是說一切有部的傳說，應依說一切有部的傳說來推定。阿育王立於佛滅一一六年，爲西元前273年頃。這樣，佛滅二五〇年前後，就是西元前150年前後。以西元前150年頃，作爲迦旃延尼子造論的年代，當不會有太大的距離。至於《婆藪盤豆法師傳》的佛滅五百年說，那是誤以爲《大毗婆沙論》編集的時代了。

迦奢布羅城（梵Kaśapura、Kāśapura、Kājapura）

中印度憍賞彌（Kauśaṃbī）國的都城。《大唐西域記》卷五云（大正51・898b）：「龍窟東北大林中，行七百餘里，渡殑伽河，北至迦奢布羅城，周十餘里，居人富樂。城旁有故伽藍，唯餘基址，是昔護法菩薩伏外道處。」

此國昔日國王曾信仰外道，欲毀佛法，幸遇護法菩薩高論而降伏外道。王遂捨邪道，尊崇正法。又，此地有阿育王所建之窣堵波，乃如來說法之舊址，傍有如來經行之迹及髮爪窣堵波。

此城之位置，被推定爲恆河支流軍提河（Gumti）河畔的蘇坦浦（Sultanpur）。《中阿含經》卷十七所說的加赦國，及《大乘大集地藏十輪經》卷四所述的迦奢國，當即此地。

〔參考資料〕 A. Cunningham《The Ancient Geography of India》；T. Watters《On Yuan Chwang》。

迦膩色迦王（梵Kaniṣka，巴Kanisika，藏Ka-nis-ka）

古代北印度貴霜王朝第三代國王。又作割尼尸割王、罽膩迦王、迦膩瑟吒王（Kaniṣṭha）、旃檀罽尼吒王、眞檀迦膩吒王、甄陀罽貳王。迦膩瑟吒是最年幼之義；相傳因此王爲三兄弟中之最幼，故立此稱。旃檀、眞檀或甄陀，係candana的音譯，似意指犍陀羅（gandhāra）或旃陀羅（candra，月），但無確證。其生卒年不詳。在位年代有從西元前80年至西元後278年諸說。依《三國志》卷三〈魏書〉（三）所載，明帝太和三年（479）十二月，大月氏王波調（Vasudeva，迦膩色迦王之孫）曾遣使向魏奉獻。若依此推算，則迦膩色迦王之年代應在西元二世紀中葉。

迦膩色迦王爲貴霜朝第三代王，但其與前二代國王丘就却、閻膏珍似無血緣關係，或說其出生於喀什米爾，或說是新疆和闐人。迦膩色迦王繼位後，移都布路沙布邏（Puruṣapura，今白夏瓦），大張威勢，建立一大帝國。此帝國以犍陀羅（Gandhara）爲中心，北至帕米爾、土耳其，西至安息（阿富汗境），南到印度旁遮普。王在位之二十四年（一說二十八或二十九年）間，爲貴霜王朝政治、經濟、文化各方面最盛的時代。

迦膩色迦王原崇信月氏人所信奉的拜火教，後歸依佛教，極力加以振興，後世遂將其與阿育王並稱爲佛教護法名王。其信佛因緣，據稱曾受神人指點。《大唐西域記》卷二載（大正51・879c）：

「迦膩色迦王，以如來涅槃之後第四百年，君臨膺運，統贍部洲，不信罪福，輕毀佛法。畋遊草澤，遇見白兔，王親奔逐，至此忽滅。見有牧牛小豎，於林樹間作小窣堵波，其高三尺。王曰：汝何所爲？牧豎對曰：昔釋迦佛聖智懸記，當有國王於此勝地建窣堵波，吾身舍利多聚其內，大王聖德宿殖，名符昔記，神功勝福，允屬斯辰，故我今者先相警發。說此語已，忽然不現。王聞是說，嘉慶增懷，自負其名，大聖先記，因發正信，深敬佛法。」

另據《雜寶藏經》卷七、《付法藏因緣傳》卷五所載，王嘗聞罽賓國尊者祇夜多（一作達磨蜜多）說法而承其教。又依《馬鳴菩薩傳》、《付法藏因緣傳》卷五所述，王擧兵東進時，曾抵達摩揭陀國。摩揭陀國王以兵力不敵，遂送佛鉢及馬鳴求和，王乃大喜而迴兵。諸傳悉傳王與馬鳴私交甚篤，且稟承其教云云。

迦膩色迦王歸依佛後，於公務餘暇，研習佛經，且建立寺院寶塔。曾在都城建雀離大塔（迦膩色迦大塔），據東晉·法顯所說，此塔身高四十丈，頂上有二十五個相輪，計三十丈，塔上雕有佛、菩薩、本生圖、佛塔裝飾圖等，壯麗威嚴。北魏·宋雲及唐·玄奘赴印度時，均曾親見此塔。迦膩色迦時代所建造的佛塔，在形式上改變原來的覆鉢式，而另創五層樓式佛塔，使之更具有裝飾性與實用性，爲佛塔形式的重大改革。

此王每日迎請一僧入宮說法，但由於當時部派繁多，異議紛起，莫衷一是。因此，乃宣令遠近，召集脇尊者、世友、法救、覺天等五百聖衆，於迦濕彌羅結集三藏。此即所謂第四次結集。此次結集前後歷時十二年。據傳現存之《大毗婆沙論》二百卷即其中之論藏釋論。

據《付法藏傳》卷五所述，王身邊有三智者，即馬鳴菩薩、大臣摩嗥羅（《雜寶藏經》卷七作摩吒羅）、良醫遮羅迦。馬鳴常爲王說永離諸難，免惡趣之法；摩吒羅常說併有四海之道；遮羅迦常令王百味隨心，調適無患。王既用大臣之言，征略四海，但唯北方未服（一說東方），於是嚴軍討滅之。於遠征途中，羣臣因厭征伐之勞，乃乘王病瘧時，加以謀殺。王崩後，其王統之興廢不明，《付法藏傳》謂王有二子，《大唐西域記》卷二謂王死後，「訖利多」族自稱爲王，逐斥僧徒，毀壞佛法。

由於迦膩色迦王的保護佛教，佛教在貴霜帝國迅速發展。佛教文化與希臘雕刻逐漸融合，遂出現佛像雕塑，在藝術風格上亦帶有濃厚的希臘色彩。此種帶有希臘風格的藝術形式，稱爲犍陀羅藝術。

1911年，在印度摩突羅曾出土一尊迦膩色迦雕像，高一點八五公尺，身穿牧人服裝，手持寶劍，惜雕像頭部已失落（該像現存摩突羅博物館）。此外，在近代出土的遺物中，曾有收藏舍利的容器、佛像，及鐫有佛像的貨幣等，上面均刻有迦王年號、銘記等。其中，迦王時期的貨幣上除佛像外，尚有婆羅門教、祆教，及希臘宗教的神。由此可知迦膩色迦王在支持佛教之外，亦包容其他宗教。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第一節（摘錄）

當案達羅王朝繼續擴展之際，印度西北部却發生了外族入侵的事。原來中國甘肅的敦煌、祁連之間有個月氏族，西元前二世紀，被匈奴打敗，連首領都被殺了。處於遊牧時代的月氏，被迫西移至新疆，把原居新疆的塞族趕跑了。塞族被迫先向西行不通，轉而向南進入印度的西北境。而月氏則占領了克什米爾一帶的大夏，將大夏劃分爲五區，每區封一翕侯（葉獲，相當於將軍）。迨西元一世紀時，有一個叫貴霜的翕侯，統一大夏，成立了貴霜王朝。它繼續占領了西南的高附、東南的罽賓以及整個犍陀羅。這樣，西北印度就完全在貴霜的控制之下了。西北印度在亞歷山大入侵後，受希臘的影響很深，即使在阿育王時代，也沒有完全改變這一狀況，因此，在這裏形成了一個希臘文化與印度文化的混合區。加之地處商業要道，貴霜朝的財力又甚雄厚，貿易交換，常用金幣，所以有人認爲此時封建制已萌芽了。

貴霜朝的第三代是迦膩色迦王（漢譯王名前有「眞檀」二字，眞檀即眞陀是于闐的別名。原來月氏族的大部分所謂「大月氏」遷走了，有小部分所謂「小月氏」仍留居于闐。迦膩色迦王即屬留下的小月氏族，與貴霜朝前二代不是一個系統），其人雄才大略，效法阿育王，利用佛教以實現他侵略的野心（他曾侵入摩揭陀。現在中、東印度都發現了他的貨幣）。當印度難以抵擋他時，即向其媾和。迦王開始索款三億金錢，最後達成的條件是，(1)佛鉢；(2)辯才比丘；(3)金錢一億。辯才比丘是指馬鳴。迦王爲什麼要佛鉢和馬鳴呢？就是想利用佛教作工具，利用馬鳴來號召。迦王後來定都犍陀羅，在那裏建立了有名的大廟和大塔。（中略）

在貴霜王朝，印度開始有佛像菩薩像的雕

刻。按佛教規定，是不許雕刻佛像的，只許用佛行事做象徵性的紀念，如佛生前行過之處刻一脚印，說法處所刻一法輪或菩提樹形等等。貴霜朝的刻像，也有一些傳統。犍陀羅原在希臘人影響下達數百年，文化程度較高，從阿育王時代傳入佛教後，逐漸也有希臘人信佛，他們原有崇拜偶像的習慣，覺得不能不有個佛像，儘管印度人不許刻像，他們那裏還是刻了。到了迦王時代，刻像之風，尤爲發達。他們的製作，帶有濃厚的希臘風格，被稱爲犍陀羅藝術。由此逐漸影響到我國西域並傳入內地，如雲岡石窟的雕刻，就富有這種色彩。

迦王特別提倡「說一切有部」。在大廟石銘中說，興建大廟是獻給說一切有部的。有部後來對學說作了系統化的工作，編纂了《大毗婆沙論》，傳說就是迦王發起的。這部書的編輯，使有部的思想定型化，帶有經院哲學的氣味，《婆沙》成爲經典，不許人們有一字的改動。

迦王時代，不但出現了馬鳴這樣的學者，而且衆護、世友等大家，都被說成是這時期的人物。衆護還被說成是迦王的王師。

月支在迦王之前，佛教即已相當流行，並通過西域傳入到我國內地。傳說漢哀帝（西元前二年）時，月氏使臣伊存曾在我國口授佛經。歷史記載，明帝永平元年（58），洛陽一帶已有佛教。迦王提倡佛教，支持有部，就更有力地促使佛教對外擴展，所以西元二世紀下半葉，西域一些譯師就陸續來到中國，開始了中國佛經的翻譯。從當時譯出的典籍看，不僅有小乘的，而且有大乘的。例如，我國首先翻譯大乘典籍的支婁迦讖，就是來自月氏。迦王在歷史上是如此重要的一位人物，在他的時代對佛教藝術的發展，對一般歷史、印度史、西域史，與西方交涉史等方面，都起過推動的作用，可惜關於他在位年代，至今尚無確論。從二十世紀初，西方學者就作過許多考證，經過六十多年，仍是異說紛紜，約有十多種不同說法。近年來，大家比較通用的兩個年代，一說是假定他即位於西元128至129年，一說是即位於西元144年左右。從佛教有關資料看，即使128年說，也還遲了一些，但也缺乏有力的證據，我們就暫用其說，確定他的在位年代是西元128至150年。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十；《婆藪槃豆法師傳》；《彰所知論》卷上；《大毗婆沙論》卷一一四、卷二百；《大莊嚴論經》卷六；古正美《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》；多羅那他《印度佛教史》第十二章；明石惠達（等）《印度佛教史論集》；山田明爾（等）《絲路與佛教》；椎尾辨匡《佛教經典概說》；宮本正尊編《大乘佛教の成立史的研究》。

迦濕彌羅國（梵Kaśmīra，巴Kasmīra，藏Kha-che）

位於西北印度的古國。又稱羯濕彌羅國、罽濕彌羅國、箇濕蜜羅國、箇失蜜。意譯阿誰入國、阿誰人國。或稱迦葉蜜多、罽賓那、劫賓。位於犍陀羅的東北方，喜馬拉雅山麓，即今之喀什米爾地方。《漢書》作罽賓，《唐書》稱箇失蜜、迦濕彌羅。

依《善見律毗婆沙》卷二所述，阿育王曾派遣末闡提（Majjhantika）至罽賓傳道。此國盛行以說一切有部爲中心的教學，爲上座部佛教的據點。阿育王之後，經三世有迦膩色迦王，曾召集世友等五百聖賢在此編集《大毗婆沙論》。其後爲「訖利多」族所征服，佛教遭迫害而衰退，印度教在此時有所發展。未幾，覩貨羅國呬摩呾羅王成爲迦濕彌羅王，討伐「訖利多」族，再興佛法。

西元七世紀初，玄奘遊至此國時，此國有伽藍百餘所，僧徒五千餘人，另有四窣堵波，皆係阿育王所建。而且相傳國內有收藏佛牙的窣堵波、僧伽跋陀羅製《順正理論》的舊伽藍、索建地羅作《衆事分毗婆沙論》的伽藍、收藏大食羅漢之舍利的石窣堵波、布剌拏論師作《釋毗婆沙論》的商林伽藍等。近鄰的僧訶補羅、烏剌尸、半笯嵯及曷邏闍補羅等諸國，皆隸屬迦濕彌羅，呾叉始羅國亦爲其附庸。唐肅

宗乾元二年（759），悟空奉勅出使迦濕彌羅，其時此國有伽藍三百餘所，靈塔瑞像其數頗多。及十四世紀，回教勢力入侵。至今日該地住民大部分爲回教徒。1846年該地成爲英國的藩屬，1947年印度與巴基斯坦分別獨立後，喀什米爾的歸屬問題在印、巴兩國之間爭論不已。若以現代印巴二國的疆域來衡量，古代的迦濕彌羅國領土，大約分佈在現代印度的西北部與巴基斯坦的東北部。

佛典中，有關迦濕彌羅的記述不少。如《蓮華面經》卷下云，佛滅後，罽賓國佛法興，閻浮提之阿羅漢皆往彼國，猶如兜率天處。《大方等大集經》卷五十五〈月藏分〉分布閻浮提品有言，佛以罽賓那國付囑怖黑天子等。《難提蜜多羅所說法住記》記載，迦諾迦伐蹉尊者與其眷屬五百阿羅漢共住迦濕彌羅國。由此可知，此國佛教甚盛。

又，從罽賓到中國的三藏，東晉時代有僧伽提婆、僧伽跋澄、弗若多羅、佛陀耶舍、曇摩耶舍、佛陀什。劉宋代有曇摩蜜多、求那跋摩。唐代有佛陀多羅、佛陀波利、寶思惟等人。彼等所譯出的經論，有關《長》、《中》、《增一》等諸阿含，以及《十誦》、《四分》、《五分》等諸律與小乘阿毗曇，爲數甚多。若依《出三藏記集》卷七、卷十四、卷十五等處所述，竺法護、佛陀耶舍、法勇等諸師於罽賓得《賢劫經》、《觀世音受記經》等經。可知西元三世紀左右，該國即曾流傳大乘經典。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷九；《法句譬喻經》卷二〈惡行品〉；《大唐西域記》卷三、卷四；《宋高僧傳》卷三；《漢西域圖考》卷六；《古今圖書集成》〈邊裔典〉卷五十三；《慧超往五天竺國傳箋釋》；羽溪了諦著・賀昌群譯《西域之佛教》；A. Cunningham《Ancient Geography of India》；A. Stein《Memoire on Ancient Geography of Kásmir》。

迦蘭陀竹園（梵、巴Kalandaka）

位於中印度摩揭陀國王舍城北方之迦蘭陀村。爲迦蘭陀長者所有，以盛產竹之故，名爲迦蘭陀竹園。竹園內有王舍城頻婆娑羅王爲供養佛陀及僧衆所建的竹林精舍（或稱竹園精舍）。

迦蘭陀（Kalandaka）又作迦蘭馱迦、迦蘭多迦、羯蘭鐸迦、迦蘭陀夷、迦蘭多或迦陵等。意譯山鼠、好鳥。有關迦蘭陀村得名之由來，法礪《四分律疏》卷二（末）云（卍續65・445上）：「毗舍離王將諸妓女眠一樹下，有一毒蛇從穴而出，欲螫於王，山鼠鳴鳴喚王，便得不覺蛇害，以鼠恩故，即封此村供奉此鼠，由鼠號村。」《玄應音義》卷五則謂：「迦蘭馱迦或言羯蘭鐸迦，鳥名也；其形似鵲；鞞紐婆那此云竹林，謂大竹也。此鳥多棲此林，昔有國王於此睡息，蛇來欲螫，鳥鳴覺之。王荷其恩，散食養鳥，林主居士遂從此鳥爲名迦蘭馱迦。」

又，關於竹林精舍建立之由來，有不少異說。或說爲城中大長者迦蘭陀所捐獻，或說頻婆娑羅王所捐獻。《西域記》採用前說，唯後說似較接近事實。相傳佛未成道之時，王與之相約，謂如佛成道，必將供養。佛在成道後，乞食至王舍城，王遂依約建立竹林精舍云云。佛陀在世時，多居此中，說法弘化。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷四、卷四十五；《方廣大莊嚴經》卷十二；《普曜經》卷八；《有部毗奈耶破僧事》卷八。

郁伽長者（梵Ugra-gṛha-pati，巴Ugga-gaha-pati，藏Drag-śul-can）

佛世時之印度長者。郁伽又作郁迦、郁瞿婁、優迦。意譯最首、功德、威德或雄者。依巴利《相應部》所述，郁伽是象村人。該村距毗舍離城不遠。《中阿含》卷九〈郁伽長者經〉載，郁伽曾於鞞舍離大林中集妓女飲酒作樂，大醉。時遙見佛於樹林間端坐姝好，醉自醒，往詣佛所，聞四諦法而斷疑惑，成優婆塞。乃以梵行爲首，誓言受持五戒。時，佛讚長者具八未曾有法。佛滅後，長者惠施一切財物，

並祈願如轉輪王，而希求生於第四禪天。

在《郁迦羅越問菩薩行經》中（大正12・30c），佛陀曾如此讚揚郁迦（伽）長者：「佛言：阿難，是郁迦長者，雖住居家地常有等心。於是賢劫所度人民甚多，勝餘出家菩薩百千人教授。所以者何？阿難，雖有出家菩薩百千人，其德之智不及郁迦長者。」

此外，依《大寶積經》卷八十二〈郁伽長者會〉所述，佛在給孤精舍時，郁伽曾問佛在家及出家菩薩之行法。時，佛即爲其廣說三歸五戒法、布施功德及出家殊勝等法，並示出家之四聖種行等。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷九；《阿羅漢具德經》；《法鏡經》；《郁伽羅越問菩薩行經》；《須摩提菩薩經》；《大智度論》卷三十三。

重顯（980～1052）

宋代雲門宗僧，即雪竇重顯。四川遂寧人，俗姓李。字隱之。幼穎敏，夙有出塵之志。咸平年間（998～1003）父母見背，乃投成都普安院仁銑座下落髮出家。曾聽大慈寺元瑩講《圓覺經疏》，質其大義，瑩不能屈之。尋隨其指示，出蜀至襄陽，參石門聰禪師會下三載。惜機緣不諧，遂辭至隨州北塔，謁智門光祚。於問答間頓悟，留居五年，盡得其雲門宗法。

其後，又叩訪廬山林禪師，後往池州景德寺爲首座，爲衆講僧肇之《般若論》。繼因學士曾公會之請，赴靈隱延珊會下三年，受舉薦掌理蘇州翠峯寺。乾興元年（1022）應請住雪竇山資聖寺。自此，住山三十一年，度僧七十八人，大振雲門宗風。號稱「雲門中興」。由於所住在雪竇山，故後人皆稱之爲雪竇重顯。皇祐四年六月十日示寂，世壽七十三，法臘五十。付法弟子有天衣義懷、稱心省倧、萬壽助、稱心守明、承天傳宗、南明日愼、投子法宗、實相蘊觀、君山顯昇、洞庭惠金、曾公會等一五〇人。

師曾製「頌古百則」，以闡明禪門玄旨。此外，另有《明覺禪師語錄》六卷、《瀑泉集》一卷、《祖英集》一卷、《洞庭語錄》、《雪竇開堂錄》、《雪竇拈古集》、《雪竇後錄》、《雪竇拾遺》等著作。

〔參考資料〕《天聖廣燈錄》卷二十三；《續傳燈錄》卷二；《禪林僧寶傳》卷十一；《聯燈會要》卷二十七；《五燈會元》卷十五；《五燈嚴統》卷十五；忽滑谷快天《禪學思想史》第四編；阿部肇一著・關世謙譯《中國禪宗史》第三篇第三章。

重松俊章（1883～1961）

日本的東洋佛教史學者、新義眞言宗豐山派僧。愛媛縣人。西元1913年畢業於東大文科大學史學科。曾任教於豐山大學、松山高等學校，1927年起擔任九州大學教授，教授東洋史學。1944年退休，但1949年起八年間在松山商科大學執教。其研究範圍包含西域史與中國古代的民間宗教等。對於一向被視爲異端的白雲宗、摩尼教徒、彌勒教、白蓮教等，他都曾有專題研究。

重龍山摩崖造像

四川的石窟羣。位於四川資中縣城北重龍山北麓的君子泉崖壁間。始鑿於唐，北宋續建。原由一六二龕組成，保存完好者約有九十龕，造像數以千計，龕中多刻一佛、二弟子、二菩薩、二力士像。又，造像多以佛經故事爲題材，如「釋迦說法圖」、「觀無量壽佛經變」、「維摩詰經變」等。此外，石壁間存有唐・大中十二年（858）、天祐元年（904）及北宋・大中祥符三年（1010）的造像記，以及大量的唐宋名人題詩、題字等。

降魔（梵 māra-tarjana、māra-dharṣaṇa，巴 māra-tajjaniya，藏 bdud-ḥdul-ba）

意指對治、降伏惡魔。凡擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，奪智慧命等，皆謂惡魔。其類別有多說，如：三魔、四魔、十魔等。要言之，心內之煩惱與心外之天魔相應，以逼迫修

行者，此即爲魔。皆須降伏。故佛道修行者必住禪定，以智慧力對治降伏之，使魔不能逼迫。

佛菩薩爲化益衆生，亦須以定慧力降魔。如不動明王所持之劍，即稱爲降魔劍。此即象徵降魔之相。釋迦佛將成道時，降伏惡魔之狀亦至爲壯烈，被列爲八相成道之一。此事詳載於諸經論中。

《無量壽經》中略云，佛受施草，敷於樹下，跏趺而坐，奮大光明，令魔知之，魔率眷屬來逼試，制以智力，皆令降伏，終得微妙法，成最正覺。在《佛本行經》卷三〈降魔品〉，與《佛所行讚》卷三〈破魔品〉之中，皆有詳述。諸魔以刀杖、劍戟、惡獸、猛火逼迫，或以美女妖婉之嬌態迷惑，然皆爲佛所降伏。

《大乘法苑義林章》卷六〈破魔羅章〉示四魔降伏時云（大正45・350a）：「釋迦化身，化相降位，金剛心起破煩惱魔。捨第五分壽入無餘滅，破彼蘊魔。魔王請後更留三月，爲顯於死得自在故，破其死魔。然破天魔，二文不定。涅槃經說，菩提樹下未成菩提，魔王惱亂恐出三界，菩薩入慈定，起雷吼三摩地，即破天魔。同於法華，大通智勝破魔軍已，垂得阿耨多羅三藐三菩提，而諸佛法不現在前。大般若經八相成道，得菩提已方破天魔。隨機部執各有異故，不須和會。」

在佛教美術作品之中，描繪佛陀降魔過程的圖畫，謂之「降魔變相圖」，略稱「降魔變」。此外，佛陀降魔時之坐姿謂之「降魔坐」。這是結跏趺坐（雙盤）的一種，即先以右脚趾押左股，再以左趾押右股。手亦左手居上。此即「降魔坐」。與另一種坐法「吉祥坐」相反。又，降伏惡魔時所結的手印，謂之「降魔印」。

〔參考資料〕《普曜經》卷六；《大智度論》卷十四；《摩訶止觀》卷八；《雜阿含經》卷三十九；《過去現在因果經》卷三；《修行本起經》卷下。

降三世明王（梵Trailokya-vijaya，藏Hjig-rien-gsum-las rgyal-ba）

漢譯有勝三世、聖三世、月黶尊、金剛摧破者，忿怒持明王尊等名。密教五大明王之一，爲東方阿閦佛之教令輪身。由於他能降伏衆生三世之貪瞋癡，故名降三世。

這一明王的形像有三種，比較常見的是三面八臂。臉上有三目，身側有火炎。如同不動明王，也是忿怒像。兩旁所持的法器，右邊是三股鈴、箭與劍。左邊所持的是三股戟、弓與索。左足踏著大自在天，右足踩著烏摩妃。相傳由於天神剛强冥頑，因此降三世明王乃現大忿怒身來降伏教化。當時天界各尊大多能夠奉其教勅，可是大自在天自以爲是三界之主，故與烏摩天妃都不肯降伏。因此降三世明王才現出大忿怒像來懾伏他們。也因此之故，有些書上才說「降三世」的意思指的是降伏三界之主——大自在天。

依密教所傳，修習降三世明王法的主要功能是調伏。尤其是降伏天魔。如果持誦此一明王的眞言，則無量無邊魔界立刻會苦惱熱病。凡有意干擾修行者的諸魔眷屬，聽到此一明王的眞言時，都不能繼續作障，而且會成爲修行者的僕從。此一明王的印契，威力也與其眞言相同，作障之諸魔如果見到這一手印，則必立即遠離。除此之外，修習此一明王法，又有打勝仗、除病、得人敬愛等功德。

◉附一：《大日經疏》卷五（摘錄）

執金剛下，置忿怒持明，降伏三世一切大作障者，號月黶尊，面有三目四牙，出現如夏水雨時雲色，作大笑之形，以金剛寶爲瓔珞，此是持金剛者，以無量門大勢威猛，攝護衆生三昧也，以無量眷屬而自圍繞，皆悉卑而充滿，作忿怒形，乃至一身具百千手，操持種種器械，豎立森然，若不可盡畫者，要作一二使者乃至五六，皆應住蓮花上，意明此蓮花心中，法爾成就一切勇健大精進力，不從餘處來也。

◉附二：《大日經疏》卷十（摘錄）

降伏世間難調衆生故，（中略）所謂三世者，世名貪瞋癡，降此三毒名降三世，又如由過去貪，故今受此貪報之身，復生貪業受未來報，三毒皆爾，名爲降三世也。復次三世者名爲三界，謂毗盧遮那如來，始從有頂迄至下地，從上向下相次，一一天處皆化，化無量眷屬大天之主，今勝彼天百千萬倍，彼怖未曾有，更有何衆生而勝我耶，乃至以法而降伏之，即次第而下，以能降伏三世界主故，名降三世明王也。

〔參考資料〕 《大教王經》卷九～卷十二；《金剛界曼荼羅尊位現圖鈔》卷三；《阿娑縛抄》卷一二八；《大日經》卷一〈具緣品〉、卷五〈祕密漫荼羅品〉；《廣大儀軌》卷中；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》。

韋提希（梵Vaidehī，巴Vedehī）

佛世之時，頻婆娑羅王之妃，阿闍世王之母。又作韋提、毗提希、鞞陀提、吠題呬。《慧印三昧經》作拔陀斯利，謂其爲毗提訶族（Videha）人。一說謂其爲憍薩羅國舍衛城波斯匿王之妹，即憍薩羅夫人。

按，「韋提希」一詞有「生於毗提訶族的女子」之義，因而「韋提希」應係此女之族姓，「拔陀斯利」（Bhadraśrī）當爲其名。依阿闍世太子弒父，波斯匿王舉兵伐摩揭陀國之事，可推知韋提希與波斯匿王之間當有某種因緣。依巴利本《法句經註》所載，頻婆娑羅王之妻，即波斯匿王之妹。

據經典所述，韋提希久婚無子，祈於神祇而獲一子，此即阿闍世太子。太子年長後，受提婆達多教唆，幽閉父王頻婆娑羅，篡登皇位。韋提希爲此憂愁不已，暗自出入牢房以慰藉其夫。然爲阿闍世所知，原擬將其殺害，後因耆婆勸諫，夫人始告倖免於難，但亦被幽閉於獄。韋提希因而憂苦至極，祈願釋尊爲彼說法。有關其中原委，《觀無量壽經》中所述甚詳。

〔參考資料〕 《如來智印經》；《雜阿含經》卷四十六；《法華義疏》卷一；《觀無量壽經義疏》；《觀經疏玄義分》；《慧琳音義》卷二十六、卷二十七。

韋馱天（梵Skanda，藏Skem-byed）

佛教的守護神。又作塞建陀天、私建陀天、犍陀天、建陀天、素健天，或作違馱天、違陀天。《金光明經》卷三〈鬼神品〉云（大正16·350a）：「釋提桓因及日月天，閻摩羅王、風水諸神、違馱天神及毗紐天，大辯天神及自在天、火神等神，大力勇猛，常護世間。」又，《大般涅槃經》卷七云（大正12·403c）：「爲欲供養天神故入天祠，所謂梵天、大自在天、違陀天、迦旃延天。」

依我國佛教界所傳，此神姓韋名琨，又稱韋天將軍。爲南方增長天王手下八將之一，也是四天王三十二將中的首將。是僧團、寺院及齋供之最著名的護法神。唐朝的道宣以爲：韋將軍係諸天之子，童眞梵行，主領鬼神。在佛陀即將涅槃時，韋將軍曾得到佛陀的咐囑，以護持佛法。他對東、西、南三洲的佛法護持最力。有關佛教的爭鬥陵危情事，他一得消息必定親往弭平。對於魔子魔孫的惑亂比丘，他也都栖遑奔赴，應機除魔。凡此種種，使天界的四天王對他都極爲敬重，每次韋將軍一到，天王都會起立相迎。

然依學術界之研究，違馱之「違」（或韋），係「建」之誤寫。如依其梵音Skanda，則應音譯爲私建陀。故《慧琳音義》卷二十五云（大正54·469b）：「違陀天，譯勘梵音云私建陀提婆。私建陀，此云陰也；提婆，云天也。但建、違相濫故，筆家誤耳。」

學術界以爲，此天神原爲印度婆羅門教之一神，爲濕婆或阿耆尼之子，後爲佛教所吸收，與摩醯首羅等共爲佛教守護神。與唐宋以來我國所傳的韋琨將軍，並非同爲一神。在後世，我國佛教徒漸將印度之韋馱天與道宣夢感之韋將軍混而爲一，乃形成國人所傳的韋馱菩薩。

〔參考資料〕 《大般涅槃經》卷十一；《灌頂經

》卷六；《金光明最勝王經》卷八〈大辯才天女品〉；《翻譯名義集》卷二；《佛祖統紀》卷三十一；《大明三藏法數》卷四十六；印順〈護法韋馱考〉。

韋陀論師（梵Veda，藏Rig-byed）

古印度二十種外道之一。又作皮陀、圍陀、違陀、韓陀、薛陀、毗陀、吠陀；意譯智論、明論。

根據《外道小乘涅槃論》所載，此外道主張天地萬物皆爲梵天所造，而梵天乃自毗濕奴（Viṣṇu）之肚臍中所生出。又謂婆羅門、刹帝利、毗舍、首陀羅四姓各生自梵天之口、兩臂、兩髀及兩腳跟。大地則是人類修福德之戒場，一切大地所生之華草乃作爲供養梵天之用，而禽獸豬羊等係梵天所化，若殺彼等供養梵天，則可得生此天。

按梵天自毗濕奴之肚臍中生出，以及造作天地萬物之說，乃源自《奧義書》（Upaniṣad）等古代典籍。爾後又混入佛教中，如《十住毗婆沙論》卷十引《大神通經》云（大正26·72b）：「佛從臍中出蓮花，上有化佛，次第遍滿，上至阿迦尼吒天。」《大方等大集經》卷十二云（大正13·81a）：「世尊說是法時，於其臍中出一菩薩，身眞金色三十二相八十種好，放大光明。」又，《大方廣普賢所說經》云（大正10·883c）：「其臍中有世界，名毗盧遮那藏。其土有佛，名毗盧遮那威德莊嚴王。」即是將佛比擬爲毗濕奴或梵天。

〔參考資料〕《分別功德論》卷一；《大方等大集經》卷四；《雜譬喻經》；《大智度論》卷八；《義足經》卷上；《止觀輔行傳弘決》卷十之一。

音聲佛事

以音聲作佛事之意。即用誦經、唱佛名乃至以歌舞音樂等供養佛的禮儀。《維摩經》卷下〈菩薩行品〉所云（大正14·553c）：「有以音聲、語言、文字而作佛事。」即係此意。又，《法華經》〈方便品〉有言，若使人作樂，擊鼓吹角貝，簫笛琴箜篌，琵琶鐃銅鈸，如是衆妙音，盡持以供養，皆已成佛道。《維摩經略疏》卷十云（大正38·699c）：「此間耳根利故，用聲塵起之。未必但有聲塵，便無五塵。如此間以聲爲佛事，亦放光明，亦香雲、香蓋、衣服等，以爲佛事。但從勝者爲正，其餘是傍，故的判聲爲佛事。」此外，如由讀誦、唱名等而得往生之益，以及聞法音而塵勞垢習自然不起等，皆是音聲佛事之例證。

〔參考資料〕《分別善惡報應經》；《地藏菩薩本願經》〈如來讚嘆品〉；《金光明經玄義》卷上；《往生論註》卷下；《維摩經文疏》卷二十七；《法華經玄贊》卷一。

風天（梵、巴Vāyu，藏Rluṅ-lha）

十二天之一，亦爲護世八方天之一。又稱風神、風大神、風大大神。風神的起源甚古，早在《梨俱吠陀》就已出現他的名字；與日天（Surya）、火天（Agni）合稱爲吠陀三神，是給予人們名譽福德、子孫或長生的神祇；後被列於護世八方天中，成爲西北方守護神。

佛典中也常提到風神，如《長阿含》卷二十〈忉利天品〉說他是四大天神之一；新譯《華嚴經》卷一則列舉十種風神：無礙光明主風神、普現勇業主風神、飄擊雲幢主風神、淨光莊嚴主風神、力能竭水主風神、大聲遍吼主風神、樹杪垂髻主風神、所行無礙主風神、種種宮殿主風神、大光普照主風神；同經卷三更說此十種風神得有各種解脫門，出現於世間，使重蓋密障迷覆的衆生皆得解脫。又，《供養十二大威德天報恩品》云（大正21·383c）：

「風天喜時有二利益，一者人身輕安舉動隨心意；二者器界安隱無有傾動，而隨世間有冷風和不損情非情等。此天瞋時亦有二損，一者人身及音而不隨意；二者大風吹滿散破世間，或不吹風，草木不順時也。」

按，風天一稱Vata，皆由「吹」之梵語vā轉化而來，即將風急速吹動的威力神格化。密教奉他爲十二天或八方天之一，列於胎、金兩部曼荼羅中。在胎藏界曼荼羅，是位於外金

剛部院的西北隅，《大日經疏》卷五云（大正39‧634c）：「最西北隅置護方風天眷屬。」在胎藏現圖曼荼羅的形像是通身赤黑色，戴冠披甲，右手執幢幡，左手握拳插腰，面向左方，天衣幢幡飛颺，左方有眷屬及風天妃。胎藏舊圖樣所繪與此略同。

在金剛界曼荼羅，是外金剛部二十天之一，位於西方。在成身會中是四大神之一，位於大圓輪的西北隅。《賢劫十六尊》云（大正18‧340a）：「風幢西北隅，羅刹形，灰色。」《祕藏記》敍述成身會四大神之一風神的形像，說其左上角有風天，淺青色。

關於此天的形像，還有其它說法。如《金剛頂瑜伽護摩儀軌》云（大正18‧923c）：「西北方風天，雲中乘麞著甲冑。左手托胯，右手執獨股頭創，創上有緋幡。二天女侍之並藥叉衆。」《十二天供儀軌》所述內容與此相同。《迦樓羅王及諸天密言經》云（大正21‧334b）：「次下風天，兩臂右持播青色。」又，《不空羂索神變眞言經》卷九〈廣大解脫曼荼羅品〉云（大正20‧271c）：「西北方風天神，左右一切蘖嚕茶王而爲眷屬。」

〔參考資料〕《陀羅尼集經》卷十一；《大教王經》卷十；《大日經疏》卷十；《供養護世八天法》；《華嚴經探玄記》卷二；《胎藏界七集》卷下（末）；《金剛界七集》卷上、卷下。

風穴寺

河南古刹。位於臨汝縣城東北十公里的風穴山上，因山上有穴，風起發聲，故名風穴寺。又稱白雲寺、千峯寺、香積寺。始建於北魏（385～534），隋、唐、五代、明、清均有修葺與增建。現存最早建築是唐‧開元年間（713～741）建造的七祖塔，高二十二公尺，爲九層密檐方形磚塔。塔刹由覆鉢、相輪、寶蓋及火焰組成。金代所建的中佛殿，面闊三間，單檐歇山頂。明代建築有毗盧殿及鐘樓，鐘樓內懸掛有北宋‧宣和七年（1125）鑄造的大鐵鐘一口。寺院周圍有元、明、清各代的和尚墓塔八十三座，是河南省第二處較大的塔林。

風仙論師

印度二十種外道之一。主張風爲萬物的成因。又稱風論師。《外道小乘涅槃論》云（大正32‧157a）：「外道風仙論師說，風能生長命物，能殺命物。風造萬物，能壞萬物，名風爲涅槃。是故風仙論師說風爲常，是涅槃因。」此謂風仙論師認爲風能生成、破壞萬物，故爲常住。《大日經》卷一〈住心品〉及《大日經疏》卷一說，三十種外道中的第二地等變化外道，執地水火風空等五大爲眞實，並將其視爲衆生萬物之成因，以爲供養承事則可得解脫。其中，執風大者或許即相當於風仙論師。

飛天

佛教美術用語。原意指「飛行空中之天人」，在佛教美術中，多指以歌舞香花等供養諸佛菩薩之飛行天人。在佛經裏，天人出現的場合，多半是對諸佛的成道、誓願，或弘法事蹟的讚嘆與供養。譬如阿閦如來成佛時，無量天人在虛空中，以天華、天旃檀香、天擣香等散在阿閦佛身上，以表示對如來成道的讚嘆。此外，在淨土世界裏，也常有天女散花，或薰發天香的故事。

印度自古以來，即盛行飛天的傳說，因此雕畫飛天的例子甚多，山崎大塔東門、犍陀羅及摩突羅等地，皆曾見飛天浮雕。其姿勢多爲兩足自膝以下輕曲，雕於本尊的上方，以示飛於虛空。巴米揚及中亞地方的壁畫，也有同樣的表現。

中國敦煌、雲岡、響堂山等石窟寺院亦有不少飛天雕畫，尤其敦煌壁畫更是飛天表現的寶庫。如敦煌第三二〇窟中的飛天，色彩豐富，氣韻生動。圖中的兩對飛天，以對稱的佈局繪於說法圖的上端，技巧純熟，刻畫謹細，具有裝飾美，是敦煌唐代壁畫的代表作。又，三二九窟窟頂，其藻井層疊方形的中央，有用花瓣圍成之圓形作中心，四周繪以飛天在雲際騰

翔，宛若追逐狀，組成一自然流動之圜形。方形的外圍，又以飛天十二身環繞之，其外又繪有賢劫千佛。所繪的飛天像皆爲半裸體，唯在頸項間飾以美麗的金屬飾物，並以彩帶環繞手臂、上身，繪製的手法精巧細緻，著工嚴謹縝密。

韓國慶州國立博物館中的奉德寺銅鐘（771）上，有跪坐在蓮華台而兩手捧持香爐的飛天浮雕。日本自飛鳥時代以來，也有不少飛天的作品出現。

飛錫

唐朝僧。生卒年、鄉貫不詳。通曉儒墨，文筆流暢。初學律儀，後與楚金共同研習天台教觀。唐玄宗天寶初年（742）遊長安，依止終南山紫閣峯草堂寺。天寶三年（744）以後，每年春秋二季間，於長安千福寺法華道場，與同行大德四十九人修行法華三昧。其後，奉敕入住千福寺幾近三十年。肅宗上元二年（761），日本遣唐使石上宅嗣入朝，師撰《念佛五更讚》一卷附和。廣德二年（764），代宗依不空所奏，於大興善寺置大德四十九人時，師曾任其中之臨壇大德。永泰元年（765）四月，奉詔與良賁等十六人列於不空譯場。於大明宮內，譯《仁王護國般若經》二卷、《密嚴經》三卷等。大曆四年（769），又參與《大虛空藏菩薩所問經》八卷之翻譯，任證義之職。

大曆九年六月，不空示寂。八月，師奉敕製其碑文及影贊。其時，師任千福、安國兩塔院法華道場檢校。十年，千福寺慧忠圓寂，師亦撰其行狀。十二年八月，京師沙門奉敕行止雨法，九月一日師代衆人奉進賀晴表一首。當時僧侶嘗就新舊《四分律疏》之正否，時起紛爭。帝欲會通之，乃令如淨、慧徹、圓照等人僉定新律疏，又敕大德五十四人自大曆十三年十二月至翌年十二月，於興唐、溫國兩寺淨土院，轉經禮拜，六時行道。其時，師任溫國寺檢校，掌理法會之籌措事宜。又嘗著《念佛三昧寶王論》三卷，以念佛爲諸禪三昧中之寶王，唱導萬善同歸、三世通念之法。貞元二十一年（805）七月，撰楚金行狀，刻於千福寺多寶佛塔感應碑上。著作除上述外，另有《往生淨土傳》五卷、《無上深妙禪門傳集法寶》等。

〔參考資料〕《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷一、卷四、卷五；《貞元新定釋教目錄》卷十五、卷十六；《宋高僧傳》卷三；《釋門正統》卷七；《佛祖統紀》卷二十二；大村西崖《密教發達志》卷四；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》第二十一章。

飛來寺

又稱峽山古寺，位於廣東省清遠縣城北二十三公里的飛來峽後。始建於南朝梁武帝時（502～549），爲僧人貞俊、瑞靄所創建。初名正德寺，唐時稱禪居寺、廣陵寺、廣慶寺，南宋理宗賜額「廣慶禪寺」、「峽山飛來廣慶禪寺」等。寺宇臨江，主要殿宇有山門、大雄寶殿、祖堂、帝子殿、方丈室、禪堂、僧舍等。寺後有飛泉亭等古蹟。

關於本寺的創建，當地民間有二種傳說：一說是軒轅黃帝二庶子太禺及仲陽化爲神人，在一風雨之夜，將安徽舒城上元延祚寺飛來此處；另一說是此寺爲和尚李飛所建，偈曰：「我名飛，來到此地便落成寺宇，是名飛來」。唐代傳奇小說《袁氏傳》，據說即以此寺爲背景。

飛鳥大佛

指日本奈良安居院的本尊佛像，爲銅造的丈六釋迦如來坐像。相傳爲推古天皇十四年（606），鞍作止利作。最初安置於法興寺（飛鳥寺），後移置安居院。其間曾多次遭火災破壞。除頭部與右手一部分仍維持原貌之外，其餘部分多爲後代所增補。今被列爲重要文化財。

〔參考資料〕《日本書紀》卷二十二；《元興寺

緣起》。

食（梵、巴āhāra，藏zas）

㈠**「食」的語義**：「食」之梵文爲āhāra，此詞原有牽引、長養、任持等義。用現代詞彙來詮釋，相當於延長、培育、維持等義。綜言之，梵語中「食」之語義，已不僅是中文之飲食意義之所指，而是指能牽引、維持、培育有情身心及聖者法身之精神或物質條件。關於食之義趣，《大毗婆沙論》卷一二九亦有規定，其文云（大正27·674b）：「牽有義是食義，續有義、持有義、生有義、養有義、增有義，是食義。」

經論中對於食的種種繁複規定，屬於僧團中的生活規約的一環，所作的規定，也以專事修行的出家人爲對象，並不包含一般在家佛教徒。

㈡**食物的種類**：經論中所列之食物種類甚多。其中，可資養有情肉身的食物，《四分律》卷五十九載（大正22·1005c）：「有五種食：飯、乾飯、麨、肉、魚。」《有部毗奈耶》卷三十六云（大正23·821b）：「有五種珂但尼食，若食不成足食。云何爲五？謂㈠根、㈡莖、㈢葉、㈣花、㈤果，食此五時不成足食。有五種蒲繕尼食，食成足食。云何爲五？㈠飯、㈡麥豆飯、㈢麨、㈣肉、㈤餅，噉此五時名爲足食。」

此中，五種珂但尼食（pañca-khādanīya）又稱爲五種嚼食、五嚼食；又譯五不正食。五種蒲繕尼食（pañca-bhojanīya）又稱五種噉食、五噉食；又譯五正食。《四分律疏飾宗義記》又加上五種奢耶尼食，認爲總共有十五種。該書卷五（末）云（卍續66·305上）：「十五種者，古來相傳，准義立有五種蒲闍尼，謂飯、麨、乾飯、魚、肉。五種佉闍尼，謂枝、葉、華、菓、細末磨食。五種奢耶尼，謂酥、油、生酥、蜜、石蜜。」

㈢**食的種類**：各經論依不同標準而有各種不同的分類。計有四食、二食等種。其中，二食又分爲世間食（四種）與出世間食（五種）。而且，所食者也包含禪定、法喜，甚至於無明等精神成分，並非僅以一般食物爲限。如《長阿含經》有四食之說，該經卷八〈衆集經〉云（大正1·50c）：「復有四法，謂四種食，摶食、觸食、念食、識食。」《俱舍論》卷十謂（大正29·55a）：「何等爲食？食有四種：㈠段、㈡觸、㈢思、㈣識。」此即所謂的「四食」說，其中，段食是指一般飯菜之食。

又《增一阿含經》卷四十一將食分爲世間食、出世間食二種，總共有九種，即（大正2·772b）：

「夫觀食有九事，四種人間食，五種出人間食。云何四種是人間食？一者揣食，二者更樂食，三者念食，四者識食。是謂世間有四種之食。彼云何名爲五種之食出世間食表？一者禪食，二者願食，三者念食，四者八解脫食，五者喜食。是謂名爲五種之食。如是比丘九種之食出世間食表，當共專念捨除四種之食，求於方便辦五種之食。」

此中，世間食即是所謂的四食，可藉以滋養人的肉身。出世間食是超出世間的食，可藉以長養保持聖者的慧命。《華嚴經疏》卷二十八解釋五種出世間食，謂禪悅食是指出世間修行之人由得定力自長養慧命，道品圓明而心常喜樂；願食是指修行之人以願持身，不捨萬行長養一切善根；念食是指常持正念，長養一切善根；解脫食中的「解脫」二字是自在之義，即指修行人離諸業縛，於法自在，長養一切菩提善根；法喜食是指愛樂大法資長道種，心常生歡喜。

《中阿含經》卷十〈食經〉云（大正1·487c）：「有愛者則有食非無食，何謂有愛食？答曰：無明爲食。」《增一阿含經》又謂眼耳等六根也各有所「食」的對象。如眼以眠爲食、耳以聲爲食等等。該經卷三十一（大正2·719a）：

「一切諸法由食而存，非食不存，眼者以眠爲食，耳者以聲爲食，鼻者以香爲食，舌者以

味爲食，身者以細滑爲食，意者以法爲食。我今亦說涅槃有食。阿那律白佛言：涅槃者以何等爲食？佛告阿那律：涅槃者以無放逸爲食，乘無放逸得至於無爲。」

◉附：〈食法〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

即戒律對於出家人用餐事宜的各項規定。佛敎聽許僧尼早晨食粥、中午吃飯，過午則不准進食，否則即爲犯戒。佛陀原制訂日止一食之法，僅允許僧尼於午時食。後因在舍衞城時，難陀之母以食粥而自覺身中風除食消，故請求佛陀允許比丘食粥，佛乃應允，並說偈敍述粥之十利。此爲僧團早晨食粥之由來。因此十二頭陀行中有「受一食法」，謂朝食應廢，僅以中食資養身命。然在佛敎北傳至寒地之後，北傳佛敎不僅以晨午二食爲合法，亦不以過午再食爲非法，而稱過午再食爲非時食或藥石。

關於比丘所食用的食物種類，據《南海寄歸內法傳》卷一〈受齋軌則〉條所載，有飯、麥豆飯、麨、肉、餅等五噉食，以及根、莖、葉、菜、果等五嚼食。《四分律疏飾宗義記》卷五（末）又加酥、油、生酥、蜜、石蜜等五種（奢耶尼）合爲十五種。五噉食稱爲蒲闍尼（bhojanī）或正食，五嚼食稱爲珂但尼（khadanī）或不正食。十五種食物中，屬於三淨肉的肉類可以食用，但是三淨肉以外的不淨肉則被禁止。五辛與酒也在禁止之列。

關於出家的進食方式，《十二頭陀經》中列舉常乞食、受請食及衆僧食三種。(1)常乞食：指爲使僧尼不對飲食起貪著，故應在每日早晨入聚落接受食物的施捨。(2)受請食：又稱赴請、赴齋，謂檀越設齋會。比丘如受請則列席應供；如未受請而強赴會者是爲非法，犯波逸提罪。(3)衆僧食：指自爲現前大衆準備的常住物中所得的飲食。此上三種中，一、三兩項平常即得以行之，第二種「受請食」則須有施主設齋邀請，始能前往。

《摩訶止觀》卷四之三也舉出食有三種：(1)入深山絕人跡地，以松柏等果實及溪水資養身命，坐禪思惟而無餘事者是上士。(2)住阿蘭若處修道，分衞乞食者是中士。(3)不能絕穀以果爲食，不能頭陀乞食，而由外護檀越供養而食者稱爲下士。

關於齋食之法，載於《摩訶僧祇律》卷三十二等律典中，道宣的《教誡律儀》也載有二時食法六十條、食了出堂法十條。《法苑珠林》卷四十一〈受請篇〉及《釋氏要覽》卷上〈中食〉亦有敍述。茲略述如次：聽聞鐘鳴三響時，停止工作，以澡豆淨手，把鉢就位。而後行香、合掌，不得語笑喧擾。淨人先供飯予聖僧，其次行飯予大衆，最後留置少許飯粒於盂中施予鬼衆。米飯七粒，餅約半錢大；此稱爲「生飯」或「出生」。其後，作梵而食。自古皆唱如來唄，但後世則無定則。如曹洞宗是在十佛名後加唱「粥有十利，饒益行人，果報無邊，究竟常樂」（食粥時），或「三德六味，施佛及僧，法界有情，普同供養」（齋時）。日本淨土宗的壇林及眞宗的學寮則唱《往生禮讚》偈：「欲求寂滅樂，當學沙門法，衣食支身命，精粗隨衆得。」

飲食以靜肅爲要，雖置鉢碗亦不得出聲。食畢漱口，合掌唱「處世界唄」。然後各自淸洗食器，以齒木去除齒間食渣。食時必著三衣，具威儀，秩序井然。

印度傳統以右手爲淨。因此，食時不用匙筯，而直接以手取飯和麨而食。並以爲左手是接觸汚穢、大小便利時所用的，因此食時不用左手。但在我國及日本，因風俗不同，故未按照印度的風俗習慣。因此，《永平淸規》〈乾卷〉的赴粥飯法云（大正82・328a）：

「遐尋西天竺之佛儀，如來及如來弟子右手搏飯而食，未用匙筯。佛子須知矣！諸天子及轉輪聖王、諸國王等，亦用手搏飯而食，當知是尊貴之法也。西天竺病比丘用匙，其餘皆用手矣。筯未聞名未見形矣。筯者，偏震旦以來諸國見用而已，今用之順土風方俗矣，既爲佛祖之兒孫，雖應順佛儀，而用手以飯，其儀久廢無師溫故，所以暫用匙筯兼用鐼子矣！」

關於食量之多少，《增一阿含經》偈曰：「多食致患苦，少食氣力衰，處中而食者，如秤無高下。」《薩遮尼乾子經》亦有偈云：「噉食太過人，身量多懈怠，現在未來世，於身失大利，睡眠自受苦，亦惱於他人，迷悶難寤寐。」

《釋氏要覽》云食時當行五觀：(1)計功多少，量彼來處；(2)忖己德行，全缺應供；(3)防心離過，貪等爲宗；(4)正事良藥，爲療形枯；(5)爲成道業故，應受此食。《永平清規》也認爲在食前應觀此五觀。按出家之食悉由檀越信施而來，因此食時須行五觀，以誡平白受食。

《大智度論》卷二十三載有食厭想，以防止行者對飲食起貪欲，其文云（大正25・231b）：

「觀是食從不淨因緣生，如肉從精血水道生，是爲膿蟲住處，如酥乳酪血變所成，與爛膿無異，廚人汚垢種種不淨，若著口中惱有爛涎，二道流下與唾和合，然後成味，其狀如吐從腹門入，地持水爛，風動火煮，如釜熟糜，滓濁下沈，清者在上，譬如釀酒，滓濁爲屎，清者爲尿，腰有三孔，風吹膩汁散入百脈，與先血和合凝變爲肉，從新肉生脂骨髓，從是中生身根，從新舊肉合生五情根，從此五根生五識，五識次第生意識，分別取相籌量好醜，然後生我我所心生等諸煩惱及諸罪業，（中略）計一鉢之飯，作夫流汗集合，量之食少汗多，此食作之功重辛苦如是，入口食之即成不淨，無所一直宿昔之間變爲屎尿，本是美味，人之所嗜變成不淨。」

〔參考資料〕《南海寄歸內法傳》卷二；《大比丘三千威儀》卷下；《正法念處經》卷六十一；《大般泥洹經》卷六；《四分律》卷十三；《摩訶僧祇律》卷十七。

食子

藏傳佛教中，以糌粑或熟麥粉作成，用以供神施鬼的食品。又稱「朶馬」。有各種形狀，但金剛部（尤其是忿怒本尊及護法儀軌）所使用的多爲三角形。後代作食子的技術逐漸發展成一種藝術。相傳拉薩地區過新年時，喇嘛寺所作之食子高可盈丈，並以各種彩色圖案加以美化。

此外，食子上有酥油裝飾品，稱之爲「朶馬花」，插有小旗、小傘蓋，稱爲「朶馬旗」、「朶馬傘」，而安放食子所用的三腳架，則稱爲「朶馬台架」。

食時

戒律所規定可以進食之時間。主要係對出家衆而設。依戒律所制，早晨到正午之間爲食時。若過此時間則成非時食。若犯此戒，即違反九十單墮的非時食戒。《四分律》卷十四云（大正22・662c）：「時者，明相出乃至日中，按此時爲法，四天下食亦爾。非時者，從日中乃至明相未出。」《摩訶僧祇律》卷十七解釋非時，謂（大正22・360a）：「若時過如髮瞬，若草葉過，是名非食。」即將正午已後嚴格定爲非時，《五分律》卷八所載大致與《四分律》相同，云（大正22・54a）：「非時者，從正中以後至明相未出。」

《十誦律》卷十三云（大正23・96b）：「非時者，過日中後至地未了，是名非時。」依此解釋可知日雖已出，而地尚未明亮，此時並非食時；該書又云有時過午而食並不犯戒。《十誦律》卷五十三云（大正23・394b）：「問：拘耶尼國用何時應食？答：若此間宿用此間時，若彼間宿用彼間時，餘二方亦如是。」《法苑珠林》卷四十二釋云（大正53・612a）：「有閻浮比丘至西拘耶尼用閻浮提時，拘耶尼比丘往餘三方亦如是。若此間宿則用此間時，若在彼宿則用彼間時。餘三方亦爾。」《摩得勒伽論》卷二問答此意，云（大正23・576c）：「頗有比丘非時食佉陀尼、蒲闍尼不犯耶？答：有若往北鬱單越用彼時食不犯。」即因閻浮之日之正午時，爲北方之夜半；東方之日沒時，爲西方日出時，其餘諸方也互相展轉，故有時雖過午而食也不犯戒。

《薩婆多論》卷七辨明時與非時的分別，說從清晨至日中，世人營作事業、備飲食，行乞頗便，不會擾煩在家人，故稱爲時。午後日漸西沒，是在家人休養生息時，也是修行人靜坐修道時，故稱非時。因此行乞、飲食當於午前具辦，不可延至午後。《處處經》云（大正17・527c）：「佛言：日中後不食有五福，一者少婬，二者少臥，三者得一心，四者無有下風，五者身安隱亦不作病。是故沙門道士知福不食。」

此上所述是就小乘律而言，但大乘律也以此爲準則，如《受十善戒經》、《文殊師利問經》卷上（世間戒品）等，於論八關齋戒時，立不過中食戒。又古來常被引用的《毗羅三昧經》（僞經）說有四時，即(1)旦時，諸天的食時；(2)午時，諸佛的食時；(3)日暮，畜生的食時；(4)昏夜，鬼神的食時。今爲離六趣之因，效法三世諸佛，故以午時爲正食時。

又，《教誡律儀》列舉二時食法六十條，其二食時是指小食時、中食時，前者意指食粥之時；依《大毗婆沙論》之意，以舒手見掌印文分明之時爲正時，明相未出時爲非時。中食時意指正午。天台宗論四教、五時，以方等時爲第三食時，或當指小食時。

首座

僧堂內的六頭首之一，爲一會大衆的上首。也稱爲第一座、座元、禪頭、首衆等。由於他是坐在僧堂前板東北牀的首位，因此也稱爲前堂首座；相對於此，坐在後板西北牀的首位者，稱爲後堂首座；坐在立僧板（西南牀）者，稱爲立僧首座；坐在西堂板（東南牀）者，稱爲名德首座。《祖庭事苑》卷八云（卍續113・236下）：

「首座，即古之上座也。（中略）此有三焉，集異足毗曇曰：㈠生年爲耆年，㈡世俗財名與貴族，㈢先受戒及證道果。古今立此位皆取其年德幹局者充之。今禪門所謂首座者，即其人也，必擇其己事已辦衆所服從、德業兼備者充之。」

關於這個名稱的由來，《釋氏要覽》卷上〈稱謂〉（大正54・261c）：「首座之名，即上座也。居席之端，處僧之上故也。即唐宣宗署僧辯章，爲三教首座，此爲始也。今則以經論學署首座也。」

關於首座的各種異名，意義如次：所謂第一座，係指位於僧堂前板的第一位；座元，係指僧堂座位的元首；禪頭，乃僧堂舉行坐禪時，由首座號令而不由住持號令；首衆，意即大衆之首。

〔參考資料〕《大宋僧史略》卷中〈講經論首座〉；《禪林寶訓》卷三；《幻住菴清規》；《勅修百丈清規》卷上〈祝釐章〉聖節、卷下〈兩序章〉西序頭首；《禪苑清規》卷三。

首楞嚴三昧經（梵Śūraṃgama-mahā-sūtra、Śūraṃgama-samādhi-nirdeśa，藏 Dpaḥ-bar-ḥgro-baḥi tiṅ-ṅe-ḥdsin）

二卷。後秦・鳩摩羅什譯。又稱《首楞嚴經》、《舊首楞嚴經》。收在《大正藏》第十五册。此經與唐代般剌蜜帝所譯的《大佛頂首楞嚴經》（即通常所謂的《楞嚴經》）內容所述並不相同，然而常被誤以爲係一經之同本異譯。

「首楞嚴三昧」是梵語，又作首楞伽摩三昧。意譯勇健定、健行定、健相定。菩薩得此三昧，則諸煩惱及惡魔皆不得破壞之，並且恰如大將率領兵衆，一切三昧悉皆隨從。

此經內容敍述佛應堅意菩薩及舍利弗所問，爲說首楞嚴三昧法，並示現其威力，且以百句義解釋此三昧，並列舉化度魔女、彌勒之神通以揭示此三昧的神變不思議功德。

此經之譯本共有數種，據《出三藏記集》卷二的記載，計有後漢・支讖、吳・支謙、曹魏・白延、西晉・竺法護、西晉・竺叔蘭、後秦・鳩摩羅什，及譯者不詳的《蜀首楞嚴經》七部。另有西晉・支敏度將支讖、支謙、竺法護及竺叔蘭等四人所譯本合爲《首楞嚴經》八

卷。同書卷七又載，前涼・支施崙亦曾出此經。《法經錄》卷一及《歷代三寶紀》卷八，也載錄不知譯者的《後出首楞嚴經》二卷。可知，此經自後漢以來，屢被傳譯，但如今僅存鳩摩羅什之譯本。

又，此經自古即盛行於印度，故《大般涅槃經》卷四、《法滅盡經》、《大智度論》卷四、卷十、卷二十九、卷三十四、卷四十、卷七十五，以及《大乘集菩薩學論》卷一、卷六等，皆有所引用。現代考古學界曾在新疆省發現相當於本經末尾的梵文斷片。又，西晉・帛遠、東晉・支遁、南齊・弘充等人，皆嘗註解本經。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷四；《至元法寶勘同總錄》卷三；《維摩經・首楞嚴三昧經》（《大乘佛典》⑦，中央公論社）；《Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan》。

香（梵、巴gandha，藏dri）

音譯乾陀、健達，有下列諸義：

㈠**指鼻根所嗅、鼻識所了別的對境**：爲五境（五塵）之一、十二處之一、十八界之一、七十五法之一、百法之一。此香若依法相分判，有三香、四香二說。如《品類足論》卷一、《雜阿毗曇心論》卷一等謂香有好、惡、平等三香。《大毗婆沙論》卷十三則加「不平等香」而主四香說。然有關好、惡、平等、不平等的分界，諸經論亦有異說。略如下述：

⑴《五事毗婆沙論》卷下約情以謂諸悅意者名好香，不悅意者名惡香，順捨受者名平等香。

⑵《入阿毗達磨論》卷上約根之增損而謂：能長養諸根大種者爲好香，損害諸根大種者爲惡香，長養、損害二作用俱無者爲平等香。

⑶《順正理論》卷一約勝劣處中而釋諸福業增上所生者爲好香，諸罪業增上所生者爲惡香，四大種勢力所生者爲平等香。又謂香力均平，增益依身者爲等香，香力不均，損減依身者爲不等香。香力微弱者爲等香，香力增益者爲不等香。

此外，若就個別而言，則其種類繁多，如《瑜伽師地論》卷三即列有一種乃至十種香之分類。

㈡**指由富含香氣的樹皮、樹脂、木片、根、葉、花果等所製成的香料**：依原料的不同，可分爲旃檀香、沈（水）香、丁子香、鬱金香、龍腦香（以上稱五香）、薰陸香、安息香等類。

由於印度氣候酷熱，人體易生體垢、惡臭，故自古爲消除體臭，乃將當地盛產的香木製成香料，塗抹於身，稱爲塗香；或焚香料薰室內及衣服，名爲燒香或薰香。其中，塗香所用的香料有香水、香油、香藥等；燒香所用的香料有丸香、散香、抹香、練香、線香等。據《大智度論》卷三十所載，燒香僅能行於寒天時，而塗香在寒、熱天皆可行之。寒天時雜以沈水香，熱天時則雜以旃檀香。

佛教將塗香、燒香作爲供養佛及衆僧的方法之一，攝屬六種供養、十種供養，但戒律禁止僧衆塗香。在密教之中，依三部、五部之區別，所用之香亦有不同。即佛部用沈香，金剛部用丁子香，蓮華部用白檀香，寶部用龍腦香，羯磨部用薰陸香。

又經論中將香比喻爲佛法之功德者頗多，如《增一阿含經》卷十三所說的戒香、聞香、施香三種；《諸經要集》卷五、《集諸經禮懺儀》卷上所述的戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香等五分香，即爲其例。

在日本，除花道、茶道外，亦有所謂香道盛行。又開雅會比較香之優劣者特稱鬥香；懸於室內，祛除臭氣者稱懸香；法事時，將香頒賦於僧衆，名爲行香；在佛前焚香稱燒香或捻香。

◉附一：〈五香〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

㈠**密教作壇時，與五寶、五穀等一同埋於地中的五種香**：指沈香、白檀香、丁香、鬱金香及龍腦香。《建立曼荼羅及揀擇地法》云（大正

18・928b）：「又取五種香，所謂檀香、沈香、丁香、鬱金香、龍腦香。已上寶穀香藥等各取少許，共置一瓷合中，或於瓷瓶中，或金銀器中盛之，以地天眞言加持一百八遍，埋於壇中心。」

(二)爲成就諸眞言所備辦的五種堅香：指沈水香、白檀香、紫檀香、娑羅香、天木香。

(三)通用於三部（即佛部、蓮華部、金剛部）的五種香：《蘇悉地羯囉經》卷上〈分別燒香品〉云（大正18・610a）：「復有五香，所謂砂糖、勢麗翼迦、薩折囉娑、訶梨勒、石蜜，和合爲香，通於三部一切事用。」

(四)修孔雀經法時所燒的五種香：指沈香、白膠香、紫香、安息香、薰陸香。依《乳味鈔》卷二十載，在中央燒沉香，在東方燒白膠香，在南方燒紫香，在西方燒安息香，在北方燒薰陸香。

(五)指五分法身清淨之香：即戒香、定香、慧香、解脫香及解脫知見香。又稱五分香或五分法香。

◉附二：〈抹香〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

抹香（梵curṇa，藏phye-ma），指呈粉末狀之香。又作末香、粖香。主要是供撒布於道場或塔廟等地。與燒香、塗香不同。如《法華經》〈提婆達多品〉云（大正9・35a）：「悉以雜華末香（中略）供養七寶妙塔。」《勝天王般若波羅蜜經》卷五〈證勸品〉云（大正8・714c）：「燒無價香，泥香塗之，末香以散。」另據《眞俗佛事編》卷二引《大智度論》所言，乾香應燒，濕香應塗地，末香及華應散。又，《大寶積經》卷六十二〈阿修羅王授記品〉列有旃檀末香、優鉢羅末香、沈水末香、多摩羅跋末香、阿修羅末香等。

◉附三：〈拈香〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

在佛祖前燒香、上香，謂之拈香。《勅修清規》卷三〈入院〉云（大正48・1125b）：「掛搭已到佛殿，拈香有法語。」同卷〈開堂祝壽〉又云（大正48・1126a）：「登座拈香祝聖。」即於開堂日拈香祈祝聖壽萬歲，稱爲祝聖拈香。《祖庭事苑》卷八辨拈香，有言（卍續113・235下）：

「釋氏之作佛事，未嘗不以拈香爲先者，是所以記香而表信。（中略）今開堂長老必親拈香者，以所得之法必有所自，所行之道，其外衞者必藉乎王臣，俾福慧雙資，必圖報於此日，豈偶然乎？」

〔參考資料〕 新譯《華嚴經》卷六十七；《金光明最勝王經》卷七；《大孔雀呪王經》卷下；《四分律》卷十六；《火鈝供養儀軌》；《成實論》卷五。

香房(梵、巴gandha-kuṭī，藏dri-gtsaṅ-khan)

原指佛之住處，後世轉稱佛殿或附屬於佛殿之僧房。音譯健陀俱知，又稱香室、香殿、淨香房、香積殿、香庫院、淸淨香台。

依經論所載，香房多建於僧院的中心，行經該處者須念誦伽陀（頌），方能踏足而行，否則即犯越法罪。另外，《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷二十六載義淨之註解，云（大正24・331b）：「西方名佛所住堂爲健陀俱知。健陀是香，俱知是室，此是香室、香臺、香殿之義。不可親觸尊顏，故但喚其所住之殿，即如此方玉階、陛下之類。然名爲佛堂、佛殿者，斯乃不順西方之意也。」

〔參考資料〕 《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷十四；《釋氏要覽》卷上；《考信錄》卷一。

香偈

指於佛前燃香時所唱的偈文。又稱燒香偈、燒香回向文。依據《四分律行事鈔》卷上之四云（大正40・36c）：「彼供養者，待散華已，然後作禮，三捻香已，執鑪向上座所坐方，互跪炷香鑪中，維那云行香說偈。」《禮佛儀式》云（卍續129・235上）：「禮敬讚德先須至於香臺，端身息慮，思念聖德，目睹尊容，雙膝著地，手擎香爐而舉偈言：戒香、定香、解脫香，光明雲臺遍法界，供養十方無量佛

，聞香普薰證寂滅。（此偈出自《華嚴經》，是五分法身之香，今爲成頌故，文略慧香、解脫知見香）」可知自古行香時皆舉戒香等偈。

又，《觀佛三昧海經》卷十有「願此華香，滿十方界，供養一切佛，化佛并菩薩，無數聲聞衆，受此香華雲，以爲光明臺，廣於無邊界，無邊作佛事」之偈，諸宗中有以此偈爲香偈者，亦有取其文意另作偈頌爲香偈者，而淨土宗所採行的香偈則是善導《法事讚》卷上所載的「願我身淨如香爐，願我心如智慧火，念念焚燒戒定香，供養十方三世佛。」

〔參考資料〕《諸經要集》卷三；《集諸經禮懺儀》卷上；《圓覺經略本修證儀》；《舍利懺法》；《禮吳中石佛起止儀式》；《禮舍利塔儀式》。

香湯

指有香氣之湯水，即調和諸種香而煎成之湯水。多用於洗淨身體。《太子瑞應本起經》卷上云（大正3・473c）：「四天王接置金機上，以天香湯浴太子身。」《浴佛功德經》云（大正16・800b）：「若浴像時，應以牛頭栴檀、白檀、紫檀、沈水、薰陸、鬱金香、龍腦香、零陵、藿香等於淨石上，磨作香泥，用爲香水，置淨器中。於淸淨處以好土作壇，或方或圓，隨時大小，上置浴床，中安佛像，灌以香湯，淨潔洗沐。」

古來每於四月八日佛誕生日時，以香湯灌佛像，即依據此上所說而來。又，通常禪宗所稱之香湯，乃用陳皮、茯苓、地骨皮、肉桂、當歸、枳殼、甘草等藥所煎煮而成，又稱七香湯。

〔參考資料〕《金光明最勝王經》卷七；《賢愚經》卷十三；《有部毗奈耶》卷十八；《有部毗奈耶雜事》卷十七。

香象（梵 gandha-hastin、gandha-gaja，藏 spos-kyi glaṅ-po-che）

交配期之象。香象於此期間，其耳門骨會發出一種稱爲mada或utkata之香氣漿，故有此名。於交配期間，象之力氣特强，性情甚爲狂暴，幾無法制御。如《大毗婆沙論》卷三十、《俱舍論》卷二十七等皆謂十凡象力，始等於一香象力。《雜寶藏經》卷二亦云（大正4・456a）：「比提醯王有大香象，以香象力摧伏迦尸王軍。」

香語

「拈香法語」之略。指禪林於法會、讀經時，導師在拈香後所唱之法語。《祖庭事苑》說作釋氏佛事，未嘗不以拈香爲先。大凡佛事均以拈香爲先，拈者指取而持之意，拈香後即唱法語，故名拈香法語，略稱香語。又因拈香後即插於爐中，故兼有炷香法語之意；而燒香後所朗讀的追悼文（拈香文）也略稱香語。

燒香迎請佛菩薩說法，依《賢愚經》卷六〈富那奇緣品〉等所說，原是印度的習俗。中國禪家則繼承其作法，固定於佛祖像前進行拈香法語。其後，如爲檀越等陞座，不炷祝香，不搭法衣而演說正法的普說，也被認爲是香語。禪家以外，諸宗則只取引導法語或引導香語之意，因此，燒香後的追悼迴向文後來也被稱爲香語。

至於香語的形式，多是住持入堂先拈香，然後念誦七言或五言等組成的法語，接著陳述當月佛事之旨趣，旋即唱誦具有季節感之七言或五言短偈，其後一喝、炷香。至於引導香語，則特別陳述符合其旨趣的法語。蓋香語多需提示自己的見識，但一般常引用古人的用語。現今的香語則日趨口語化。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈叢軌門〉；《四分律行事鈔》卷下之三；《禪林句集》；石附賢道《現代禪林香語集》。

香燈

本謂焚香與燃燈。如《孝經緯》〈援神契〉云：「古者祭祀有燔燎，至漢武祠太乙，始用香燈。」謝枋得〈圓峯道院祠堂記〉云：「朔望有齋饌，晨夕有香燈，如士大夫之奉家

廟。」其後寺院中用以指掌管殿堂之供香、燃燈等職者，但有時也指負責整理殿堂、潔淨佛像及供器，或販售香燭、撞鐘擊鼓、照顧雲水堂的僧衆。

◉附：Holmes Welch著・阿含譯《近代中國的佛教制度》第一章第二節（摘錄）

每一處佛壇都有一位「香燈」，其職責在保持油燈與香火點亮著，不僅是清潔佛像與供器，且要使他所管的整間屋整潔。在「大殿」則有兩位「香燈」，上席的稱爲「殿主」。殿主的職務是重要的，他所管之處不只是大多數主要儀式舉行之道場，也因爲有很多「香客」來燒香之故，與香客之間的接觸，使他能爲寺院多親近他們。（中略）除了屋裏的事務以及參加不甚重要的儀式以外，殿主和他的同伴「香燈」常要做撞大鐘和擊大鼓的工作，此乃每一天之開始與終了之訊號（在「夜巡」發訊之前後）。上午約三點三刻，撞鐘一〇八響，然後鼓聲繼起。晚上約十點鐘，則其次序反而倒過來。在有些寺院則另有一位「鐘頭」和一位「鼓頭」，可能就住在鐘鼓樓上，這種情形在華北比江蘇省更爲常見。

「香燈」在其服務之處所，還有其他職責。譬如在雲水堂，他伺候住在那裏的僧衆，給他們茶和熱水用，替他們拿洗衣用的盆，當他們不在時，替他們看管物件。若是在念佛堂，則須幫助「管堂」照看所有住僧們——在那裏多數是自覺老弱，不支於禪堂之嚴格規定，而仍欲參加於日常宗教修行的僧侶們。

香爐

焚香之器具。與花瓶、燭臺一齊供養於佛前。三具足之一，比丘十八物之一。其材質多爲金屬、鍮石、磁、陶、紫檀等，形狀多樣化，大致可分爲四類，即(1)置於桌上的置香爐，如博山形、火舍形、金山寺形、蛸足形、鼎形、三足形、香印盤形等。(2)持於手上的柄香爐，如蓮華形、獅子鎮形、鵲尾形等。(3)坐禪時所用的釣香爐。(4)灌頂時，受者跨越而以淨身之象爐。

《金光明經》卷二〈四天王品〉云（大正16・342c）：

「世尊，是諸人王於說法者，所坐之處，爲我等故，燒種種香，供養是經，是妙香氣，於一念頃，即至我等諸天宮殿。（中略）佛告四王，是香蓋光明，非但至汝四王宮殿；何以故？是諸人王，手擎香爐，供養經時，其香遍布。」

古時，於佛前行禮拜供養之時，手擎香爐；後世之柄香爐，即襲此遺風而來。在新疆地方，所發現之佛教遺蹟，其中之壁畫，可推定爲唐朝佛畫，圖中亦有手持香爐，長跪禮拜者。而此香爐下部，附有稍高之臺座。

又，火舍也是香爐之一種，爲密教用具之一。後世並謂爲佛前四具足之一。柄香爐，一稱手爐，北宋・開寶八年所題記之佛畫（敦煌發掘）繪有此香爐。

〔參考資料〕《釋氏六帖》卷二十二；《古今圖書集成》〈考工典〉卷二三六；《諸寺緣起集》；《興福寺流記》；《法隆寺記補忘集》；《佛像圖彙》卷五。

香山寺

㈠位於河南省洛陽市城南龍門香山（東山）：創建於北魏時期（385～475）。武則天時（690～704）重修。相傳武則天曾率羣臣遊香山寺，並勅羣臣賦詩，先成者賜以錦袍，故留下「香山寺賦詩奪錦袍」之史話。中唐・元和年間（806～820），伏牛自在曾來住此，與丹霞天然論交。大和六年（832），白居易以私款重修本寺；白居易晚年且常住寺中，與如滿結「香火社」，又與胡杲、吉皎、鄭據、劉眞、盧眞、張渾、李元爽、如滿等結「九老會」。留有不少贊詠香山寺的詩篇。

金、元之際，寺毀。現存之香山寺爲清・康熙四十七年（1708）移址重建。有大佛殿、御碑亭、畫像碑及衣鉢塔等建築。然今址已非

原址。清・乾隆十五年（1750）帝曾登臨本寺，並賦詩刻石。

(二)位於北京市海淀區頤和園西的香山公園東南：初建於金・大定二十六年（1186），原名永安寺，又名甘露寺。元代重修，明代擴建，清・乾隆時又予擴修，並改今名。本寺原頗具規模，有正殿七楹、戒壇、六方樓等，後因連遭英法聯軍、八國聯軍之禍，今僅存遼代仁佛閣、唐代妙高堂、石階、石坊柱等遺蹟。

香水海

為充滿香水的大海。依據佛教相傳的九山八海說，以須彌山為中心，其周圍有八大山成列圍繞，而山與山之間各有一海水，故總為八海九山。其中除第八海為鹹水之外，其餘均為八功德水，因有清香，故又稱香水海。

香界寺

位於北京市西山的平坡山。又名平坡寺，為西山八大處的主刹。唐代創建，原名大覺寺。遼金時香火鼎盛。明代重建，改稱大圓通寺。明末毀於兵火。清康熙時重建，改名聖感寺。乾隆年間重修，改為今名。

本寺規模宏偉，入山門後，有鐘鼓樓、天王殿。殿後有東西兩塊石碑，東碑刻有康熙、乾隆詩文，記述本寺之緣起；西碑上刻大悲菩薩像。又有正殿五間及藏經樓，且寺院東部有乾隆之行宮及花園。

香醉山（梵Gandha-mādana，藏Spos-kyi ṅad-ldan）

又作犍陀摩羅，或譯作香水山、香積山、香山。即今喜馬拉雅山山脈中，馬納沙湖北岸聳出之開拉斯山。《長阿含經》卷十八云（大正1・117a）：「雪山右面有城名毗舍離，其城北有七黑山，七黑山北有香山，其山常有歌唱伎樂音樂之聲。」

《起世因本經》卷一云（大正1・313a）：「其山多有種種諸樹，其樹各出種種香熏。」《俱舍論光記》卷十一云（大正41・186b）：「謂此山中有諸香氣，嗅令人醉，故名香醉。」

此山被認為是忉利天主帝釋的乘御善住象王，及其執樂神乾闥婆王等的住處。因此《起世經》卷一〈閻浮洲品〉說，香山中住有無量無邊的緊那羅，常有歌舞音樂聲，有諸種樹，各出種種香熏，為大威德神所居止。山中有二寶窟，一名雜色，二名善雜色。殊妙可愛，乃至由瑪瑙七寶所成，各皆縱廣五十由旬，柔軟滑澤，觸之猶如迦旃連提迦衣。有一乾闥婆王，名無比喻，和五百緊那羅女住在雜色、善雜色二窟中，具受五欲之娛樂遊戲，行住坐起。

二窟之北有大娑羅樹王，名善住，另有八千娑羅樹林，周匝圍繞。在彼善住娑羅林下有一龍象，亦名善住，遊止其中，色甚鮮白，如拘牟陀華。七支拄地，騰空而行，頂骨隆高如因陀羅瞿波迦蟲，頭赤色，具足六牙，其牙纖利，金沙廁填，以八千諸餘龍象為眷屬。於善住娑羅林之北，為善住大龍象王出生一池，名曼陀吉尼，縱廣正等五十由旬。善住龍象王與八千龍象眷屬共入彼池，出沒洗浴歡娛遊戲，受諸快樂。

婆羅門教徒認為此山上有濕婆（Śiva）的天界，或相傳是宮毗羅的神宮所在之處，現在是印度人所崇信的靈山。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷三十四；《大樓炭經》卷一；《六度集經》卷八；《大樹緊那羅王所問經》卷一；《雜寶藏經》卷七；《俱舍論》卷十一；《立世阿毗曇論》卷一、卷二。

香積寺

淨土宗名刹。位於陝西西安市南郊神禾原西端。唐高宗永隆二年（681）創建。據〈隆禪法師碑〉記載，善導入寂後，弟子懷惲為建靈塔於神禾原上，又於塔側廣構伽藍，稱香積寺。塔建成後，高宗賜舍利千餘粒，並賜百寶、幡花等。武則天也曾親臨該寺。北宋太宗太平興國三年（978），改名開利寺，爾後又回

復原名。

本寺創建之初，堂殿崢嶸，其後歷經安史之亂、朱泚之亂及會昌禁佛三劫，遂漸衰頹。清初曾修葺寺宇，光緒年間（1875～1908）又整修一次；至西元1975年，寺內主要建築有大殿、金剛殿、僧房、鐘樓。大殿內供阿彌陀佛坐像一尊，藏經書數千册。殿前有六棱石刻陀羅尼經幢四尺許，因風雨剝蝕，刻文已模糊難辨。此經幢爲唐．太和四年（830）十一月五日所造。

寺內尚存的供養塔係仿木結構，青磚砌成，平面呈正方形。塔頂因年久毀損，僅存十一層，高三十二公尺，形式古雅。正南門額上有乾隆三十三年（1768）鑲刻的磚刻楷書「涅槃盛事」四字。塔東有一座四面三層小塔，上無文字，傳爲善導弟子淨業法師塔。1979至1980年該寺又大肆整修，除加固、補修供養塔外，又在大塔東側新建一進五間的大雄寶殿及佛堂、僧房等，並翻修舊建築物。

1980年三月，日本淨土宗贈送香積寺一尊善導法師木雕貼金像、法器和玉石鏤空燈籠等。並於善導圓寂一千三百周年紀念日，和中國佛教界聯合在本寺舉行隆重法會。

香積佛

住上方衆香世界之佛。又作香臺佛。關於此佛之名稱，《維摩經略疏》卷十云，香是離穢之名，有宣散芬馥馨香之用。積是聚集之義，積諸功德，集成法身。《說無垢稱經疏》卷六（本）云，佛身光顯，相類高臺積香爲之，利濟羣物，故名香臺。《玄應音義》卷四謂香積之梵名是乾陀羅耶（Gandhālaya）。

據《維摩詰所說經》卷下〈香積佛品〉所載，此佛居上方界分，過四十二恆河沙佛土之衆香國。其香氣與十方諸佛世界人天之香相比，最爲第一。彼土無聲聞、辟支佛名，唯有清淨大菩薩衆。並以香作樓閣，經行香地，苑園皆香，所食香氣周流十方無量世界。

香巖寺

㈠位於山西省清徐縣香巖山腰：山上桃杏灼灼，松柏長青，山花遍野，芳香四溢，故名。寺建於金．明昌元年（1190）。現存東、西、中三殿均爲金代石構佛殿。以抹角栿與迭澀結梁，頂部拼成八角藻井，全殿無梁架，故稱無梁殿。明、清時，東側增建三清殿、五連洞、五龍洞、七星廟、臥方亭、關帝廟等，或單檐殿宇，或重檐樓閣，或洞窟，或別墅，變化多樣，各具特色。各殿雕塑像，以東殿之十六尊佛像雕工最精，爲明代木雕之傑作。

㈡位於遼寧省鞍山市東二十公里的千山南部：爲「千山五大禪林」之一。始建年代不詳，但據寺內金、元、明、清之墓塔碑刻分析，建於金、元時期是可能的。寺建於雙崖夾護之間，前有將軍峯，左有錦繡坡，右爲仙人晴，寺宇分前後正殿及左右配殿，正殿原爲硬山式單層建築，雕工極細，後經改建，已失原貌。

香巖寺舊爲千山名勝之冠，至今附近尚有名勝多處。千山第一高峯仙人台雄峙於後，金代磚塔聳立其旁。寺前原有元代名僧雪庵墓塔與碑記，塔雖毀而碑尚存。北行約一公里，有元．皇慶二年（1313）「雪庵洞府」摩崖。

㈢位於河南省鄧州（南陽近郊）西北的白崖山中：原本是唐．一行和虎茵二師所創的禪院。據《大明一統志》卷三十所載，一行示寂於長安，肅宗送葬時，山中飄溢香風，月餘未散，因此將寺名稱爲香巖寺。其後，六祖慧能的法嗣南陽慧忠曾住此寺，寂後亦葬於此。又，溈山靈祐的法嗣香嚴智閑也曾住此寺。

香山昭廟

清乾隆爲六世班禪所建的夏季駐錫處（冬季住西黃寺）。座落在香山（靜宜園）見心齋及琉璃塔下方，地處半山，坐西向東；原爲清室皇家之鹿園。

此廟之興建目的與熱河須彌福壽之廟相同，皆爲嘉勉班禪遠道前來祝壽之故。昭廟全稱爲宗鏡大昭之廟。「昭廟」一詞，藏文音譯爲

「覺臥拉康」，「覺臥」漢意爲「尊者」，此處指釋迦牟尼佛而言。昭廟之「昭」或宗鏡大昭之「昭」，均爲藏語「覺臥」一詞之音轉。「拉康」漢意爲「神殿」。「覺臥拉康」總意爲「尊者神殿」。漢文「昭廟」一詞即此意。

就整體建築風格而論，此廟以藏族碉房式爲主，以漢式爲輔。主體呈方形碉式，白色條石爲基，紅色牆身，高厚堅固。牆體上方四周，間隔設有藏式梯形壁窗，其上部飾以漢式單斜面遮檐。西藏建築色彩濃厚，令人如置身西藏山寺之中。

廟中尚有琉璃牌坊和石碑各一，是昭廟重要組成部分。琉璃牌坊在廟前的石台上，牌坊由黃綠兩色琉璃磚裝飾，飛檐式琉璃瓦頂，莊嚴華美。牌坊上部正中、兩面有題額，均爲漢藏滿蒙四體文，東額爲「法源演慶」，西額曰「慧照騰輝」。石碑在昭廟內院，碑文爲昭廟六韻，即三首五言詩，詩中夾註，均爲乾隆御筆，亦係漢藏滿蒙四體碑文。內述建廟緣起，以及乾隆皇帝在此會見班禪的情形。

香港佛教

香港位於中國大陸的東南端，西元1842年南京條約時，割讓予英國，成爲英屬地。1898年，英政府又租借九龍、新界等地，因而其範圍包括東莞、新安、青山、元朗、深圳、大埔和沙田等地。中國人佔人口總數的百分之九十九。香港和九龍自英人統治後，逐漸繁榮，成爲國際上著名的「東方之珠」。

香港的佛教發展，可遠溯至魏晉南北朝時代。相傳劉宋．元嘉（424～453）之際，杯渡曾來屯門（青山）。今香港有靈渡寺，據聞杯渡禪師曾駐錫於此。又有杯渡庵，是爲追念杯渡而建立的道場。民國以後，佛教正式傳入香港。1916年，潘達微等人組織佛教學會之後，乃正式有研究佛學的活動；1920年，又邀請太虛至港講經。爾後，香港遂成爲佛教的中心地。1925年，成立以宣揚密教爲主的「居士林」。1927年，港人禮聘茂峯講經，聽衆反應熱烈，每晚均有三千衆前往聽講。其後，又有以素菜館傳揚佛教者，如蟠桃天、衛樂園、小祇園，形成香港佛教發展過程中的特色。九龍地區成立「哆哆佛學會」，專弘淨土。此後，香港寺院與日俱增。1929年，香港著名何東爵士夫人張蓮覺創辦女子佛學院，並聘靄亭主持教務。1931年春，陳廉伯、陳靜濤等人組織「香港佛學會」，並邀請筏可、顯慈、茂峯諸師講經佈教。

1936年，東華醫院邀虛雲主持七日的「萬善衆緣水陸大會」，掀起禪宗學習熱潮。1949年，國民政府自大陸撤退之時，各地僧侶避難香港，使香港佛教界產生巨大變化。當時，法舫、倓虛、印順、定西、太滄等人均曾駐錫香港。同年成立「香港佛教聯合會」，由比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷共同組成。到1990年，共有會員一萬多人，團體會員二百多個單位，是香港政府、香港居民最重視的宗教團體。

香港佛教聯合會三十年來大力推動佛教法務，計興辦佛教研究單位五十多處。其中「能仁書院」爲香港佛教最高學府。「荃灣西方寺」亦創佛學院，學生遍及東南亞、日、韓等國。香港中文大學亦闢佛學教師進修班。此外，1965年，羅時憲等人成立「佛教法相學會」，爲香港研究佛教唯識宗僅有的學術團體。1982年，霍韜晦創設「法住學會」，若干年後又興辦「法住文化學院」，以推展佛教文化現代化爲宗旨。到1990年代，出家僧人之中，以覺光、永惺二師之影響力較爲顯著。佛教刊物則以《內明》、《香港佛教》較爲人所知。

此外，香港的佛教學校有幼稚園、小學、中學、大學共七十三所（1989），佛教圖書館三所，以及一座頗具規模的佛教醫院。香港佛教僧伽會自1971年起新增一項傳戒儀式。以每七天爲戒期，受戒者須過出家生活；此項傳戒戒儀帶動甚多港民參加受戒，對於佛教的流布，頗有推廣作用。

1980年，香港大嶼山寶蓮禪寺在大嶼山木魚山峯上興建露天的青銅釋迦佛像——天壇大

佛。此一佛像高二十三公尺，重二〇二公噸，地座面積二二三九平方公尺，直徑五十三點四公尺，爲罕見的青銅大佛像。

〔參考資料〕 張曼濤〈香港的佛教〉（《世界佛學名著譯叢》㊻）。

香姓婆羅門（梵Droṇa，巴Doṇa）

爲皈依佛陀的婆羅門。即於佛陀滅度後，均分佛舍利予諸國而平息戰禍之人。香姓，音譯頭那、豆摩、豆磨，意譯烟或姻。依《長阿含》卷四〈遊行經〉記載，佛於拘尸國滅度，摩竭陀王阿闍世及波婆國末羅族、迦維羅衛國釋種等皆欲分取佛舍利，但悉遭拘尸國人拒絕。諸國即商議將以兵力强行分取，戰事一觸即發。香姓婆羅門乃曉諭衆生，勿因爭佛舍利而自相殘殺。八國乃請其負責均分舍利，並各自起塔供養。而此香姓婆羅門亦獲得舍利瓶，亦起塔供養。當時之畢鉢村人求得地燋炭，也起塔供養。

〔參考資料〕 《中阿含》卷四十〈頭那經〉；《雜阿含經》卷四；《別譯雜阿含經》卷十三；《佛般泥洹經》卷下；《般泥洹經》卷下；《大般涅槃經》卷下；《有部毗奈耶雜事》卷三十九。

十　劃

倒離（**梵**viparīta-vyatireka，**藏**klog-pa phyin-ci-log-tu sbyar-ba-bshin）

因明學用語。因明三十三過中之似異喻五過之一。指因明論式中，所立的異喻體顚倒先宗後因的順序而招致的過失。

按新因明的規定，異喻用離作法，即先宗異後因異，而以宗異爲正、因異爲助。倒離則是與此相反，先因異後宗異。如《因明入正理論》云（大正32·12b）：「倒離者，謂如說言，諸質礙者皆是無常。」《因明入正理論疏》卷下釋云（大正44·137b）：

「宗、因、同喻，皆悉同前。異喻應言：諸無常者見彼質礙，即顯宗無因定非有，（中略）返顯有因宗必隨逐。（中略）今旣倒云諸有質礙皆是無常，自以礙因成非常宗，不簡因濫，返顯於常。」

這就是說，如果立「聲常」宗，以「無質礙故」爲因，以「瓶」爲異喻，異喻體應說成「諸無常者見彼質礙」，這樣就能顯出「宗無因定非有」的規律，從而也可反證「有因宗必隨逐」的規律。但是現在旣然把宗異因也必異的關係倒過來說，說成「諸有礙者皆是無常」，這就是以因異爲正、宗異爲助，以「有質礙」（因異品）爲因來成立「無常」（宗異品）之宗了，結果是異喻非但不能制止因的濫用，反倒可以用來成立宗法「常住」了。因爲「諸有礙者皆是無常」這個命題可以成立的話，那麼「諸有礙者皆是常住」的命題也可以成立，如「極微」，它是有質礙的，但却又是常住的，這樣，就有「不定」之失，因此異喻倒離，是一種失誤，爲因明學所不許。

倒離的錯誤不只是一個詞序上的顚倒而已，還是一種因果關係的倒置，屬種關係的倒置。以「聲是無常；所作性故；若是所作見彼無常，如瓶；若是其常見非所作，如空」爲例，「所作」是「無常」的充分條件，「無常」則是「所作」的必要條件，因此只能從否定「無常」（即「常」）到否定「所作」（即「非所作」），而不能倒過來推論。而且從概念間的關係來看，「非所作」的外延要比「常住」爲大，「常住」只是「非所作」的種概念，由種概念「常住」的存在，可推知其屬概念「非所作」的存在，如果倒過來說的話，就必然會搞亂概念間的關係，使命題歸於荒謬。（沈劍英）

〔參考資料〕《因明論疏明燈抄》卷六（本）；《因明大疏私抄》卷八；《因明論疏瑞源記》卷七；《因明三十三過本作法纂解》卷下。

倓虛（1875～1963）

河北寧河人。俗姓王。名福庭，法號隆銜。年十一，入鄉塾就讀，後因家境不佳而輟學習商，兼習醫術。十七歲娶妻，生子五人。庚子事變，走避營口，設東濟生藥店，懸壺濟世。年四十，以半生度過，頓感人生短暫，遂有出塵之念。越二年，投淶水高明寺印魁出家。復至浙江觀宗寺，從諦閑受具足戒。後在諦閑座下專究天台教觀，因得其傳法。

西元1921年後，致力於弘揚佛法。其足跡遍及京津、華北、東北各省，遠至上海、西安等地，亦曾至日本、韓國。而其主要法緣則在東北。先後建立寺院，興辦學院，開闢弘法道場。就中，以哈爾濱極樂寺、長春般若寺、營口楞嚴寺規模最大。1949年以後，移錫香港。次年被推選爲香港佛教聯合會第一任會長，其後數屆當選，均以老病婉辭。師頗致力於僧材教育。先後創辦華南佛學院、天台弘法精舍、諦閑大師紀念堂、中華佛教圖書館、青山極樂寺與佛教印經處。1963年示寂，世壽八十九。遺體荼毗後，舍利安葬於九龍湛山寺塔院。門人大光綜其口述生平事蹟，編成《影塵回憶錄》行世。著作有《心經疏義》、《起信論講義》、《天台傳佛心印記釋要》、《金剛經講義》、《水陸法會法語》等書。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》第二十五

章；慧嶽《天台教學史》第六章；H. Welch著．阿含譯《近代中國的佛教制度》第九章（《世界佛學名著譯叢》⑧③）；王古英〈佛教天台宗近世傳人——倓虛法師〉（《法音》㊵）。

倭藏

日本最早刊行的大藏經。又稱天海版、東叡山版、寬永寺版。係江戶（東京）寬永寺開山天海僧正應德川家光之請而刊印。刊印期間，自寬永十四年（1637）起至慶安元年（1648）爲止，歷經十二年完成。所收經典以宋．思溪《資福藏》本爲主，兼補《普寧藏》本及其他，計有一四五三部六三二三卷，六六五函。其版面係一行十七字，一面六行，爲摺本形式。

自從活字版印刷因文祿征韓之役，由朝鮮傳入日本以來，慶長、元和、寬永年間多以此法印製書籍。其中，本藏是數量最多的一部。天和三年（1683）刊行的《明藏目錄》即依本藏以註記函號之異同。又，黃檗版大藏經之「開刻緣起」謂日本未曾印行大藏經，應屬誤傳。京都本派本願寺、本圀寺皆藏有本藏的完本，而木活字今仍存於寬永寺。

〔參考資料〕 小川貫弌《大藏經的成立與變遷》第十七章；《東叡山慈眼大師傳記》；《日本武州江戶東叡山寬永寺一切經新刊印行目錄》（《昭和法寶總目錄》②）。

俱胝（梵、巴koṭī，藏bye-ba）❶

印度的數量詞。音譯又作拘致、俱致。相當於中土所稱之「千萬」、「億」。然歷代所譯殊異，圓測《解深密經疏》卷六列舉三種不同傳譯，即（卍續34．887上）：「一者十萬，二者百萬，三者千萬。」此外，《華嚴經疏鈔》卷十三以之爲「百億」。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷一七七；《大智度論》卷四；《玄應音義》卷二十三、卷二十四。

俱胝❷

唐代僧。屬南嶽派下。俗姓、生卒年、鄉貫等均不詳。因常誦俱胝（准胝）觀音咒，故世稱俱胝。在浙江省婺州金華結庵時，有尼名實際到庵問道，師無以對答，乃欲棄庵往諸方參尋。其夜山神告曰，不須離此，將有大菩薩來爲和尚說法。不久，大梅法常之法嗣天龍到庵，師乃迎禮具陳前事。天龍豎一指示之，師當下大悟。自此凡有參學僧問道，師惟舉一指答之，因此人稱「俱胝一指」或「一指頭禪」。臨終謂衆云（大正51．288b）：「吾得天龍一指頭禪，一生用不盡。」言訖示寂。

〔參考資料〕 《祖堂集》卷十九；《景德傳燈錄》卷十一；《五燈會元》卷四。

俱不遣（梵ubhaya-vyāvṛtta，藏gñis-ka ldog-pa med-pa）

因明學用語。因明三十三過中之似異喻五過之一。即指異喻不能遠離宗因的過失。亦即立者所用的異喻，其實是同喻，因而不能遣除所立與能立。如《因明入正理論》云（大正32．12b）：「俱不遣者，對彼有論說如虛空；由彼虛空不遣常性無質礙，以說虛空是常性故，無質礙故。」《因明入正理論疏》卷下釋云（大正44．136c）：「即聲論師對薩婆多等立聲常，無礙，異喻如空。（中略）兩宗俱計虛空實有，遍常無礙，所以二立不遣也。」

印度說一切有部持有論，它與聲論一樣，以「虛空」爲實有，而且是常住不滅，無形無礙。「虛空」既爲常住而且無礙，就與上述比量的宗因二法正好相合，因此聲論用它來作異喻，便有「二立不遣」之失。

「俱不遣」可劃分爲兩俱、隨一、猶豫三種，茲列表說明如下：（見下頁）

〔參考資料〕 《因明入正理論疏》卷下（末）；《因明論疏明燈抄》卷六（本）；《因明鈔》卷二；《因明入正理論疏瑞源記》卷七；呂澂《因明入正理論講解》（《呂澂佛學論著選集》卷三）。

過名	舉例	說明
兩俱俱不遣	如云：聲常，無質礙故，異喻如空。	如聲論對薩婆多部立此比量。
隨一俱不遣	如云：乳房是哺乳動物的標記，因爲要給幼獸哺乳，異喻如鴨嘴獸。	如果歸納萬能論者對動物學家立此比量，就有隨一俱不遣之失。
猶豫俱不遣	如云：遠山有火，似有煙故，異喻如霧。	如果某人沒有弄清究竟是霧還是煙就作此比量，那麼異喻如霧也有可能是因的同品。如果因法有可能不是煙而是霧的話，那麼遠山也可能無火，異喻便又是宗的同品了。如此，則異喻有猶豫俱不遣之失。

（沈劍英）

俱生法

簡稱俱生。即同時生起而不相離之法。依《俱舍論》卷四所述，諸法中有決定俱生者。就欲界五根、五境的色法而言，於其色聚極細中立極微聚之名，若無聲又無根者則八事俱生而絲毫不減。所謂八事，指能造的四大種和所造的色香味觸四塵。此謂欲界的極微聚，最少還有此八事俱生。若有身根聚者即是九事俱生，亦即上述八事另加身根。有其餘眼等根聚者即是十事俱生，即上述九事另加眼等各一根。此因眼耳鼻舌四根必不離身，展轉相望，依處各別之故。

若在上述八事、九事、十事俱生之聚中，有聲生者，若爲八事，再加一事則成九事。若是九事，再加一事則成十事。若是十事，再加一事則成十一事。所謂九事，在上述八事外另加聲而成，所謂十事、十一事，即在上述九事、十事外另加不離根生的有執受大種因內之聲而成。

色界無香、味二塵，故無聲的極微聚是六、七、八事俱生，有聲的是七、八、九事俱生。無色界無色塵，故不論色定俱生。又就餘心等而言，心與心所必定俱生，任闕其一則其餘不起。色、心、心所、心不相應等一切有爲諸行，生時必與生住異滅四相俱起。其中，若有情法也必與得俱生。大體而言，論生時，只限於有爲諸行。無爲是無生，故不論述。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一四四；《阿毗達磨順正理論》卷十；《阿毗達磨藏顯宗論》卷五；《俱舍論光記》卷四；《俱舍論寶疏》卷四。

俱生神（梵sahaja-deva）

指常隨於各人身側並記錄其人所行善惡業的神祇。也稱同生神。如《藥師琉璃光如來本願功德經》所述（大正14・407b）：「諸有情有俱生神，隨其所作若罪若福，皆具書之，盡持授與琰魔法王。爾時，彼王推問其人，算計所作隨其罪福而處斷之。」隋譯之該經則譯爲「同生神」。

然而《華嚴經》卷四十四謂，人從一出生，即有二種天常隨侍衛，一曰同生，二曰同名；天常見人，人不見天。《華嚴經疏演義鈔》卷一（下）釋《華嚴經》所列的身衆神時，也作同名、同生二神，或稱左右肩童子。吉藏《無量壽經義疏》云（大正37・124b）：

「一切衆生皆有二神，一名同生，二名同名。同生，女，在右肩上，書其作惡。同名，男，在左肩上，書其作善。四天善神一月六反，錄其名籍奏上大王。地獄亦然。一月六齋，一歲三覆，一載八校使不差錯，故有犯者不赦也。」

後世之《歸元直指》卷下、《砂石集》卷七等也採用此說。

俱生起（梵sahaja，藏lhan-cig-skye-ba）

「分別起」之對稱。此指不待邪師、邪教、邪思惟，任運而轉的惑障。此等惑障，謂之俱生惑。《成唯識論》卷一（大正31・2a）：

「諸我執略有二種，一者俱生，二者分別。俱生我執無始時來虛妄熏習內因力故，恒與身俱。不待邪教及邪分別，任運而轉故名俱生。

此復二種：(一)常相續，在第七識。緣第八識，起自心相，執爲實我。(二)有間斷，在第六識。緣識所變五取蘊相，或總或別，起自心相，執爲實我。」

同書卷二則載法執亦有俱生、分別二者。因此可知我執法執、煩惱所知二障各有分別與俱生。在十煩惱之中，疑、邪見、見取見、戒禁取見等四煩惱唯分別起；其餘的貪、瞋、慢、無明、身見、邊見等六煩惱，則通俱生與分別。在八識之中，第八識無惑相應之義，故俱生、分別皆無。第七識相應的四煩惱，皆唯俱生。第六識通二者。前五識雖多分俱生，然爲第六識所引，少分亦與分別煩惱相應。

又，俱生的我法二執，其相微細難斷。然對於我執，須經常修習殊勝的生空觀，始能加以除滅。對於法執，則須修習殊勝的法空觀，方得除滅。

〔參考資料〕《大乘阿毗達磨雜集論》卷七；《大乘廣五蘊論》；《成唯識論述記》卷一（末）、卷二（末）；《成唯識論掌中樞要》卷上（末）；《百法問答鈔》卷四。

俱有法

又稱共有法，略稱俱有。指同時存在、成一類聚，而彼此互不相離的「法」。如心王與心所，如地水火風等四大，如生住異滅等四相，如本法與四相，如「得」與「所得法」等皆是俱有法。若就俱有因而論，俱有因皆是俱有法，俱有法未必是俱有因。此如《俱舍論》卷六所云（大正29・30c）：

「諸由俱有因故成因彼必俱有，或有俱有非由俱有因故成因。謂諸隨相各於本法、此諸隨相各互相對、隨心轉法隨相於心、此諸隨相展轉相對、一切俱生有對造色展轉相對、少分俱生無對造色展轉相對、一切俱生造色大種展轉相對、一切俱生得與所得展轉相對，如是等諸法雖名俱有，而非由俱有因故成因。非一果、異熟及一等流故。」

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷六；《俱舍論寶疏》卷六。

俱舍師

俱舍師是研習、弘傳世親《俱舍論》的佛教學者。關於《俱舍》的弘傳，有新、舊兩個時期。原來在南朝的宋、齊、梁三代研究「說一切有部」的毗曇學相當隆盛，陳・眞諦譯出《俱舍釋論》，弟子慧愷等加以弘傳，特別是慧愷的私淑弟子道岳，初習《雜心》，後弘《俱舍》，遂由毗曇學轉入俱舍學，可稱爲《俱舍》弘傳的第一階段。唐代玄奘重譯《俱舍論》，其弟子多半從事研習，於是俱舍學又從舊論轉到新論。這是中國《俱舍》弘傳的第二階段。

世親初於有部出家受學，後來研究經部教義，增訂《雜心論》，造《俱舍論》。弟子中傳他的《俱舍》之學的，首推安慧，著有《俱舍論實義疏》（漢譯殘本五卷）等，這是印土最初的俱舍師。此外註釋此論的，有德慧、世友、稱友、滿增、靜住天、陳那等。眞諦於陳・天嘉五年（564）正月，在廣州傳譯此論，同時作詳細講解，弟子記錄成爲《義疏》，到閏十月譯成講畢，共論文二十二卷、論偈一卷，《義疏》五十三卷。天嘉七年二月，又應請重譯並再講。光大元年（567）十二月完畢，前後皆慧愷筆受，這就是現行的《阿毗達磨俱舍釋論》二十二卷，通稱舊論。眞諦弟子中弘傳《俱舍》之學的，有慧愷、智敫及法泰等，而以慧愷爲最。慧愷在梁代已經知名，初住建業阿育王寺，後到廣州從眞諦受業，先後助譯《攝論》、《俱舍》，其中《俱舍論》文及《疏》共八十三卷，詞理圓備，爲眞諦所讚嘆。光大年間（567～568），應僧宗等之請，在智慧寺講《俱舍》，聽衆有成名的學士七十餘人，講到〈業品疏〉第九卷，病卒。這是中土最初的俱舍師。眞諦聽到慧愷病卒的消息，異常悲慟，恐《攝》、《舍》兩論弘傳斷絕，於是與弟子道尼及智敫等十二人立誓弘傳，又續講慧愷所未講完的部分，到〈惑品疏〉第三卷亦

因病停止，不久也就圓寂。智敫是循州平等寺沙門，少年時對《成實》、《金剛般若》、《婆沙》及《中論》都有精到的研究，後到廣州，從眞諦，列席《俱舍》譯場。慧愷在智慧寺開講，他和道尼等二十人聽受，到眞諦圓寂後，法侶凋零，他就依眞諦的遺旨弘教。法泰也是梁代的知名學者，初住建業定林寺，後到廣州從眞諦受學，筆受文義近二十年。前後助譯的經論達五十餘部，並著有《義記》。到陳·太建三年（571），攜帶眞諦新譯的經論回建業，講《攝》、《舍》兩論多次。

此外，私淑慧愷盛弘他的《俱舍》之學的有道岳。道岳（568～636），洛陽人，幼年依義學名僧僧粲出家，後從志念、智通習《成實》、《雜心》，更就道尼受《攝論》。道尼圓寂後，他因無從請教，於是住長安覺明寺，閉門專治《俱舍》。經過五年，洞達論旨，但仍以未見眞諦《義疏》，恐於外義隱文有所未了。因而重託南方商旅，到處尋求，終於在廣州顯明寺訪得慧愷的《俱舍論義疏》及《十八部論記》。於是棲身終南山太白寺，又尋繹了好幾年，才出山弘傳。隋·大業八年（612），應召住大禪定道場，用眞諦義疏剖解《俱舍》本論，後來又以眞諦疏文句繁多，學人難以研究，費了十多年工夫，勾勒爲二十二卷，較原疏減少三分之二，而於原意無損。唐·貞觀初年（627～？），有梵僧波頗在長安傳譯，聽說他長於《俱舍》，問以大義，道岳應答如流，波頗稱爲「智慧人」。毗曇學系是到慧愷、道岳才轉入《俱舍》的。

和道岳同時的有慧淨，常山眞定人，幼年出家，初習《大智度論》等，繼從志念習《雜心》、《婆沙》，後來述《雜心》的玄義三十卷，又以《俱舍》詞旨宏富，研精覃思，著疏三十餘卷。此外，從道岳學《俱舍》的，有僧辯、玄會。僧辯（568～642）是隋、唐間的義學名僧，南陽人，受具以後，尋究經論，大業初年（605），應召入大禪定寺弘法。後聽道岳講《俱舍》，隨聞出鈔三百餘紙。玄會（582～640），樊川人，早年專志《涅槃》，著有《義章》四卷，後從道岳學《俱舍》，爲時人所推重。還有智實（601～638），雍州萬年人，住大總持寺，洞明《俱舍》的深義，亦曾聽道岳講。以上都是舊俱舍學者。

著名的唐·玄奘（600～664），早年也曾在長安從道岳學《俱舍》。後往印度求法，中途到縛喝國的納縛（譯云新）僧伽藍，遇磔迦國小乘三藏般若羯羅（譯云慧性），其人於《發智》、《俱舍》、《六足》等論無不通曉，玄奘就問《俱舍》、《婆沙》的疑義，都得到精到的解答。玄奘繼又在迦濕彌羅國，聽大德僧稱（一作僧勝）講《俱舍》等論，後來更就戒賢尋讀《俱舍》決疑。回國後，以眞諦所譯《俱舍》：「方言未融，時有舛錯」（《俱舍論記》卷一）、「義多缺」（《宋高僧傳》卷四），因於永徽二年（651）五月在大慈恩寺翻經院重譯此論，沙門元瑜筆受，到永徽五年七月完畢，題名《阿毗達磨俱舍論》三十卷，世稱新論。

玄奘對於俱舍學說牽涉到有部各種毗曇的許多問題，也沿流溯源加以解決。他從永徽二年到顯慶四年（659）九年間，把和《俱舍》有關的七論、《婆沙》先後譯出。他翻譯《俱舍》同時就譯出批評《俱舍》的《正理》、《顯宗》二論，這顯示了俱舍學說在《正理》、《顯宗》的評判下應該多少有所修正，但當時世親因轉入大乘，無意於此，便把這工作留給講究《俱舍》的安慧、德慧師弟去做，玄奘很受了他們的影響，在翻譯中有好些改動。而玄奘門下的新舊兩系學者神泰、普光和法寶等對於《俱舍》的解釋就有種種不同的見解，也就導源於此。新《俱舍論》譯出後，神泰作《俱舍論疏》（簡稱《泰疏》）、普光作《俱舍論記》（簡稱《光記》）、法寶作《俱舍論疏》（簡稱《寶疏》），各三十卷，世稱俱舍三大家，替代了舊《俱舍》眞諦、慧愷、道岳的系統，舊俱舍疏因而失傳。但後來《神泰疏》殘缺，只《光記》、《寶疏》並行，世稱《俱舍

》二大疏。窺基也有《俱舍論疏》十卷（見《東域傳燈目錄》），已佚。

普光師事玄奘，參列譯場，有「左右三藏之美」，舊傳玄奘重譯《俱舍》時，將所記憶西印薩婆多師的口義祕密傳授給他，因而著疏解判（《宋高僧傳》卷四），又著有《俱舍論法寶宗原》一卷，概述《俱舍》的大綱。法寶也是奘門的高足，相傳俱舍宗義以他爲定量（《宋高僧傳》卷四）。

後來玄宗時（713～756），中大雲寺圓暉，於《俱舍》最有心得，其時有禮部侍郎賈曾，請他略陳《俱舍》的梗概。圓暉以《光記》義繁，極難尋究，於是節略爲十卷，以解釋《俱舍》的本頌，以《光記》爲本，而參照《寶疏》的義解，稱《俱舍論頌疏》，盛行於世，爲光、寶之後傑出的俱舍師。嗣後又有崇廙，著《俱舍論頌疏金華鈔》十卷，解釋圓暉的《頌疏》。又有慧暉，作《俱舍論頌疏義鈔》六卷；遁麟，作《俱舍論頌疏記》二十九卷；世稱《頌疏》二大釋家。另有虛受，嘉禾御兒人，因講《俱舍論疏》，對賈曾及圓暉序，都作了鈔釋；義楚（902～975），相州安陽人，於《俱舍》有深入研究，曾講圓暉《疏》十餘遍。

此外，唐代和《俱舍》有關的學者，有懷素、曇一、義忠、神楷、神淸、玄約、慧則、貞峻、歸嶼等。懷素，京兆人，初入玄奘門尋究經論，後來學律，著《四分律開宗記》二十卷，他與法礪《疏》依《成實論》唱非色非心法戒體論相對，而依《俱舍論》等唱色法戒體論。又著《俱舍論疏》十五卷。曇一（692～771）是懷素的再傳弟子，新羅人，曾依崇聖寺檀子學《俱舍》。義忠，襄垣人，幼年從淄州慧沼出家，後隨慧沼同聽窺基講新造的章疏五年，通《俱舍》等論。神楷是玄奘門下明恂的弟子，京兆人，少年講《俱舍》等論，穎悟超過流輩。神淸（？～820），綿州昌明人，著有《有宗七十五法疏》（亦名《法源記》）一卷、《俱舍義疏》數卷。玄約，正平人，講律及《俱舍》四十餘遍，著《俱舍論金華鈔》二十卷。慧則（835～908），昆山人，曾就崇聖寺講《俱舍》。貞峻（847～924），新鄭人，少年出家即聽《俱舍》，隨爲人講述。歸嶼（862～936），壽春人，精通《俱舍》。以上都是新《俱舍》學者。此後《俱舍》的研習、弘傳漸衰。

俱舍師的中心教義，是闡明一切色心諸法都依憑因緣而生起，破遣外道凡夫所執的人我見，令斷惑證理，脫離三界的繫縛。他們先把一切色、心、非色非心諸法整理組織爲五位、七十五法（其中色法十一、心法一、心所有法四十六、心不相應行法十四、無爲法三），或又歸納作五蘊、十二處、十八界三科，而說這色心諸法的自體都是實有。但不全同有部之說「三世實有，法體恒有」；而採取經部的「現在有體，過未無體」之說。又說諸法雖然實有，然而三世遷流，有生有滅，現在爲生，過去爲滅，滅是現在必然的推移，不另外等待因緣，而生就必須有令生的原因，於此有六因、四緣、五果之說。諸法都依憑衆多因緣而生起，不能各自單獨起作用，因而沒有常一主宰的我體。而所謂我，只是在五蘊相續法上假立，無有實體，俱舍師在這法有我無論的基礎上，進而建立有漏、無漏的兩重因果論。有漏因果即世間因果，有緣、因、果三種：有漏緣是有情所起本惑、隨惑等煩惱；有漏因是由煩惱的發動所造作的善、不善諸業；有漏果是由惑、業所招感的有情世間器世間依、正二報。無漏因果即出世間因果，這也有緣、因、果三種：無漏緣是出世定；無漏因是依出世定所發起了達眞理的智慧；無漏果是由定、慧而獲得的預流、一來、不還、阿羅漢四種離繫果。

新舊《俱舍論》譯出後，只是師資相承作學術上的研究，並未成立一般所謂宗派。早在唐代，《俱舍》就由日僧智通、智達（一說道昭）來中國求法，隨著法相宗的傳習而帶回日本，從此他們的法相宗學人同時兼習此論，旣而其它宗派也有學習它的，並有建立專宗傳承

它的，爲日本古代所謂八宗之一，學者輩出，著作很多。最著名的有宗性《俱舍論本義鈔》四十八卷、湛慧《阿毗達磨俱舍論指要鈔》三十卷、快道《阿毗達磨俱舍論法義》三十卷、法廣《阿毗達磨俱舍論稽古》二卷、源信《俱舍論頌疏正文》一卷、英憲《俱舍論頌疏抄》二十九卷等。（黃懺華）

〔參考資料〕 黃懺華〈俱舍宗大意〉（《佛教各宗大意》第一輯）。

俱舍論（梵Abhidharma-kośa，藏Chos-mṅon-pahi mdsod）

說一切有部論典。三十卷。印度・世親造，唐・玄奘譯。全稱《阿毗達磨俱舍論》。收在《大正藏》第二十九册。是世親早年還未信仰大乘佛教時的著作。世親爲西元第五世紀頃北印度犍陀羅人，在佛教有部出家。那時北印度一帶的有部學徒以迦濕彌羅地方的毗婆沙師爲正宗。他們獨尊《大毗婆沙論》，世親起初也從而學習，後又採取當時比較進步的經部學說，作了一部含有批評毗婆沙師意味的通論有部學說之書，這就是《阿毗達磨俱舍論》。他先作本頌六百頌，隨後又作長行註解八千頌。因爲在這部論書裏包括了有部的重要阿毗達磨論如《發智》、《身論》和《法蘊》等六足論以及《大毗婆沙論》的要義，同時也即以這些論書爲所依，所以此論題名爲阿毗達磨的《俱舍》，「俱舍」具有篋藏和刀鞘之義。

據玄奘門下普光、法寶等的傳說，世親起初爲了要使批判《毗婆沙論》徹底之故，曾經化裝去迦濕彌羅跟著悟入學習了四年，後來被悟入識破了，才回轉犍陀羅來。他隨即爲衆人講《毗婆沙論》，每日講完一段，即概括其義作一頌。這樣他講完了全論，作成六百頌，即是《俱舍論本頌》。《本頌》最初傳到迦濕彌羅之時，當地學徒還以爲幫助己宗宣揚《毗婆沙論》的主張，等到續請世親寫出了註解之後才明白是批評《毗婆沙》的。傳說雖然如此，但現在學者們大都承認《俱舍論本頌》是以犍陀羅流行的《阿毗達磨雜心論》爲基礎，更廣泛地吸取《婆沙》資料改編而成，所以將它當作純粹的《毗婆沙論》提要之作，並不符合於事實。

《俱舍論本頌》和《釋論》的梵本，在印度早已散失，只餘有稱友所作《俱舍論釋疏》裏還保存著一些引用文句，但不完全。1934至1938年間，印度人在中國西藏地區寺院裏陸續發現了約在十二、三世紀頃寫的《俱舍論本頌》和《釋論》的梵文原本（《本頌》係從《釋論》錄出，故有衍文），攝影攜回。1946年更由印度學者戈克爾校勘其《本頌》發表。

《俱舍論本頌》的底本是《雜心論》，因而它的結構也同《雜心》一樣，貫穿著犍陀羅有部學說「以四諦爲綱」的傳統精神。全論分爲八品，開頭兩品總論。第一品，分別界，說四諦法的自體，有四十八頌。其中除去帶有序分性質的三個頌而外，全頌總標有無漏法後，即以蘊、處、界三類範疇統攝諸法，詳解其名義，並就「界」用「見非見」等二十二門詳細分別。第二品，分別根，從諸法在染淨兩方面能作助力即增上的意義，詳說其功用，有七十三頌。先依增上義說二十二根。次依緣起道理說各法的俱起，此有色法、心法、心所有法及不相應行法，在這裏有本論的簡別、廢立，中國的俱舍論師即據以建立俱舍七十五法之說。最後說諸法緣起所依的六因、四緣。以下各品分說染淨即流轉和還滅的兩方面各法的因果，先果後因，與四諦相當。第三品，分別世間，說染法的果，相當於苦諦，凡有一〇二頌。先說有情生位的三界、四生、五趣乃至十二緣起等，次說有情住位的四食，再次說有情歿位的捨受乃至斷末摩等。最後說有情所居世界的體量、成壞、所經劫數等。第四品，分別業，說染法的親因，相當於集諦的一部分，有一二七頌。先說諸業的自性和諸門分別，次說表業、無表業，再次解釋經中散說各業以及業的雜義。第五品，分別隨眠，說染法的疏緣，相當於集諦的另一部分，有七十頌。先說隨眠即根

本煩惱的體性及其諸門分別，次說漏等煩惱異門，後說煩惱的斷滅。第六品，分別道及賢聖（補特伽羅），相當於滅諦，有七十九頌。先說聖道的體性，聖道所證的四諦等，次約人（即補特伽羅）說聖道的加行、位次，乃至四果、四向等。第七品，分別智，說淨法的親因，相當於道諦的一部分，有五十六頌。先說十智的不同及其諸門分別，次說智所成就的功德等。第八品，分別定，說淨法的疏緣，相當於道諦的另一部分，有四十三頌。先說四靜慮等諸定，次說四無量等定的功德，其後連帶說明佛教正法如何住在世間。另外有四個頌屬於流通分的性質，說明本論乃依據《毗婆沙論》解釋阿毗達磨，而略有批評，並傷嘆佛教正法垂滅，勸勵學道。

在本論的長行解釋裏，更表現了不拘成說但憑理長為宗的態度。原來《本頌》對於《毗婆沙論》的議論不滿意之處，或者已用「傳說」字樣作了表示，又或比較含蓄地只舉疑難仍結歸《婆沙》本宗，文辭簡略，其用意不大看得出來。到了長行解釋，就盡情披露，常常詳引經部學說反覆辯論，必闡明了道理的是非而後已。甚至《婆沙》對於有部最根本的主張「三世實有」的解釋，也予以徹底批判，最後只說「法性甚深」，不可因其疑難不通即認為舊說不能成立（見本論第五品）。這無疑是表示《婆沙》學徒只單純地保守舊說而不管道理是非，其立說的短長也不言而喻了。不過世親之重視經部的學說，也非全盤接受，他還是以理長為宗的精神來作處理的。有如分析蘊、處、界三類法的假實。經部只說界法是實，世親則主張處也是實在，這含有尊重經說「十二處攝一切法」之意。至於在各別法相方面，如欲等大地法、無明、命根等，經部說為假有的，世親則從有部主張，許有實物。

《俱舍論》的《釋論》在解釋《本頌》八品而外，還添了分別人我一品，詳細破斥了佛教中犢子部和非佛教的數論（一說是語典學者）、勝論所執實在的人我。如果以這一品配合其前側重於說明諸法法相的各品來看，則《釋論》全體九品的結構，很圓滿地顯示了佛教「諸法無我」這一根本主張。此品除末尾有四個總結的頌文以外，都是長行。文中也引用了一些經典裏的和經部師所作的頌文，並自撰數頌；但其性質完全和《本頌》不同，是不待說的。戈克爾校刊的《本頌》梵本，有第九品十三頌，純是後人從《釋論》抄出，非原本所有。

《俱舍論》解說有部的重要宗義，都極其簡明扼要，故能在短短的六百個頌文裏概括無遺。這比較以前同類的撰述表現方法要善巧得多，因而獲得「聰明論」的稱號，而風行各地，發生種種影響。一方面引起了迦濕彌羅有部學徒激烈的反對。如傑出的論師衆賢費了十二年工夫，對《俱舍論本頌》重新做了解釋，為婆沙師辯護，並駁斥經部各說，其書即題名為《俱舍雹論》，後經世親代為改名《阿毗達磨順正理論》。此論還有節本，訂正了《俱舍論》原來的頌文，題名《顯宗論》。這些論算是重新闡明了有部正宗的主張，但基本上既然接受了世親所作的頌文，立說自難免對有部有些修正，因而後人也稱衆賢的學說為新有部。另一方面，《俱舍論》也受到世親門人的重視。他們都以為此論破斥婆沙師的偏執，說「有」善巧，可作為通到大乘的階梯之用。因此，他們競作註疏，與大乘論書兼宏。如安慧作《眞實義疏》，陳那作《要義明燈疏》，隨後還有安慧的弟子增滿作《隨相疏》（一說是德慧所作）。又有世友作《論疏》，稱友作《明了義疏》，靜住天作《要用疏》（一稱《會經疏》）。這些註書只有稱友之作梵本還存在，日人荻原雲來曾校訂其全部印行。

《俱舍論》傳譯於中國時期較早。陳·天嘉四年（563），眞諦在廣州制旨寺譯出《俱舍論偈》一卷，五九七頌，今佚。又譯出《阿毗達磨俱舍釋論》二十二卷，通稱舊論。唐代永徽二年（651），玄奘又重新譯出《阿毗達磨俱舍論本頌》一卷，六〇四頌。五年（654

），又譯出《阿毗達磨俱舍論》三十卷，通稱新論。舊論比較保存了梵本的面目，新論則頌文頗多開合，又在長行裏牒引頌文的部分也都沒有顯明區別出來。至於印度的註書譯出很少，只眞諦譯了德慧《隨相疏》中一片段，題作《隨相論》一卷。玄奘譯出《阿毗達磨順正理論》八十卷，《阿毗達磨顯宗論》四十卷。其餘註疏玄奘均未翻譯，僅口傳一些說法散見於奘門各家《俱舍論》註之中。其後，另有佚名的譯者節譯安慧《眞實義疏》頭兩品的一部分，題作《俱舍論實義疏》五卷，係從敦煌卷子中發現。

《俱舍論》及其註疏的西藏文譯本有以下各種：(1)《阿毗達磨俱舍論頌》。(2)《阿毗達磨俱舍論釋》，三十卷。(3)衆賢造《俱舍論疏釋》，即《顯宗論》，四千五百頌，失譯。(4)陳那造《俱舍論疏要義明燈論》，四千頌。(5)安慧造《俱舍論大疏眞實義論》。(6)增滿造《俱舍論疏隨相論》，一萬八千頌。(7)稱友造《俱舍論疏明了義論》，一萬八千頌。(8)靜住天造《俱舍論疏要用論》。這些譯本都收在西藏文大藏經《丹珠爾》之內。

在《俱舍論》未經傳譯之前，中國佛教學者研究阿毗達磨的毗曇師都以《雜心論》爲主，所以也稱做雜心師。及至《俱舍論》譯出之後，他們逐漸改宗《俱舍》，遂有俱舍師。並撰出了好些註疏。最初是在眞諦譯論的當時，眞諦爲了刊定譯文，曾爲譯衆反覆解說，即由慧愷寫成《義疏》五十三卷。後來道岳得著遺稿，刪爲二十二卷。次有慧淨，憑自己的理解，著《疏》三十餘卷。這些都是重要的著作，但現已一部不存。從玄奘重譯論文而後，因其解釋法相簡明完備，可作研究唯識學說的階梯，很受當時學人的重視，遂又形成研究新論的風氣。玄奘門下好多人都作了新譯《俱舍》的註疏，最著名的三家，神泰作《疏》，普光作《記》，法寶又作《疏》各三十卷，現都存在（惟神泰《疏》只存數卷）。其後開元中（約在722～727之時）圓暉又節略光、寶各家疏義，只解《本頌》（並附釋第九〈破執我品〉中的各頌），撰成《俱舍論頌疏》十卷，簡要便覽，大爲流行。後爲崇廣著《金華鈔》十卷解釋此疏，今佚失。只有惠暉的《頌疏義鈔》六卷、遁麟的《頌疏記》十二卷都還存在。另外散佚了的舊註，還有基師的《俱舍論鈔》十卷、懷素的《疏》十五卷、神清的《義鈔》數卷、玄約的《金華鈔》二十卷等。

其次，在中國西藏地區，佛教前宏期傳譯《俱舍論》的勝友，即是安慧的再傳弟子，所以學有淵源，宏傳頗力，但中經朗達瑪王的毀佛便一時停滯了。佛教後宏期中學者的研究，直到第十三世紀末才由迦當派的弟子奈塘寺集此學研究之大成，著了《對法莊嚴疏》，抉擇西藏所傳各家之說，奠定了此論研究的規模。其後格魯派更重視此論的學習，置之於顯教課程的最後。歷代大師均撰有《俱舍論》的註解，爲學徒所遵用。

另外，《俱舍論》的研究也盛行於日本。遠在唐代，日本的學僧道昭、智通、智達、玄昉先後來華，從玄奘和智周學習《俱舍》，歸國傳授，因而成立了俱舍宗。這到後來雖然附屬於法相宗，但此論仍受重視，成爲必修的基本典籍，學者註疏競出。近世學者如源信、珍海、宗性、秀翁、湛慧、普寂、林常、法幢、旭雅等的著作，都爲研究《俱舍》常用的參考書。現代學者更有運用梵藏文資料來作種種研究的。（呂澂）

◉附一：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第十三章第一節（摘錄）

造《俱舍論》的傳說與實況

世親（Vasubandhu）《俱舍論》的內容與性質，略如《俱舍論（光）記》卷一所稱歎（大正41·1a）：「斯論（中略）採六足之綱要，備盡無遺；顯八蘊之妙門，如觀掌內。雖述一切有義，時以經部正之。論師據理爲宗，非存朋執。遂使九十六道，同翫斯文；十八異部，俱欣祕典。（中略）故印度學徒，號爲聰

明論也。」

這是一部空前的論書，即使世親不轉而弘揚唯識，世親在佛教思想界的光榮，也會永遠存在的。《俱舍論》的造作，是震動當時的大事。所以傳有戲劇化的造論因緣；說得最爲詳備的，如《俱舍論頌疏》（圓暉）卷一說（大正41·814a）：

「五百羅漢旣結集（大毗婆沙論等）已，刻石立誓：唯聽自國，不許外方。勅藥叉神守護城門，不令散出。」

「然世親尊者，舊習有宗，後學經部，將爲當理。於有宗義，懷取捨心，欲定是非。恐畏彼師，情懷忌憚，潛名重往，時經四歲。屢以自宗，頻破他部。時有羅漢，被詰莫通，即衆賢師悟入是也。悟入怪異，遂入定觀，知是世親，私告之曰：此部衆中未離欲者，知長老破，必相致害。長老可速歸還本國。」

「於時世親至本國已，講毗婆沙。若一日講，便造一偈，攝一日中所講之義。刻赤銅葉，書寫此偈。如是次第成六百頌，攝大毗婆沙，其義周盡。標頌香象，擊鼓宣令曰：誰能破者，吾當謝之。竟無一人能破斯偈。」

「將此偈頌，使人齎往迦溼彌羅。時彼國王及諸僧衆，聞皆歡喜，嚴幢幡蓋，出境來迎標頌香象。至國尋讀，謂弘己宗。悟入知非，告衆人曰：此頌非是專弘吾宗，頌置傳說之言，似相調耳。如其不信，請釋即知。於是國王及諸僧衆，發使往請，奉百斤金以申敬請。論主受請爲釋，本文凡八千頌。寄往，果如悟入所言。」

這段文，可分四節：(1)《大毗婆沙論》不許流傳外方，(2)世親隱名前往學習，(3)還國造論頌，(4)造釋論。迦溼彌羅（Kaśmīra）不許《大毗婆沙論》流傳外方，《大唐西域記》也有此說。世親去迦溼彌羅，學習《大毗婆沙論》，論理是極有可能的。但這一傳說，實爲另一不同傳說的改寫，如《婆藪槃豆法師傳》說（大正50·189a）：

「刻石立制云：今去，學此法人，不得出罽賓國。八結文句，及毗婆沙文句，亦悉不得出國。」

「阿踰闍國，有一法師，名婆沙須跋陀羅。聰明大智，聞即能持；欲學八結毗婆沙文義，於餘國弘通之。法師託迹爲狂癡人，往罽賓國，恒在大衆中聽法。而威儀乖失，言笑舛異。（中略）於十二年中，聽毗婆沙得數遍，文義已熟，悉誦持在心。欲還本土，去至門側。諸夜叉神高聲唱令：大阿毗達磨師，今欲出國。即執將還，於大集中，衆共檢問。言語紕繆，不相領解。衆咸謂爲狂人，即便放遣。（中略）法師旣達本土，即宣示近遠，咸使知聞。云：我已學得罽賓國毗婆沙，文義具足；有能學者，可急來取之。（中略）罽賓諸師，後聞此法已傳流餘土，人各嗟歎！」

潛往迦溼彌羅學《大毗婆沙論》的，是須跋陀羅（Subhadra），不是世親。將《大毗婆沙論》文義，傳入外方，而得婆沙須跋陀羅的稱號，這是應有部分眞實性的。迦溼彌羅，不許《大毗婆沙論》文義的流入外方，而允許外人來迦溼彌羅修學，這是什麼意思呢？不久前，西藏佛教，以拉薩爲中心。第一流的佛教學者，不得達賴的特許，是不能擅自到別處去的。所以佛教的名學者，集中在拉薩，拉薩確保西藏佛教的最高權威。四方學者，以拉薩爲景仰的目標，不斷來留學。比對這種情況，迦溼彌羅不願《大毗婆沙論》外傳——精熟毗婆沙文義者到外方，相信極可能是基於這樣的同一理由。而且，《發智論》的研究發達，使阿毗達磨論成爲說一切有部正宗。而《大毗婆沙論》的集成，使迦溼彌羅毗婆沙師，成爲說一切有部，阿毗達磨的正宗。要確保這一教義的權威，不許精熟毗婆沙文義者外流，是一項有效的方法。《大毗婆沙論》集成，阿毗達磨系的西方師、外國師等，說一切有部的譬喩師，上座別系分別論者的一切異義，都被評破，表示佛法的正義，屬於迦溼彌羅。阿毗達磨西方系、譬喩師、分別論者，當然都不能毫無反感的。但《大毗婆沙論》，不但文廣——十萬頌

，義理也非常精深。三世恒有的一切法性，決不如一般所想像的實有而已。尤其是廣引衆說，沒有評定的不少；毗婆沙師的眞意，是不能輕易決了的（從衆賢與世親諍毗婆沙義，可以發見這種情形）。不滿毗婆沙師的評點百家，而不能深徹的理解毗婆沙義，也就無可如何了！從《阿毗曇心論》以來，說「無作假色」，但沒有予無表實色以深徹的評破，而提供業力的更好說明。初期的經部師——鳩摩邏多（Kumārarata）、訶黎跋摩（Harivarman），也還是這樣。這與不許毗婆沙文義的外流，應有多少關係的。自精熟毗婆沙文義者外流，毗婆沙師的眞意義，也就日漸明顯。迦溼彌羅的權威性，開始衰退。「偏斥毗曇」的經部，也就發展爲一時的思想主流。世親精熟於毗婆沙文義，將迦溼彌羅的毗婆沙義，流行東方的經部義，展轉立破，而明確的對舉出來。總結說一切有部與經部的精義，而期待正確與合理的開展。

世親講《大毗婆沙論》，每天攝成一頌，圓暉是引述《婆藪槃豆法師傳》的。姑不論其他，但從《大毗婆沙論》的組織次第來說，也與《俱舍論》的次第不合。每日造一頌的傳說，是決無其事的。受迦溼彌羅的禮請，世親才造論釋，也出於《婆藪槃豆法師傳》。世親爲了精究《大毗婆沙論》義，曾到迦溼彌羅修學，大致與事實相近（Taranātha《印度佛教史》，說世親依衆賢修學「毗婆沙」，不足信）。造論的實際情形，不會如傳說那樣的。但依《俱舍論頌》，與毗婆沙義不合處，並不太明顯，要等釋論才明白表達出來。《婆藪槃豆法師傳》說：「論成後，寄與罽賓諸師。彼見其所執義壞，各生憂苦。」當時迦溼彌羅論師的激動，是可以想見的；這就是衆賢（Samghabhadra）造《順正理論》的緣起了。

爲了說明《俱舍論》造作的實際情形，先略述《俱舍論》的傳譯與品目。《俱舍論》曾經二譯：(1)陳・天嘉四年（563），眞諦（Paramārtha）在番禺與南海郡，繼續譯出《俱舍論偈》一卷、《阿毗達磨俱舍釋論》二十二卷。(2)唐・永徽二年至五年（651～654），玄奘在長安大慈恩寺譯出，名《阿毗達磨俱舍論》，凡三十卷。又別出《阿毗達磨俱舍論本頌》一卷。陳唐二譯，都分爲九品：

唐　譯	陳　譯
1. 分別界品	1. 分別界品
2. 分別根品	2. 分別根品
3. 分別世品	3. 分別世間品
4. 分別業品	4. 分別業品
5. 分別隨眠品	5. 分別惑品
6. 分別賢聖品	6. 分別聖道果人品
7. 分別智品	7. 分別慧品
8. 分別定品	8. 分別三摩跋提品
9. 破執我品	9. 破說我品

第九〈破執我品〉，實爲世親的另一論書。前八品都稱「分別」，第九品稱「破」，是立名不同。前八品舉頌釋義，第九品是長行，是文體不一致。《順正理論》對破《俱舍論》，而沒有〈破我執品〉。這都可以證明爲另一論書，而附《俱舍論》以流通的。《俱舍論法義》，舉六證以明其爲別論，早已成爲學界定論了。《俱舍論》（八品）的造作實情，《俱舍論廣法義》首先指出：「世親論主，依法勝論（心論）立品次第，少有改替，對閱可知。」《阿毗達磨論之研究》廣爲論列，以說明世親的《俱舍論》是依《心論》、《雜心論》爲基礎，更爲嚴密、充實，與整齊的組織。受經部思想的影響，所以出於批判的精神，而論究法義的。究竟這是相當正確的見解。

《阿毗達磨俱舍論》，義譯爲《對法藏論》。如《論》卷一說（大正29・1b）：「由彼對法論中勝義，入此攝故，此得藏名。或此依彼，從彼引生，是彼所藏，故亦名藏。是故此論名對法藏。」

本論——《發智論》，釋論——《大毗婆沙論》，足論——六足論，是阿毗達磨論——對法論。《俱舍論》能攝對法論的一切勝義，

所以名《對法藏論》。在名稱上，顯然是阿毗達磨論的一部。所說的「依彼，從彼引生」，決非每天講《大毗婆沙論》的攝頌，而是在攝《發智》、《毗婆沙》論義的。在《阿毗曇心論》、《雜阿毗曇心論》的基礎上，廣攝六足、《發智》、《婆沙》的勝義而成。本書第十章，已說過：《大毗婆沙論》集成後，妙音（Ghoṣa）首先類集阿毗達磨要義，成《甘露味論》十六品。西方論師法勝（Dharmaśreṣṭhī）將《甘露味論》改組為十品，並製造偈頌，名《阿毗曇心論》。阿毗達磨的精要，易誦易持，因而為阿毗達磨論，奠定了製作的新規模。由於《心論》的過於簡略，所以大家為《心論》作釋，廣引《大毗婆沙論》義。這裏面，就有古世親的六千頌本。但這麼一來，頌文與釋義，不一定相稱，失去了容易受持的優點，被譏為「智者尚不了」的「無依虛空論」。《雜心論》主法救（Dharmatrāta）出來，將其他的阿毗達磨要義，也製為偈頌，間雜的編入《心論》各品。對於當時多諍論的論義，別立一〈擇品〉，成為《雜心論》。世親的《俱舍論》，就是在這一系列的論書上，重為造作的。

《心論》的〈界品〉、〈行品〉，明一切法的體用。〈業品〉、〈使品〉、〈賢聖品〉、〈智品〉、〈定品〉，別明雜染法與清淨法。這是一項良好的組織次第。但法勝受《甘露味論》的組織影響，又立〈契經品〉、〈雜品〉，加一〈論問品〉——後三品仍不免雜亂無緒。《雜心論》間雜了更多的論義，又別立〈擇品〉，在組織上，更為雜亂。世親的《俱舍論》，對品目作了重要的改革。別立〈分別世間品〉於〈業品〉之前，容攝《施設論》、《大毗婆沙論》，有關器世間與有情世間的衆多法義，及一向被編入〈契經品〉的十二緣起、七識住等論義。〈分別世間品〉與〈業品〉、〈隨眠品〉，別明有漏法的生、業、煩惱——三雜染。《雜心論》的後四品，徹底廢除；將各品所有的論義，隨義而一一編入前八品中。《俱舍論》八品的組織、條理與次第，在所有阿毗達磨論書中，可稱第一。

《心論》二五〇頌，《雜心論》擴編為五九六頌，有改作的，有增補的。世親進一步的嚴密論究：對於內容，阿毗達磨的重要論義，以能盡量含攝為原則。對於頌文，無論是修正、增補，都以文字簡略而能含攝法義為原則。所以五九六頌的《雜心論》，在《俱舍論》中，被保存而簡練為三百餘頌；另又增補二百餘頌，總為六百頌。論頌數，與《雜心論》相近；而內容的充實，不是《雜心論》所能比了！《俱舍論》不愧為阿毗達磨論的傑作，《俱舍論》不再是《心論》那樣的阿毗達磨概要，而是阿毗達磨的寶藏。後來衆賢略改幾頌，成《阿毗達磨顯宗論》本頌。所以世親的《俱舍論》頌，對說一切有部的阿毗達磨論宗，是有重要貢獻的！

然而，《俱舍論》並不等於《發智論》、《大毗婆沙論》的勝義集成。早在法勝造《心論》，已表示出一項傾向——對迦溼彌羅的毗婆沙師，存有不滿的情緒。這在《心論》的論義中，可以清楚地看出來的。《雜心論》雖接近毗婆沙師正義，而也說「無作假色」。這是西方、健馱羅一帶的阿毗達磨論師，不滿毗婆沙師的一貫表示。本來，上座系的阿毗達磨，是重思考，重理性的，所以自稱為「正理論者」、「如理論者」、「應理論者」。以理為準則，解說一切契經；契經的是否了義，盡理不盡理，以正理為最高的判斷，而不是依賴傳統的信仰。《發智論》是上座、說一切有系，古聖先賢，所有教證的累積成果；由迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）綜合整理編成，這確實是偉大的。《發智論》的研究發展，造成說一切有部阿毗達磨的隆盛。迦溼彌羅論師，推重《發智論》為佛說，看作阿毗達磨的最高準則。集成《大毗婆沙論》，評破百家，以迦溼彌羅師說為正義，不容少有異議。毗婆沙師的精神，雖重於理論的評判；而在精神的深處，為《發智論》的權證所脅制，所以態度是專斷的。

阿毗達磨的西方系，不滿毗婆沙師，雖說「無作假色」，偶有枝末異義，而在傳統的阿毗達磨思想中，不能提出根本而有力的不同意見。說一切有部譬喻師，斷然的放棄三世一切有的根本理念，思想的拘束一去，立刻開拓出新的境界，這就是種子熏習說。這對於三世有的阿毗達磨，是有嚴重威脅性的。世親有西方系阿毗達磨的傳統，對於阿毗達磨論義，是非常崇敬的。所不能同意的，只是迦溼彌羅論師所說——「阿毗達磨是佛說」的權威性。因爲這是足以腐蝕阿毗達磨——重理性、重思考的精神，而流爲宗派成見的點綴物。所以首先喝破：「因此傳佛說對法。」撤除了思想上的束縛，然後讓不同的思想表露出來。從相互的立破中，了解彼此間的眞意義，彼此的差別所在。充分發揮自由思考——阿毗達磨的眞精神，也就是世親的治學精神。生當經部流行的時代，與說一切有部，形成尖銳的對立；世親所以多舉經部義，與說一切有部相對論。在某些問題上，世親是贊同經部的；但說他「密意所許，經部爲宗」是不對的。贊同說一切有部的，多著呢！以阿毗達磨的正理爲準則，所以《論》末說（大正29・152b）：「迦溼彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量爲我失，判法正量在牟尼。」

◉附二：Th. Stcherbatsky著・巫白慧譯〈關於阿毗達磨俱舍論破我品〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉒）

《阿毗達磨俱舍論》最後一章〈破我品〉，蘇聯著名學者徹爾巴茨基（Th. Stcherbatsky，1866～1924）以爲是一篇十分重要的佛教哲學論文。根據他的研究，〈破我品〉是《俱舍論》的一篇後加的附錄；不過，它的時間並不比本論晚得多少。〈破我品〉之所以被做爲《俱舍論》的最後一章，正因爲它對全論的中心思想作了最概括的和最有總結性的表述，就是說，〈破我品〉實際上就是《俱舍論》的結論。

1919年，徹爾巴茨基根據《俱舍論》藏文譯本，把〈破我品〉轉譯成英文，以〈佛教徒的靈魂理論〉（The Soul Theory of the Buddhists）爲題發表於《俄羅斯科學院公報》。翻譯時，他還參考了稱友（Yasomitra）的《阿毗達磨俱舍論疏》（Abhidharmakośa vyākhya，梵本），核對了眞諦和玄奘的翻譯本。他還寫了一篇短序冠於譯文之前，表示自己對阿毗達磨哲學的一些重要看法。這兒，就將他的這篇短序以〈關於阿毗達磨俱舍論破我品〉爲題，譯出介紹，以後如有機會，當再介紹他的〈佛教徒的靈魂理論〉——〈破我品〉的譯文。（譯者識）

在西元第五世紀末，聲振遐邇的世親，編纂了一部題爲《阿毗達磨俱舍論》的佛教教理的宏傳綱要。在這部著作裏，我們發現一篇特別的附錄，綴於最末的一章，作爲全書的一種結論，專門討論了關於佛教否認靈魂存在（我的存在——譯者）這個爭論很多的問題。

《俱舍論》一開頭就聲明：爲了取得解脫，對於活動在生命過程中的各種元素（dharma，法），作一個透徹的辨別，是必要的；然後，進行闡明這些元素，它們的分類和特徵（第一、第二品）。在第三品，詳細敘述各類不同的生物或世界，它們是由於剛才所講的元素力量的作用而產生的。隨後的兩品（第四、五品）則集中考察使世界運動的一般原因和維持生命過程的特殊原因（karma，業行；anusaya，隨眠）。這樣，這五品說明被稱爲普通世界進程的靜力和動力（duhka，苦；samudaya，集）。剩下的三品是關於生命的淨化，或者，更確切地說，是關於生命運動的靜止化（nirodha，滅；mārga，道）。第六品描寫一幅佛教聖者（āryapudgala，聖人）的圖畫，最後兩品（第七、八品）討論聖位的一般和特殊的原因，就是，純潔的智慧（prajñā amalā，無垢慧）和超越的沉思（samādhi，禪定）。在所有被分析的存在元素裏，都沒有提到靈魂，即沒有談及有代表某種在生命各個

元素之間的統一體。那是眞的，意識（vijñāna，識）佔著一個中心位置，但是，它同樣是無常的，它的作用，同樣被定爲最後將歸於消失。有些元素必然地一個跟著一個產生，有些元素必然地共同存在，即經常同時出現。這個過程構成它們「彼此相互依賴產生」（pratitya samutpāda，緣生），或者，生命被看作是相互依賴的元素力量的一種作用。在結束他的闡述時，世親自覺要求在一篇特別附錄裏，對於整個體系的否定部分，即靈魂的否定（破我——譯者）作某些考慮。

佛教被視爲印度哲學思想發展中的一環，而在它之前，數論體系很可能已在印度學術（sāstra）的嚴密而完全一致的形態裏達到一種高度發展的形式。我們還不知道有任何使人信服的議論提出來懷疑這一傳說：佛陀在兩位著名的數論導師的指導下，研究過系統的哲學。從同樣的傳說來源，我們推測這些大師們很可能已經拒絕了物質的三種原始成分的教義。佛陀對靈魂的否認，在走向更高度的一致性的同一方向中邁進一步。一個永恒被動的靈魂和一個主動的，但無知覺的知覺在一起的局面，的確是數論體系中一個很弱的論點——一個招致批評的論點。數論的這一表現在不斷變化過程中（nitya pariṇāmi，變易）的永恒物質，被佛陀改變爲不同的元素；這些元素出現於生命中像一些瞬息的閃現，沒有任何永恒的實在物所支持。數論和佛教這兩種教義這有時候被稱爲激進體系（ekāntadārsana，片面見解），因爲，一種只執定永恒存在的教義（sarvam-nityam，一切是常），另一種則主張普遍變易（sarvam anityam，一切無常）。

這裏，沒有必要對這兩個體系作更詳細的比較，但是，它們兩者之間的密切聯繫並沒有逃過學者們的注意。我在這裏要堅持的是這一事實：一種密切的關係，不僅可以用相同的論點來表示，而且可以用反對，不用抗議來表示。當佛陀把有一個永恒的「我」的教義叫做「愚者之教」的時候，那是淸楚的，他是向一種已確定了的教義作鬥爭。任何時候，他的說法都强調「沒有靈魂」（無我——譯者）或者錯誤的人格主義（satkāyadrsti，身見）；在他的話裏，人們會很淸楚地感覺到有一種反對，或甚至敵對的意思。佛陀的這種教義和它的積極的相應部分——活動在生命中，不同的元素和它們的活動一定會逐漸地被制止，直到取得永恒的寂靜——是全部佛教的中心論點。戴維斯夫人（Mrs. Caroline Rhys Davids）正確地評述：「這種反實體主義（antisubstantialist）的宗旨是如何謹愼地和忠實地被信奉和維護著！」我們還可以補充，佛教哲學史可以描繪爲更深地悟入佛陀的這種原始直覺（他自己相信那是他最偉大的發現）的一系列努力。

當考慮到佛教哲學的晚期發展的總的方向時，人們會無意地想起一位近代思想領袖曾經說過關於哲學的話：「我們越是試圖鑽進哲學家的主要概念……我們感到它不知不覺地在我們手裏走了樣。」一位哲學家的原始直覺可能是很簡單，但他要花整個生命來使它成爲一個淸楚的公式。正當他表示了他因感到有責任去修改他的公式而在心裏想到些什麼的時候，他立刻修改這種剛想到的修改等等。「他的教義可以這樣無限地發展，而所有它的複雜性不外乎在他原始直覺與他運用表現方法之間的一種不可共通性。」教團中最早的分裂已曾涉及這些玄妙的哲學問題。

「論事」（Kathāvattu）就是用關於靈魂的可能的眞實性問題的冗長討論來開始闡述各種不同的觀點。聖正量部（Aryasammityas）和犢子部（Vatsiputriyas）這兩派傾向在一種承認人格的元素裏有某種、但很微弱的統一體的意義上來解釋「沒有靈魂」的教義。他們的反對者，一切有部（Sarvāstivādin）甚至否認這一點。一切有部主張，不同的元素眞實地存在於所有三個時間：就是說，不僅構成現在的一些元素的短暫閃現眞實地存在，就是過去和未來的閃現也這樣存在著。對他們說來，「沒

有靈魂」等於是過去、現在和未來的全部無限的元素羣。龍樹進一步把「沒有靈魂」，或「空」，提升爲一種類似的實在。結果是：諸元素的相互依賴是一個公認的事實，但它們被否認有任何實體的存在（nihsvabhāva，無自性）。這種「空」以一種不可思議的方式發展爲（vivarta）現象生命的多樣性。馬鳴把「沒有靈魂」看作一種總的意識（ālayavijñaṇa，阿賴耶識），它有屬於多方面的不同元素；這樣，給予原始教義，一種唯心主義的詮釋，由於世親，佛教哲學又一次受到唯心主義的解釋，最偉大的佛教哲學家陳那和法稱帶著微細的修改而遵循這種解釋。後來，「沒有靈魂」被理解爲一種多神主義的意義，同時，人格化而爲最初的法身佛毗盧遮那（Vairocana），至於這種有神概念人格化而爲阿彌陀佛（Amitābha），並由崇拜他而產生一種新的宗教，都可以作同樣的看法。

佛教在現在和過去表現出所有不同的形式，可以看作是要以和諧的直覺達到教主的原始觀念的許多努力。所有這些努力都先以對生命的諸元素的分析作爲必需的條件。世親寫他的論文，不是按照他自己的觀點，而是遵循喀什米爾的毗婆沙師（Vaibhāsikas）的教示。他計劃在一部較晚的作品裏來闡明自己的觀點，而這部作品他只完成其便於記誦的頌文部分。上邊提到的附錄似乎是一種中間部分——介於這兩部作品之間的一種聯絡。

目前，似乎應該把附錄譯出來，不必等待《阿毗達磨俱舍論》全書的翻譯和出版。這個附錄討論了全部佛教的中心論點，同時，是一篇組織嚴謹，風格優美的傑作，而世親正以這種寫作風格而著稱於佛教界。

歐洲學者將會看到他們的偉大印度前輩在作詮釋教義中的困難論點的同樣工作，而在這些工作上，他們也曾花過很多力氣。他們將會看到他恰好提及他們引用來支持他們的解釋的、佛陀說法中的相同章節。他們將會發現在「沒有靈魂」的科學教義和見於說法的通俗方式中的「靈魂輪迴」之間，並沒有「顯著的矛盾」。他們將會把功績歸於有學問的佛教徒的這個普遍的信念：佛陀在他的說法裏，常常採用形象的語言，以便接近未受教育的人民的樸素心靈。正如我希望的，在阿毗達磨中，他們將會找到那些他們曾徒勞地在許多風格紛繁的流行著作中尋覓的東西。

〔參考資料〕《俱舍論研究》下（《現代佛教學術叢刊》㊿）；李世傑《俱舍學綱要》；呂澂《印度佛學源流略講》；佐伯旭雅《冠導阿毗達磨俱舍論》（《大藏經補編》⑥）；西義雄《國譯俱舍論》（《國譯一切經》〈毗曇部〉㉕、㉖）；福原亮嚴（監修）《阿毗達磨俱舍論本頌の研究》；深浦正文《俱舍論概論》；平川彰、平井俊榮（等）《俱舍論索引》。

俱迦利（梵、巴Kokālika）

提婆達多的弟子，常妨害佛陀的化導的惡比丘。音譯又作瞿和離、瞿伽離，意譯爲惡時者。依《大智度論》卷十三所述，俱迦利常毀謗佛、舍利弗、目犍連、梵天，雖屢受佛說偈訶斥，猶不停毀謗。後來身體生惡瘡，命終後墮八寒地獄。又，《大寶積經》卷二云（大正11・11a）：

「迦葉！汝觀俱迦利比丘（唐言惡時者）、提婆達多比丘（唐言天授）、騫茶達羅比丘（唐言缺財）、迦盧底輸比丘（唐言器鬼宿）、母達羅多比丘（唐言海授）、阿濕繁比丘（唐言馬騰）、布那婆蘇比丘（唐言柳宿）、蘇氣怛羅比丘（唐言善星），是我給侍，親對我前，聞我說法，見我經行，見我端坐，見我神足遊處虛空，見我降伏多千外道，於大衆中摧彼邪法。如是等人，尚於我所不生信樂，於步步間恒欲毀我，由是步步漸增其惡。」

俱不成過（梵ubhayāsiddha，藏gñis-ka-la ma-grub-pa）

因明學用語。因明三十三過的似同喻五過之一。是同喻與因法（能立法）和宗法（所立法）都不相合，從而失去助成作用的過失。共

有兩種：一種是有體喻犯俱不成過，一種是無體喻犯俱不成過。故《因明入正理論》云（大正32・12b）：「俱不成者，復有二種：有（有體）及非有（無體）。若言如瓶，有（有體）俱不成；若說如空，對無空論，無（無體）俱不成。」這是仍以前量爲例，用改變同喻的方法來說明有體和無體兩種俱不成。我們先來看有體俱不成的例子：

聲常，（宗）
無質礙故，（因）
如瓶。（喻）

這「瓶」立敵都許其爲有體，但却是有質礙和無常性的，因而不能作爲能立法和所立法的同品。這就是有體喻而犯俱不成過。再看無體俱不成的例子，如對無空論立如下比量：

聲常，（宗）
無質礙故，（因）
如空。（喻）

「虛空」是無質礙而且常住的，這是印度大多數哲學派別所共認的，因此以虛空爲同喻本來應該是無可非難的；但如果對無空論者立量也以虛空爲同喻的話，情況就完全不同了，因爲無空論者不同意虛空爲實有，虛空既非實有，又怎麼能作爲因宗二法的同喻呢？由此也可知道，同喻決不能是無體的，同喻若是無體，必有俱不成之過。

據《因明入正理論疏》的劃分，有體俱不成又有兩俱、隨一、猶豫、所依四種分別，其中隨一又分自、他兩種，茲列表說明如下：

過名	舉例	說明
兩俱有體俱不成	如《因明入正理論》所舉例：聲常，無質礙故，如瓶。	
自隨一有體俱不成	如聲顯論對勝論立：瓶是無常，所作性故，如聲。	聲顯論認爲「聲」是常住和非所作的，因此不能用「聲」來作所作和無常的同品；但勝論以「聲」爲所作和無常之物，故是自隨一有體俱不成。
他隨一有體俱不成	如勝論對聲顯論立：瓶是無常，所作性故，如聲。	從立者一方來看雖然可以如此說，但在敵者一方通不過，因此是他隨一有體俱不成。
猶豫有體俱不成	如說彼廚等中定有火，以現煙故，如山等處。	同喻「山等」，或煙或霧猶存疑惑，故是猶豫有體俱不成。
所依有體俱不成	如數論師對薩婆多立：思是我，以受用二十三諦故，如瓶盆等。	此量宗因二法均是隨一無體，同喻雖是有體，但無所助依。

在以上四種（自、他隨一算作一種）有體俱不成中，自隨一有體俱不成照一般的理解應該就是他隨一無體俱不成，他隨一有體俱不成應該就是自隨一無體俱不成。因爲按因明的規定，宗依、因法和喻依必須立敵共許極成，如果有一方不極成，就是隨一無體（亦即隨一有體）。可以舉一個《因明入正理論疏》中的現成例子來說明：

聲常，（宗）
所聞性故，（因）
如空。（喻）

這個比量如果是聲論師對無空論立的，就是自隨一無體俱不成；也是他隨一有體俱不成。如果是無空論對勝論立的，就是他隨一有體俱不成；也是自隨一無體俱不成。由此可見，自隨一有體與他隨一無體，他隨一有體與自隨一無體，原來是重複的。那麼是不是可以說，有了隨一有體俱不成以後，就可以省去隨一無體俱不成了呢？我們認爲這要作具體分析：像上述的隨一有體和隨一無體既然是一回事，那就大可不必分作兩起說；但竊意這裏的隨一有體俱不成，除了相對於隨一無體俱不成之外，還有另一層意思，就是我們在上表中舉例說明的，同喻「聲」立敵雙方雖然共認其是有體，然而由於雙方對其屬性的理解不同（常與無常、非所作與所作），按一方的理解可爲宗因二法的同喻，而另一方却不同意它作爲同喻，由此產生的隨一有體俱不成，其「隨一」的

重點就不在有體或無體上，而在能不能成其爲助因上面，像這樣的隨一有體俱不成與隨一無體俱不成並不重複，當然就是不可或缺的了。

另外，所依不成分自體依不成和所助依不成兩種。所依有體俱不成屬於所助依不成一類，因爲同喻既是有體，就不會是自體依不成，自體依不成指的是同喻自身爲無體。所以下面要講的無體俱不成才是屬於自體依不成一類。

其次，關於無體俱不成，《因明入正理論疏》卷下云（大正44・135b）：「無（體）俱不成亦有兩俱、隨一、猶豫及所依不成。」但在實際劃分中，却只有兩俱、隨一及所依不成三種，缺猶豫無體俱不成。所以《因明入正理論疏》卷下又云（大正44・135b）：「猶豫無（體）俱不成者，既無喻依，決無二立，疑決既不異分，故闕此句。」這就是說同喻既是無體，就不再存在或此或彼猶疑不決的問題了，因而只有當同喻是有體時才有猶豫的可能。茲據《因明入正理論疏》的劃分，列表說明如下：

過　名	舉　例	說　明
兩俱無體俱不成	如聲論對勝論立：聲常，所聞性故，如第八識。	《因明入正理論疏》云：「二俱不立有第八識故。」
自隨一無體俱不成	如聲論師對大乘者立：聲常，所聞性故，如第八識。	《因明入正理論疏》云：「彼自不許有第八識故，是自隨一。」
他隨一無體俱不成	如聲論師對無空論云：聲常，所聞性故，如空。	《因明入正理論疏》云：「舉喻如空，對無空論，即他隨一。」
所依無體俱不成	數論師對無空論者云：思是我，以受用二十三諦故，如虛空。	「虛空」是無體，因而不能作爲宗因二法的同喻。

上述三種（自、他隨一算作一種）無體俱不成的同喻既然都是無體的，便同時又有自體依不成的過失。

前面說過，所依有體俱不成只有自體依不成一種；但所依無體俱不成却可以是自體依和所助依都不成的，如上表所舉的例，除了自體依不成外，由於宗因二法都是隨一無體，因此還有所助依不成的問題。（沈劍英）

〔參考資料〕　《因明入正理論疏》卷下（末）；《因明論疏明燈抄》卷二（本）；《明本抄》卷十；《因明鈔》卷五；《因明入正理論疏瑞源記》卷七；《因明三十三過本作法纂解》卷下。

俱利迦羅（梵Kulika）

密教不動明王之變化身。又作俱利迦羅大龍、古力迦龍王、俱哩迦、矩里迦、句律迦、律迦大蛇、迦梨迦、加羅加、鳩利迦。依《陀羅尼集經》卷六載，鳩利迦（Kulikah）有「具種」義，爲八龍王之一，暗褐色，頂上半月。《說矩里迦龍王像法》謂，矩里迦，唐作尊勅。此語除「具種」義外，另有善族、種族首長等義。

關於其本緣，據《俱利伽羅大龍勝外道伏陀羅尼經》所載，不動明王於色界頂，與外道論師對論，並共現種種神變成智。時不動明王變智火之劍，外道上首智達亦成智火之劍。明王智火劍再變爲俱利伽羅大龍，吞外道智火劍，從口出氣，如二萬億雷一時鳴，魔王外道聞之，皆怖而捨邪執。

關於此尊之形像，依《說矩里迦龍王像法》所述，除作龍身吞劍之形像外，別有作人形者，其文云（大正21・38a）：

「其形如蛇，作雷電之勢，身金色，繫如意寶，三昧焰起，四足蹴踏之形，背張豎七金剛利針，額生一支玉角，纏繞劍上，（中略）若作人相者，面目喜怒，遍身甲冑，猶如毗嚕博叉王，左托腰把索，右臂屈肘向上執劍，頂上置龍王蟠，立金剛山。」

此外，《俱利伽羅大龍勝外道伏陀羅尼經》謂其四足分別爲降三世、軍荼利、琰魔都伽、金剛夜叉四大明王。又，其人形之尊像今已不存，多流布龍纏劍之像。

又，以此尊爲本尊之修法，能除病患、魔障等。《不動使者陀羅尼祕密法》敍此修法，謂（大正21・25a）：

「若欲使古力迦龍王者，於壁上畫一劍，以古力迦龍王繞此劍上，龍形如蛇，劍中書阿字。心中亦自觀此劍及字，了了分明。心念不動使者誦一百八遍。一日三時滿六個月，多誦益好。若月滿已後，古力迦龍王自現。」

〔參考資料〕《底哩三昧耶不動尊威怒王使者念誦法》；《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品》；《勝軍不動明王四十八使者祕密成就儀軌》。

俱不極成過（梵ubhayāprasiddha，藏gñis-ka ma-grub-pa）

因明學用語。因明三十三過的宗九過之一。是作爲所別和能別的兩個宗依都不能爲立敵共許極成的過失。《因明入正理論》云（大正32・11c）：「俱不極成者，如勝論師對佛弟子立：我以爲和合因緣。」「我」是所別，「和合因緣」是能別。佛家不許有「我」，也不許有「和合因緣」，因此是兩俱不成。又如有神論者對無神論者說：「上帝是造物主。」無神論者既不承認有所謂的「上帝」，也不承認有什麼「造物主」，因此此宗從因明學上來說，是犯了俱不極成的過失。

《因明入正理論疏》對俱不極成過也作了劃分。例如它以能別、所別，自、他、兩俱，以及全分、一分等爲標準作多重的劃分，認爲全分、一分各有五種四句；其實在全分的五種四句中，去掉重複的和湊數的，不過九種而已！一分的五種四句可以從全分類推。現將全分的五種四句列表說明如下：

序　數	過　名	說　明
(一)1	自能別不成他所別	*此過名意爲：自能別不成、他所別不極成，這後面的「不成」二字省略，下同。
2	他能別不成自所別	*
3	俱能別不成自所別	*
4	俱能別不成他所別	*
(二)5	自能別不成俱所別	*
6	他能別不成俱所別	*
7	俱能別不成俱所別	*
8	俱能別不成俱非所別	這一句是湊數的。既然只是能別不成，就不應放在俱不成過中。
(三)9	自所別不成他能別	以下9～15句與上述1～7句重複。這一句即前(一)2句。
10	他所別不成自能別	此句與(一)1句重複
11	俱所別不成自能別	此句與(二)5句重複
12	俱所別不成他能別	此句與(二)6句重複
(四)13	自所別不成俱能別	此句與(一)3句重複
14	他所別不成俱能別	此句與(一)4句重複
15	俱所別不成俱能別	此句與(二)7句重複
16	俱所別不成俱非能別	此句是湊數的，既然只是所別不成，就不屬於俱不成的範圍。
(五)17	自兩俱不成非他	*
18	他兩俱不成非自	*
19	俱兩俱不成	此句與(二)7和(四)15重複。
20	俱非自他兩俱不成	這一句也是湊數的。既然不是自他兩俱不成，就是無過之宗。

從表中可以看出，俱不成之過如果要細加劃分，實際只有九數，就是第一、二兩個四句例中的前七句和第五個四句例中的前二句（有＊號者）。在劃分上《因明入正理論疏》先是以能別爲首組成兩個四句例，接著反過來以所別爲首再組成兩個四句例，然後又從能別所別兩俱不成的角度上考慮，組成了一個四句例，這樣，一共是五個四句例。這五個四句例雖然臚列了各種可能，但由於反過來倒過去地說，所以就有不少重複，甚至把屬於能別不極成（如第八句）和所別不極成（如第十六句）的過失也列入湊數。（沈劍英）

修行

意謂受持教法而躬行實踐。梵語bhāvanā，譯爲「修習」，其意與此略同。《金光明經》卷一〈懺悔品〉云（大正16・337c）：「遠離十惡，修行十善，安止十住。」新譯《華嚴經》卷五十八敍述菩薩的十種修行法，即恭敬尊重諸善知識修行法、常爲諸天之所覺悟修行法、於諸佛所常懷慚愧修行法、哀愍衆生不捨生死修行法、事必究竟心無變動修行法、專念

隨逐發大乘心諸菩薩衆精勤修學修行法、遠離邪見勤求正道修行法、摧破衆魔及煩惱業修行法、知諸衆生根性勝劣而爲說法住佛地修行法、安住無邊廣大法界除滅煩惱令身清淨修行法。

廣義的修行，相當於「信解行證」中的行；狹義的修行指依各宗派的法門而修習。就難易程度而言，修行有難行道與易行道之分。就正直、方便來分，有中道正行與方便道之異。就修行內容言，有修福、修慧之別。如依宗派分類，又有修密、修禪、修淨土、修華嚴、修天台……等多種。此外，同一宗派之內，所修法門也有種種殊異。

◉附一：〈修習〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

修習（梵、巴bhavana，藏sgom-pa），謂熏習各種行法，以證成聖果。《雜阿含經》卷三云（大正2·18a）：「比丘，常當修習方便禪思，內寂其心。」《成實論》卷十五〈修定品〉云（大正32·359a）：「現見，身業雖念念滅，以修習故有異技能。隨修習久轉轉便易。口業亦爾，隨所習學轉增調利，堅固易憶。如讀誦等。當知意業雖念念滅，亦可修習。如火能變生，水能決石，風能吹物。如是念念滅法皆有集力。」陳譯《攝大乘論釋》卷十云（大正31·228c）：「修習力者，心緣此法作觀行，令心與法和合成一。猶如水乳，亦如熏衣，是名爲修。」《俱舍論》卷十八云（大正29·97c）：「修名何義？謂熏習心以定地善，於心相續，極能熏習令成德類，如花熏苣蕂，是故獨名修。」

有關修習之法，《大毗婆沙論》卷一〇五有二說，一將修習之法分爲得修、習修、對治修、除遣修四種，或加防護修、分別修而另成六種之說。《菩薩地持經》卷八〈翼品〉則分爲決定修、專心修、常修、無罪修等四種，陳譯《攝大乘論釋》卷八、《俱舍論》卷二十七，則分爲長時修、無間修、恭敬修、無餘修等四種，而陳譯《攝大乘論》卷中分之爲加行方法修、信樂修、思惟修、方便勝智修、利益他事修等五種，陳譯《攝大乘論釋》卷九分爲十二種，即顯示修、損減修、治成修、後行修、相應修、勝修、上上修、初際修、中際修、後際修、有上修、無上修，《大乘阿毗達磨雜集論》卷十二將依止任持修、依止作意修、依止意樂修、依止方便修、依止自在修等五修詳細分別，共有二十種修。

◉附二：〈四修〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

(一)修行佛道的四種型態：即恭敬修、無餘修、無間修、長時修。《俱舍論》卷二十七云（大正29·141b）：

「初因圓德復有四種。(一)無餘修，福德智慧二種資糧修無遺故。(二)長時修，經三大劫阿僧企耶修無倦故。(三)無間修，精勤勇猛，剎那剎那修無廢故。(四)尊重修，恭敬所學，無所顧惜，修無慢故。」

《順正理論》卷七十五、《顯宗論》卷三十六等所說，與此全同。舊譯《俱舍釋論》卷二十名之爲(1)一切福德智慧皆數習行，(2)長時行，(3)無間行，(4)尊重行。又，眞諦譯《攝大乘論釋》卷八、法藏《華嚴經探玄記》卷三等也有論述。

總而言之，無餘修指修一切行業無遺餘；長時修是修三無數劫，了無倦怠；無間修指修行相續無間斷；尊重修指恭敬尊重所學三寶。至於其次第，《俱舍論》等以無餘修爲第一；《攝大乘論釋》以長時修爲首；《探玄記》復作別種羅列。

(二)往生淨土的四種修行軌範：即恭敬修、無餘修、無間修、長時修。語出善導《往生禮讚》。此說雖源於上述之《俱舍論》等書，但意義全然不同，故實爲善導之創見。後世遂稱《俱舍論》等所說爲聖道門之四修，善導所說爲淨土門之四修。

此中，恭敬修，謂恭敬禮拜阿彌陀佛及一切聖衆。無餘修，謂專稱彼佛名號，專念、專想、專禮、專讚彼佛及一切聖衆。無間修，謂

相續恭敬禮拜、稱名讚歎、憶念觀察、迴向發願，心心相續，不以餘業間斷，又不以貪瞋煩惱致令間斷，隨念隨懺，不令隔念隔時隔日，常令清淨。亦名無間修。長時修，謂畢命為期，誓不終止。

㈢修行六度的四種方法：即決定修、專心修、常修、無罪修。語出《菩薩地持經》卷八〈翼品〉等。決定修，謂決定修習其業；專心修，謂專心修習其業；常修，謂一切時修習其業；無罪修，謂遠離煩惱罪垢而修其業。修六波羅蜜皆各有此四修。此等總為四種善修業，與巧便、攝取衆生、迴向三者共為菩薩成道之要道。同經卷十〈建立品〉以此為三十二相之成因，謂決定修得足下平安相；專心修得足下千輻輪相、手足網縵相等九相；常修得纖長指相五相；無罪修得其他相。

㈣修行的四種不同方式：即得修、習修、除去修（除遣修）、對治修。語出《阿毗達磨雜集論》卷九、《大毗婆沙論》卷一〇五、卷一二三等。其中，《大毗婆沙論》卷一〇五云（大正27·545a）：「得修、習修，謂一切善有為法，對治修、除遣修，謂一切有漏法。」《雜集論》卷九詳論之，首先僅略說四修，後依四正斷、道之生起，以及具四種對治等為說。

綜言之，得修，謂作意修習未生之善法以令之生起。習修，謂作意修習已生之善法以令堅住不忘。對治修，謂作意修習厭患等諸對治法門，以令未生之不善法不生。除遣修，謂作意修習以令已生之不善法永斷。

◉附三：〈三生六十劫〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

三生六十劫，指聲聞乘修行所須的時間。即聲聞乘者觀四諦十六行相，斷盡三界之煩惱，證阿羅漢果，其極速者只經三生，極遲者則須經六十劫始成。《大毗婆沙論》卷一〇一謂（大正27·525b）：

「依狹小道而得解脫，故名時解脫。狹小道者，謂若極速第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫，餘不決定，依廣大道而得解脫，名不時解脫。廣大道者，謂若極遲聲聞乘，經六十劫而得解脫。」

據《俱舍論》卷二十三所載，聲聞乘者在初生積集五停心及總別念住等資糧；在第二生依未至定，起順決擇分之慧；在第三生依根本定，再起順決擇分之慧，以入見道。但《順正理論》卷六十一謂，初生植順解脫分，次生成熟，第三生起順決擇分，即入聖道。又，關於「三生」之語義，《法華經玄贊要集》卷二十一揭出三說，即⑴經三次父母所生身；⑵經往返人天三次；⑶經三次佛世。

此外，對於「極速者」與「極遲者」之間，究以何者為利根，諸家所說亦有不同。《五教章通路記》卷四十一謂速疾證聖果者為利，遲證聖果者為鈍；《四分律刪補隨機羯磨疏》卷四所說同此。但《俱舍論光記》卷二十三謂（大正41·350b）：「佛時長，故其根最利。聲聞三生，獨覺四生，非要利根亦通鈍根。若極利者，要經六十，要經百劫。」《華嚴五教章》卷二、《法華經玄贊要集》亦謂堪耐多時修行者為利根；不經多時而速獲解脫者為鈍根。

◉附四：〈助正兼行〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

助正兼行，謂兼修助、正二行。又稱正助合行、正助雙行、正助兼修。即為助成主要正行而兼修餘諸行之意。《大智度論》卷九十八云（大正25·741b）：「五波羅蜜為助般若波羅蜜法，助法中檀波羅蜜為首。」陳譯《攝大乘論釋》卷九云（大正31·220c）：

「若菩薩於一一波羅蜜修加行，餘波羅蜜皆助成此一，如諸菩薩正行施時，守護身口，離七支惡，即持正語正業正命戒，由此戒故施得成就，故戒能成施。（中略）若菩薩正行施時，由了別因果、不著三輪故般若能成施，是名餘波羅蜜助成一波羅蜜。」

以上所述皆謂六波羅蜜行有助正之別。

又，《摩訶止觀》卷四（上）說觀心法，以十乘觀法爲所助，以二十五方便爲能助法，文云（大正46・35c）：

「明方便者，方便名善巧，善巧修行以微少善根能令無量行成，解發入菩薩位。（中略）圓教以假名五品觀行等位去眞猶遙，名遠方便；六根清淨相似鄰眞，名近方便。今就五品之前假名位中復論遠近，二十五法爲遠方便，十種境界爲近方便。橫豎該羅十觀具足成觀行位，能發眞似，名近方便。」

《天台四教儀》云（大正46・780a）：「依上四教修行時，各有方便正修，謂二十五方便十乘觀法，若教教各明，其文稍煩，義意雖異，名數不別。」源信《往生要集》卷中明往生之行有正修念佛與助念方法之別，其文云（大正84・57b）：「助念方法者，一目之羅不能得鳥，萬術助觀念成往生大事，今以七事略示方法：㈠方處供具，㈡修行相貌，㈢對治懈怠，㈣止惡修善，㈤懺悔衆罪，㈥對治魔事，㈦總結行要。」

善導《觀經疏》〈散善義〉就五種正行分別助正二業，文云（大正37・272b）：「又就此正中復有二種，一者一心專念彌陀名號，行住坐臥不問時節久近，念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故，若依禮誦等，即名爲助業。」此謂讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎供養等五種正行中，第四稱名爲本願行，故以之爲正定業，餘前三後一等四種非本願行，故爲助業。

〔參考資料〕　印順《華雨集》㈡。

修法

密教用語。指依儀軌而修習各種密法。在密教相關經典中，大多載有供養法（即儀軌）及其作法。依其目的而有息災、增益、敬愛、調伏（降伏）等四種行法，或加鉤召爲五種行法。此外，也有依道場的鋪設而分爲一壇法、兩壇法、五壇法；或依從事的人數分爲大法、中法、小法；以及依性質所分的祕法、普通法等區別。行者須口唱眞言，手結印契，心觀本尊，而且，行者的三密須觀想與本尊的三密相合。其次第區別，東密有金剛界立、胎藏界立、十八道立、別行立、如意寶珠立等名稱。而藏傳佛教則另有無上瑜伽法門，爲東、台二密所無。

藏傳佛教所修的法門，依各派不同而有差異。主要密法儀軌，可參閱《密乘法海》書中之所載。至於日本東密、台密兩家的大法與準大法則略如下列：

東寺—┬大法—孔雀經法、仁王經法、請雨經法
　　　└準大法—如法愛染法、如法尊勝法、大北斗法、普賢延命法

山門—┬大法—熾盛光法、七佛藥師法、普賢延命法、大安鎮法
　　　└準大法—法華法、六字河臨法、如法北斗法、如法佛眼法

寺門—┬大法—尊星法、法華法
　　　└準大法—大北斗法

◉**附：〈修法壇〉**（摘譯自《佛教大辭彙》）

修法壇，修法所用的壇。壇是梵語曼荼羅（maṇḍala）之譯。即修法時，安置佛像或三昧耶形，以及配備供物與供具的壇。印度專用土壇，並依照七日作壇法而建製。有大壇、護摩壇、小壇之別。大壇爲修法本尊的主壇。護摩壇是安置火爐、修火供的壇。小壇是用於灌頂的別壇。

關於大壇，《陀羅尼集經》卷十二云（大正18・886b）：

「若作大壇，如前結界，四角竪標。標記已竟，喚人掘地出其惡土，若得上地掘去一磔，若得次地掘出一肘，若得下地掘出三肘。悉除其中骨髮炭灰瓦礫礓石樹根草木糠等惡物。盡諸惡物到好實地，然後將好土來。發底一度，以香水潑一度。著土，即用杵築，築令平滿，必須堅硬，若得基高最爲第一。」

《陀羅尼集經》卷三記述般若壇法的畫法云（大正18・808a）：「其壇中心安釋迦牟尼佛華座，座上安像。其座東面復安華座，座上安般若波羅蜜身，左手把經。其壇北方復安華

座，座上安大梵天，左手把君遲。南方安華座，座上安帝釋天，右手把跋折羅。中心著一香鑪水罐，四角各一香鑪水罐，五枚水罐內各盛淨水五穀七寶，並以柏葉梨枝塞口，於上各以生絹三尺而繫束之，種種果食及上好果一十二盤，燈十六盞。」

關於壇的形狀，隨四種修法而各有不同，如《大日經》卷七〈持誦法則品〉，及《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》卷下所說，息災法當用圓壇，增益法當用方壇，降伏法當用三角壇，攝召敬愛法當用蓮花壇。又壇的廣量不一定，有種種。據《諸佛境界攝眞實經》卷下〈修行儀軌品〉所述，壇的廣狹大小有三千五百種。最大的是一千由旬，其次是五百由旬、一百五十由旬、十由旬等，最小的是掌中爪甲之量。《供養儀式》說最大的是三十六肘，其次是二十八肘、十六肘、八肘、六肘、四肘，極小的是二肘。《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》卷下〈大灌頂曼荼羅品〉說是方八肘，或十二肘，或三十八肘，若爲衆生而造的是四肘或七肘等；以此可知其大小不同。

在日本，相傳最澄初依七日作壇法建立土壇，但後來不設土壇。在東密，由於空海請來木壇，因此爾後專用木壇。又，大壇一般是用增益法的方形壇，有華形壇、箱壇、牙形壇等類別。華形壇指壇的四面刻蓮華；箱壇指單作四角，其狀似箱；牙形壇是在壇的下部附上延曲於外面的足。就中，華形壇的四面各刻八葉二重的蓮華，其上下區間附五色線。向上的八葉二重表慧門十六大菩薩，向下垂的八葉二重表定門十六大菩薩。華葉向上是上求菩提之義，下垂是下化衆生之義，五色線表五智。意即四方四智各具足五智三十七智。

其次護摩壇，指修護摩法時用的壇，也依照七日作壇法建製。即在大壇的中央或一邊穿火爐，其爐形由於增益等四種修法而有方圓等不同。《大日經》卷二〈具緣品〉云（大正18・11b）：

「如是令弟子，遠離於諸過，作寂然護摩，護摩依法住，初自中胎藏至第二之外，於漫荼羅中，作無疑慮心，如其自肘量，陷作光明壇，四節爲周界，中表金剛印。師位之右方，護摩具支分，學人住其左，蹲踞增敬心。」

《陀羅尼集經》卷一云（大正18・792a）：

「七日作法，至第四日種種飲食果子供養，西門安淨寶火鑪，燒於淨柴，至心奉請釋迦文佛，於火鑪中坐蓮華上，當取乳酪酥蜜飲食果子胡麻人油等，呪三七遍，各取少許，呪一遍一擲火中。」

又如在急需治病時，可不依七日作壇法，而只採用《唯略儀》所說，以灑水建壇，稱之爲水壇。《陀羅尼集經》卷二云（大正18・796b）：「若知有鬼病者，作四肘水壇，中心著火鑪，燒柏樹枝，數數誦呪即差。」同書卷十二又云（大正18・886b）：

「若懺悔壇及治病壇皆作水壇，四肘以下一肘以上悉得通用，其肘長短隨其呪師臂肘長短以爲量數，其地皆須方面齊等。若作水壇，亦不須擇日月時節，其地隨得，淨處即作，平正地面，即須香泥塗其地上，即成壇法，仍須四角豎標爲記。」

小壇，指用於灌頂或供神之別壇。就中，用於灌頂的稱爲灌頂壇，又依令登正覺之意而稱正覺壇，《大日經》卷二〈具緣品〉云（大正18・11c）：「師作第二壇，對中漫荼羅，圖畫於外界，相距二肘量，四方正均等，內向開一門，安四執金剛，居其四維外。」《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四云（大正18・251a）：

「其灌頂壇應在大壇帝釋天方門外，下至二肘，畫粉作。四方正等，面開一門，於四隅內畫執跋折囉像。自在天方名住無戲論，火天方角名虛空無垢，羅刹方名清淨眼，風天方名持種種綺麗衣，中央畫大蓮華，其花八葉，臺蕊具足，花外周圍畫月輪相，光芒外出，正方四葉畫四菩薩，各乘昔願殊勝力者。帝釋方葉名陀羅尼自在王，琰羅方名發正念，龍方名樂利

衆生，夜叉方名大悲者。四隅葉上畫四使者，自在天方名修轉勝行，火天方名能滿願者，羅刹方名無染著，風天方名勝解脫。於花臺上想有婀字，於婀字上想一圓點，餘供養旛花莊嚴，一如大壇法式。應作是念：我今爲某甲善男子灌頂。」

在日本，通常胎藏界法是在道場東南隅安灌頂壇，金剛界法則安在西北隅，置椅子或禮盤作爲阿闍梨之座，又於壇前中央敷座爲受者之座，座上畫八葉蓮華，四隅畫小蓮華。又，《諸佛集會陀羅尼經》說修壽命經法時，設二種小壇。其文云（大正21·859c）：「其壇上作二十一小壇，其一處中名如來壇，餘二十壇名金剛王壇，又於壇外作四小壇，名四天王壇。」

〔參考資料〕《大日經》卷七〈持誦法則品〉；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《仁王護國般若波羅蜜多經道場念誦儀軌》卷上；《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》；《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》；陳健民《曲肱齋全集》；《栂尾祥雲全集》第二冊。

修惑

意指修道所斷的惑。「見惑」的對稱。又名思惑。即於修道位時所斷之迷於事之貪等諸煩惱。《俱舍論》卷二十五云（大正29·130a）：

「修所斷貪瞋慢癡，色等境中唯起染著增背高舉不了行轉故，並說爲依有事惑。（中略）修所斷惑於色等中，謂好醜等。然色等境非無少分好醜等別，是故可名依有事惑。又，見斷惑迷諦理起，名依無事。修所斷惑迷麁事生，名依有事。」

修惑遍起於三界九地，地地之惑各有九品，故九地總有八十一品。三界九地中，欲界有貪瞋慢癡等四煩惱，且各有九品，故總計爲三十六惑。色、無色界無瞋，僅有貪慢癡三煩惱，亦各有九品，故總計爲二十七惑。此二十七惑於色、無色二界八地中皆有，故成二一六惑。三界總計爲二五二惑。

在隨煩惱方面，則放逸、不信、懈怠、惛沈、掉舉、無慚、無愧、眠等八種隨煩惱，爲見道、修道所斷。其餘忿覆等十一種隨煩惱，乃自在起，與無明相應，故唯修道所斷。大乘唯識家所說異於俱舍家，謂一切惑皆係迷於理而起。因此，見修二惑可依分別起、俱生起，以及粗、細加以分別。《大乘義章》卷六曾就大小二乘關於見修二惑之異說加以申論，且謂修惑能發善惡二業。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷六十一；《雜阿毗曇心論》卷四、卷八；《俱舍論》卷十九；《順正理論》卷四十六。

修道（梵 bhāvanā-mārga，巴 bhāvanā-magga，藏 bsgom-paḥi lam）

又稱有學道。三道之一，即修行三階段（見道、修道、無學道）的第二階段。指在完成見道位之對事惑的斷除後，進入爲斷除一切情惑而修習的階段；也指已斷情惑的境界。

關於修道，依修行者之能力及其修行程度可分成許多階段。對此，小乘以爲修道是指在見道位起無漏智，初證四諦眞理之後，於此眞理中更加修習之謂。修道之終極，可斷盡三界八十一品之修惑。《大毗婆沙論》卷五十一云（大正27·267a）：「修道是不猛利道，數數修習，久時方斷九品煩惱。」在四向四果中，相當於預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向。

大乘則以初地住心以後至第十地之金剛無間道爲修道。《成唯識論述記》卷十（本）云（大正43·573b）：「今此修道除初入地心出相見道已住，出地心乃至第十地終金剛無間道來，並名修道。」

在修道位期間，可廣斷見道所斷（分別起的二障）以外的餘障，也就是斷除一切俱生的所知障之種子，爲證得二轉依的妙果，屢屢修習無分別智。此相當於資糧位等五位中，第四的修習位。又相當於三僧祇修行中，第二、第

三僧祇的泰半。

此外，《大乘義章》卷六曾論及大小乘修道之差別云（大正44・584b）：「次分見修，如毗曇中苦忍已去，十五心來名爲見道，須陀已上，終至無學名爲修道。若依成實總相觀諦，不得說言苦忍已去，但得說言無想位中名爲見道，修道如前。大乘法中初地見道，二地已上名爲修道。」

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十三；陳譯《攝大乘論釋》卷七；《雜阿毗曇心論》卷五；《順正理論》卷六十四、卷七十四；《阿毗達磨藏顯宗論》卷三十一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷九、卷十四；《四教義》卷三；木村泰賢《小乘佛教思想論》。

修廣（1223～1311）

日本眞言宗僧（一說律僧）。大和國（奈良縣）人，諱導御。三歲喪父，其母無力撫養之，遂棄之於東大寺側。適逢梅本經過該處，乃攜回東大寺撫養。及長，於該寺出家。十八歲，從唐招提寺證玄受具足戒，並赴法隆寺、京都靈山院研學。弘安（1278～1287）年中，至嵯峨清涼寺、洛西法金剛院修念佛會，化度十萬餘人，時人稱之爲「十萬上人」，並蒙後宇多天皇賜號「圓覺上人」。其後，至愛宕山禮拜地藏菩薩，祈求母子相聚，得夢示，乃前往播磨國（兵庫縣）印南野尋母，終不負所願，偕母返回故里，並建寺大作佛事。應長元年，趺坐念佛而寂，世壽八十九。

〔參考資料〕《招提千歲傳記》卷上之二；《律苑僧寶傳》卷十三；《本朝高僧傳》卷六十一。

修多羅（梵sūtra，巴sutta）

此詞主要有三義：其一指經律論三藏中之經藏，或經藏所包含的佛經。其二是指原始佛經（《四阿含》或《五尼柯耶》）十二種類別（十二部經）中之一種，是散文體（長行）佛經。其三是指大乘佛經。

「修多羅」之音譯又作修妬路、素呾纜；意譯線、條、綖、教條，或譯爲經、契經、直說、聖教、法本、善語教。茲依佛典所載，對此詞之詞義及內涵，略述如次：

《雜阿毗曇心論》卷八謂修多羅有五義（大正28・931c）：「修多羅者，凡有五義。一曰出生，出生諸義故。二曰泉涌，義味無盡故。三曰顯示，顯示諸義故。四曰繩墨，辨諸邪正故。五曰結鬘，貫穿諸法故。」《法華玄義》卷八（上）舉有翻、無翻兩說。無翻說，依前記之五義；有翻說，在經、契、法本、線、善語教的五譯中，以「經」爲正譯。

對於此詞之主要意涵，一般常作貫穿、攝持二義解釋，《佛地經論》卷一云（大正26・291b）：「能貫能攝故名爲經，以佛聖教貫穿攝持，所應說義所化生故。」《法苑義林章》卷二（本）加以廣說，云（大正45・273a）：「猶綖貫花如經持緯，西域呼汲索、縫衣、綖席、經、聖教等，皆名素呾纜。衆生由教攝，不散流惡趣，義理由教貫，不散失隱沒，是故聖教名爲契經。」

慧遠（淨影）《無量壽經義疏》卷上，則認爲修多羅除了有貫穿、攝持二義之外，另有常恆之義（大正37・92a）：「若依俗訓，經者常也。人別古今，教儀常措，故名爲常。經之與常，何相開顧，將常釋經，釋言經者，是經歷義，凡是一法，經古歷今，恒有不斷，是其常義，故得名常。」

又，《大乘義章》卷一分別修多羅爲總、別、略三者，然最爲廣泛通行者，爲下述三種：

(1)十二部經之一： 簡別於祇夜、伽陀、尼陀那等，即經中直說的長行（散文）。《雜集論》卷十一云（大正31・743b）：「以長行綴緝略說所應說義。」然無問自說、未曾有法、授記、本生、譬喩等雖是長行，並不包括在修多羅之內。此爲《大乘義章》的「別修多羅」。又，十二部中初略標舉一切通名時，爲「略修多羅」。

(2)與律藏、論藏同爲三藏之一： 指全部的十二部經，或指十二部經中除了論議以外的其餘十一部。相當於《大乘義章》所說的「總修多

羅」。亦即結集三藏時，阿難所誦出的經藏。另據《大智度論》等的主張，也包括佛以外諸天所說的法。

(3)指經律論三藏以外的大乘經典：《大智度論》卷三十三云（大正25・306c）：「出三藏外亦有諸經，皆名修多羅。」卷一百云（大正25・756b）：「佛口所說，以文字語言分爲兩種，三藏是聲聞法，摩訶衍是大乘法。」又，據卷二〈三藏內外經〉、卷四〈摩訶衍經〉等文所述，大乘諸經是在三藏之外。三藏，即小乘三藏。《往生論註》卷上解《往生論》中「我依修多羅」之義，謂（大正40・827c）：「三藏外大乘諸經亦名修多羅，此中言依修多羅者，是三藏外大乘修多羅，非阿含等經也。」此謂三藏中的修多羅乃阿難所誦，而大乘經典則是另外結集。

〔參考資料〕 印順《原始佛教聖典之集成》。

修德寺

朝鮮曹溪宗第七教區的本山。位於忠清南道禮山郡，山號德崇山。百濟・法王元年（599），智明所開創。其後，新羅・元曉、高麗末年之懶翁慧勤、李朝・滿空等人皆曾加以重建。

本寺伽藍建於三段的高壇上，下壇的石造五層塔爲新羅・文武王五年（665）所造。上壇的大雄殿，建於高麗・忠烈王三十四年（1308），曾被列爲「國寶」。與浮石寺的無量壽殿、鳳停寺的極樂殿，同屬朝鮮現存最古建物。殿內壁畫，爲高麗時代的作品，也極爲著名。此外，境內尚有白蓮堂、青蓮堂、祖印精舍、眞影閣、彌勒佛立像、滿空塔等。隣近之定慧寺，乃韓國著名之比丘尼詩人金一葉之居處。

修證義

日本曹洞宗教育僧徒及在家信徒的入門書。全名《曹洞教會修證義》。乃該宗兩大本山之貫主瀧谷琢宗（1836～1897）與畔上楳仙，於明治二十三年（1890）所編纂。收錄在《承陽大師聖教全集》第三卷。全篇分爲總序、懺悔滅罪、受戒入位、發願利生、行持報恩等五章，共三千七百餘字。其中每一字句，均取自高祖道元之《正法眼藏》（九十五卷）。本書原文爲日本古文，在台灣有王進瑞之漢譯本，收在《現代佛學大系》第二十九册。

修驗道

夾雜有山岳信仰、道教、神道等成分的日本佛教宗派。以入山修行，修持呪法，期求證得靈驗爲要務，因行法不偏一宗一派而廣通諸宗，故以「道」名之。相傳開祖係役小角，修行者則稱修驗者、驗者、客僧、山伏、山臥。

奈良時代，在山林修行，具呪驗力者即已存在，但爲律令所禁。至平安時代，貴族對於山林修行者的呪術靈驗頗爲尊崇，且以篤信靈山信仰的修驗者爲登山嚮導。如天台宗僧增譽即是白河法皇臨幸熊野的嚮導。又，眞言宗僧聖寶曾經登大和（奈良縣）諸峯，於金峯險徑安置金剛藏王像，在吉野山鳥栖眞言院始行「峯受灌頂」之儀。當時之修驗者主要以吉野、熊野爲據點。到鎌倉時代，熊野的修驗者以天台宗寺門派的聖護院爲本寺，形成本山派，徒衆稱爲本山衆或天台山伏。吉野的修驗者則根據松尾山、內山永久寺、高野山、三輪山等以大和爲中心的三十六諸大寺，形成當山派，徒衆稱爲眞言山伏。此外，羽黑山、白山、立山、伯耆（鳥取縣）大山、豐前（福岡縣）彥山等靈山亦有修驗者集團的成立。

到室町時代，修驗道假託西元七世紀的葛城山修行者役小角爲開祖，整理教義、儀禮與組織，並崇拜役小角在金峯山上所感得的金剛藏王權現及其眷屬八大金剛童子，以及熊野十二社權現、不動明王等，又以「入峯修行即身成佛」爲目的。其儀禮包括將成佛作爲目標的峯中作法、加持祈禱、呪法等。其中，峯中的十界修行（床堅、懺悔、業秤、水斷、閼伽、相撲、延年、小木、穀斷、正灌頂）乃此派的

特色。中世以後，隨著修驗道的確立，有關入峯修行的密教詮釋逐漸產生。而爲修行道場的大峯山，屬於熊野的部分是胎藏界曼荼羅，屬於金峯（吉野）的部分則是金剛界曼荼羅。另外，依據法華思想及淨土思想的葛城山爲《法華經》之峯，以熊野爲阿彌陀淨土的教義亦告形成。

慶長十八年（1613），江戶幕府將全國山伏分屬聖護、三寶二院，並規定儀式與作法。其中，本山派山伏以聖護院爲根據地，自熊野入大峯的修行稱爲「順之峯入」。當山派山伏則以三寶院爲根據地，由大峯出熊野的修行稱爲「逆之峯入」。其他尚有隸屬彥山派、羽黑派、日蓮宗、大和藥師寺的修驗者。明治五年（1872）因神佛分離政策，修驗道乃被廢止。本山派受天台宗寺門派所管轄，當山派歸眞言宗醍醐派所管轄，羽黑、彥山二派則成爲神社。二次大戰後，本山修驗宗（總本山聖護院）、金峯山修驗本宗（總本山金峯山寺）、眞言宗醍醐派（總本山三寶院）、修驗道（總本山五流尊瀧院）等修驗教團紛紛獨立，並展開活動。

修驗道原本起源於對山岳的信仰，深受中國佛教、道教、日本神道、陰陽道所影響。原無固定的教旨，輕視教義體系。然而在隆盛之後，乃漸附會密教而組織教義，並建立曼荼羅，行灌頂儀式。並提倡三道鼎立，主張「神僧道一致」的觀念。雖曾混用各種教義及儀式，然其主旨仍以密教的「當相即道」、「即事而眞」之實義爲基礎。

有關此派的著作頗多，就中，《修驗三十三通記》二卷、《修驗修要祕決集》三卷、《修驗頓覺速證集》二卷、《役君形生記》二卷、《指南抄》一卷五部最受重視，稱爲修驗五重或十卷書。

◉附一：〈峯入〉（摘譯自《佛教大辭彙》等）

「峯入」乃日本修驗道之修行術語。也稱「入峯」。即「進入山中」之意。此處係指山伏（修驗道行者）走過大和大峯山中的艱險之處而言。每年四月至九月間舉行三次，路線有兩條：(1)當山派（眞言系），從吉野入大峯山，於熊野出，此稱爲「逆入峯」。(2)本山派（天台系），從熊野入，吉野出，此爲「順入峯」。然此區別並不嚴謹，如本山派也行「逆入峯」。峯入之前，先作數十日的精進；行峯入時，通常須由有入峯經驗的「先達」爲嚮導。

除了大峯山之外，至豐前的英彥山、羽前（山形縣）的羽黑山、加賀（石川縣）的白山等靈場參拜，也稱爲峯入。

◉附二：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第四期第二十章（摘錄）

關於日本修驗道的起源，雖然傳說源自古代的役小角。但眞言宗的修驗道，卻是以醍醐三寶院的聖寶僧正爲祖的；天台宗修驗道，是以聖護院的增譽僧正爲祖；而到德川幕府時期，眞言宗修驗道稱爲「當山派」，天台宗修驗道稱爲「本山派」。這兩派在每年都要入大峯山進行修道祈禱，稱爲「入峯」，這是從役小角以來的舊規。「當山」，就是指這個大峯山，因爲以入峯祈禱作爲專職活動，所以稱爲「當山派」；所謂「本山派」，據說就是以「本覺（自覺）的山伏」爲宗義的意思。

〔參考資料〕 宮家準《修驗道》、《修驗道儀禮の研究》、《修驗道思想の研究》；五來重《修驗道入門》；中條真善《修驗大要》、《修驗道の教理》、《修驗道の峯中修行》；石村龍勝編《修驗道護摩祈禱法》；服部如實《修驗道要典》。

修習次第（梵Bhāvanākrama）

書名。印度後期中觀派學者蓮華戒的著作。蓮華戒在西藏桑耶寺宗論（794）時，破斥中國的禪僧摩訶衍，本書即爲其對摩訶衍之說所作的强力的批判。是研究桑耶寺宗論思想的資料。全書分爲三編，主要論述慈悲心、菩提心與實踐（方便、知）。西藏是以手抄的方式傳承本書，其中，初編曾由施護漢譯爲《廣

釋菩提心論》。初編與後編的梵本曾刊行出版。敦煌文獻中的初編，與《西藏大藏經》所收者不同，是舊譯寫本。戴密微（P. Demiéville）著、耿昇譯的《吐蕃僧諍記》附錄，有《修習次第》第一部與第三部的翻譯。其中之第三部，爲歐洲著名佛教學者拉莫特（É. Lamotte）神父自藏文譯爲法文，我國學者耿昇再依法文譯爲中文。此下所摘錄之譯文，即爲其中之一部份。

◉附：〈修習次第〉第三部（摘錄）

第一部分：止和觀

⑴止和觀之性質

對接受大乘佛教經典的信徒來說，修習次第是一件極爲簡單的事。世尊說，菩薩的靜心之道是無邊無際的；然而，因爲止和觀二者包含了一切靜心之法，所以這裏提出的將是和止觀相關聯的入門之道。世尊說：當某一生靈信奉止觀之論時，他將可以擺脫其心理上煩惱之鐐銬，擺脫其本身特點之束縛。同樣，當某一生靈爲了衝破一切障礙，就必須信奉止觀。借助止之力，觀念就如同避風處之明燈永不離其體；借助觀之力，再考慮到符合事物客觀之現實，眞正的智慧之光芒就如同旭日東升，而一切障礙亦將隨之一掃而光。

⑵止觀之實體

正因爲這樣，世尊才通過瑜伽行者提出四個觀點要考慮：①無想念之反映，②加雜心想之反映，③終點，④事業之成功（參看《解深密經》第八卷。止和觀是菩薩加行的兩個主要特徵。獲得終點本身便是來自止觀的途徑：菩薩直觀所感覺到的終點，是個體之不存在和外界之不存在。菩薩之觀要經歷十洲之地，自始至終把精力集中於終點之上，其止觀也就進一步潔淨，而每潔淨一步，又標誌自身的一次激變。當止觀之念完全實現，菩薩便到達終點，此終點並非別的而是佛陀之狀。具體內容可參看E.奧貝米萊《般若波羅蜜多經教義》）。

①無想念之反映：這是說被止發覺時一切法之反映，佛陀之顏色等。這些反映說的是「無想念」，因爲關係到本身眞實價值之精神概念是貧乏的；然而這又是一些「反映」，因爲止承認並發現了法的反映，就如同已經看到並抓住了這些反映一樣。

②當瑜伽行者試圖懂得這些反映之眞實價值時，便開始用觀解釋這些反映，這樣，出於臆想，發現實體的觀之幻相就出現了，也就具有了「加雜心想」之反映。

③認識了這些反映的性質，瑜伽行者便根據各自的性質得到了所有法。當瑜伽行者知道，這些反映自身獨立產生時，關係到「我」的不純潔之處及其他特徵則表現於「他」身。當瑜伽行者認識到具有終點特徵之眞正性質時，他便達到了這個終點，而且在第一塊地上，他感覺到了這個終點。

④隨後，如同服用了仙草妙丹，酒效漸發一樣，在觀道中的其他地方，在不斷潔淨（罪過）的過程中，瑜伽行者的個性也就逐漸得到革新。而當他排除各式各樣障礙，大功告成時，他得到的唯一之物是認識了佛陀。

這一切說明了什麼呢？這一切說明：瑜伽行者信奉止觀，懂得了終點，成功地完成了以排除各種障礙爲特徵的事業。這就是佛陀之狀況。所以說，欲得到佛陀之狀況者，就必須信奉止觀之說，不信奉止觀之說者，就不懂得終點，也就不會有其事業之成功。

世尊在《聖寶雲經》等著作中確定了止觀之特徵，他說：「若住無記即勤觀察惟記正念。」

第二部分：修習次第

⑴修習的前序

爲了把純潔之品德用於止觀，給衆生以慈悲之情，爲菩薩作出決斷，瑜伽行者必須修習聽、修習心、修習觀。

在修習觀之前，瑜伽行者做完大解小淨，完成一切所要做的事情，隨後便置身於一個安靜舒適之處，無聲無擾，決定讓衆生置於其道場之中。他對一切有罪之徒均表現出極大的慈

悲，用其五體向位於十域之佛陀和菩薩深表敬仰，將佛陀和菩薩之身軀畫卷供養於身前或身旁，對佛陀和菩薩之功德深表頌揚；他懺悔自身之過錯，頌揚一切造世主之功德；他以優雅舒適之姿態端坐，（中略）雙腿交叉或半交叉；雙目注視鼻尖，既不圓睜也不緊閉；身軀直坐，既不歪斜也不過於硬直；精力集中，全神貫注。然後，他放平雙肩，頭部一動不動，既不高抬也不低垂；他固定鼻之位置，兩眼凝視；穩住唇齒，舌尖緊抵；呼吸均勻，不停止、不加速、不衝動，而是保持其自然節奏。

⑵止的第一道修習

從開始起，瑜伽行者便信奉止，把自已之心集中於如來佛之形體，如同他已看到或感覺到一樣。隨著觀之深入，如來佛之形體似金水閃光，加以各式各樣之裝飾，正在輪咒之中，千方百計造福於衆生。想到如來佛的如此之美德，瑜伽行者便排除其分心和雜念，靜坐養心，任憑如來佛軀體之光輝照耀，就好像如來佛之軀體就在眼前。

⑶觀的第一道修習

隨後，瑜伽行者思念如來佛的來臨和離去，進行觀的修習。他這樣推斷：如來佛的軀體來去無踪，乃本性之虛幻，是無「我」之反映。同樣，一切法也是本性之虛幻，如同感官之反映，來去無踪，亦無實體之存在。

⑷止的第二道修習

如此推斷之後，瑜伽行者便端坐在那裏，既無概念，也無推理，以獨特之神態，將實體進入觀道之中。這一修習方法局限於《大方等大集經賢護分》之中，其本性的具體細節，亦包括在同一經卷之內。不論法之外觀有多少種，瑜伽行者總是把自己之心集中在同一外觀，消除分心，平息呼吸，以達到止。

⑸觀的第二道修習

同樣，法可細分為兩種：有形法和無形法。有形法包括在物質體中而無形法則是感覺中之結合體，即來自意識、變幻和感官之形體。然而，某些愚蠢之徒，只信仰存在，思想混亂，迷誤在轉生途中。為了消除這些蠢人之謬誤，瑜伽行者對他們寄予極大的慈悲之情。當止實現之後，瑜伽行者便開始進行觀，以理解實體。觀是一種正確之分解方法，因為觀不相信個體之存在，也不相信法之存在。人之個體所以是存在的，主要是因為一切結合體是「無我」的；法之不存在則表明，一切法就如同妖術一樣。

ⓐ補特伽羅的產生

首先，瑜伽行者必須用如下方法體察一切問題：除去色和其他結合體之外，人體是不存在的，因為這是物質等的自身表現，而「我」的觀念產生於該物質之中。同樣，人體也不享有物質結合體之本性。因為當人體孕於他人而成為不息的並具有特性時，這種色則是無常的、多性的。而且也不能說，人體是結合體的同一物，或者說是和結合體不同的，因為實際存在之狀況是不能分離的。

ⓑ法之產生

當瑜伽行者清楚地懂得，「我」和「我的」等世俗觀念只不過是一些謊言和錯覺時，他便盡力要弄明白法之不存在，並自問有形法是否存在，是否是除了思想之外以勝義的方式存在，還是思想本身表現為物質，這些法和夢乃是完全不同的兩回事。當觀進入物質之極細塵，並一部分一部分地作了最終解析時，瑜伽行者便什麼也看不見了，從而消除了存在與不存在的概念。三界不存在於別處，而只存在於生靈的臆想之中。《楞伽經》說：一有形物化為細塵不能被認為是物質；但是由於錯覺，唯有思想之實體不包括在其中。（中略）

瑜伽行者自言自語道：由於對不存在物質之錯誤信念，在無限的時間裏，對蠢人來說，思想就如同一個外界物質，而事實上這一物質完全是夢中之物，因此，三界只能是思想本身。

ⓒ臆想

這樣一來，瑜伽行者開始如此認識問題：一切被稱之為法的東西只不過是思想而已。

對一切法的性質作了這種解析之後，瑜伽行者便認識到，應該解析觀念的性質了。他這樣推斷：從勝義之觀看，觀念也如同妖幻，自己不能產生。一旦錯誤地抓住色的各方面時，而實際上觀念本身又是以各種形式自我表現，那末除去迷誤的本性之外，觀念則不復存在，難道這個觀念比這個物質會有更大的價值嗎？同樣，不同性的物質既不是唯一的，也不是多種多樣的。所以，除了物質之外，不存在的觀念之性質也同樣既不是唯一的，也不是多種多樣的。在觀念產生之際，不是來自某一地方，而在觀念消失之際，也無消失之處。從勝義觀點來看，觀念不可能產生於自身，也不可能產生於他身，更不可能同時產生於自身和他身之中（見《雜阿含》第二卷；《經部》註釋）。所以說，觀念本身就是一個幻覺。和觀念一樣，所有的法同樣是一個幻覺，因此結論只能是：法是不會產生的。

ⓓ無特徵之物

當瑜伽行者作觀念解析時，看不到自身之性質，同樣也看不到一切有形體的性質，觀念出現於這些有形體上，而這些有形體的本性又是世俗臆想出來的。也許，當瑜伽行者習慣地看見這些有形體的本性時，而他又理解爲一切有形體均是臆想之物，就如同香蕉樹幹都是空心之體一樣。這樣，瑜伽行者就迴避了自己的臆想。從得到存在的概念時起，他便擁有了無發展、無特徵之瑜伽。《聖寶雲經》中說：從前進中解脫出來，便盡其力對虛幻進行其觀。透過對虛幻之觀，尋找一切依據之本性，在那裏，思想既存在而又互爲補充，然而瑜伽行者卻發現一切均爲空無。隨後，瑜伽行者想到思想本身，亦是空幻。從思維而來的這樣那樣的感想，瑜伽行者也尋其本性，而且也是空幻之感。這樣明理一切之後，瑜伽行者便進入無任何特徵之由迦。如此說來，無論是誰，只要不是這樣看見的一切，就不能進入無特徵之由迦。當用這樣的方法看見法的本性時，就不會認爲所看不到的東西是「存在的」。但又不能認爲是「不存在的」，因爲不存在的觀念也不總是出現在思維之中的。如果看到一個這樣那樣的有形體，爲了拔除它，就應該認爲它是「不存在的」。最後，當判斷由迦的智慧時，再沒有任何有形體出現，爲了再次拔除這一烏有之感，應該認爲它是「不存在的」（瑜伽行者既不肯定也不否定看見還是沒有看見什麼東西；他用勝義觀否定其相對觀所見之物，他肯定萬物之存在，但又不能把虛無之物實體化，並把虛無之物化爲實物。衆所周知，虛無之物在其被使用之後將被拋棄，就如同過河後被拋棄一木筏，病癒後一藥品，取其寶後的一條蛇，而佛陀聲稱曲解虛無之物者，即勝義論者是不可救藥的。）如同一切概念均包括存在與不存在雙重概念一樣，任何其它的概念再不會產生，因爲如果外境不存在，內心亦不存在。

在這樣的條件下，瑜伽行者進入不動不想之境，再不依附於物質等；而因爲具有了般若，一切有形體之本性則是不存在的，他處於最高智慧之禪定之中。這樣，瑜伽行者便進入我法二空之境，因爲所見之物和所妄想之物之間並無差異，通過自生精神之自然進程，不需要做什麼努力，瑜伽行者便明澈這一實體，並身居其中。

⑹達到「止觀」之分心、衝動及其他障礙

這樣坐定之後，思維過程便再也不應被攪擾。

如果沉思偶遇外界某物之干擾而出現分心，瑜伽行者就要考慮此物之本性，並制止其分心，重新聚其神。當沉思中遇到某種不順心之事，瑜伽行者就要考慮這一沉思之好處，盡力對其有喜愛之心，並想到分心之害處，盡其力而鎮靜平息之。

一旦由於自身的頹唐和痲木之痛苦在其行動中造成意識朦朧，沉思出現分心或將要出現分心，瑜伽行者就要想一些愜意之物，比如佛之顏色或觀珊若等，從而使分心平息，全神貫注依附於實體。

當瑜伽行者生來爲一盲人，一個落入黑暗

之深淵的人，或者是一個雙目緊閉的人，無法清晰地掌握實體，則是由於分心和無「觀」所致。在某些情況下，當瑜伽行者對其過去曾享受某實物有所懷念，而沉思出現衝動或即將出現衝動時，他就要想某一非持續之物，以抵銷衝動，使之平息，並讓其沉思毫不費力地回到實體上來。

當其思維如同翻騰之火焰或如同好動之頑猴一樣難以平靜，是因為衝動和止的原因。

但是，當排除了一切分心和衝動，思維以發自內心的協調方式而進行，則心底明亮，瑜伽行者停止其克制的努力，不動聲色地端坐，因為這時他已達到進入止觀之途徑。

在觀的進程中，當般若占據優勢，止的力量消滅，思維衝動，猶如大風中之燈光，實體則無法看清，正是在這個時候信奉止。如果止占據優勢，好似進入沉睡之狀，而實體也不能很好地感覺到，那麼就要行使般若之力。但是，止觀兩者，猶如套在一起的兩頭公牛，步調一致，並駕齊驅時，瑜伽行者則要在其身軀和思維沒有痛苦的情況下，盡量長久地靜止端坐，紋絲不動。

同時，聚神時經常出現六毒：①懶惰，②忘記實體，③分心，④衝動，⑤無力，⑥盡力。為了沖消這六大欠缺，應該採取八種相反的行：①信念，②熱情，③盡心，④滿意，⑤記憶，⑥注意力，⑦思考，⑧無動於衷。

前四種「行」可抵銷懶惰。事實上，通過聚精會神中的信念或堅信，瑜伽行者便可以得到聚精會神的願望。有了這一願望，他便可以增長毅力。以毅力為基礎，他便在「行」上具有了肉體的和精神的才幹。隨後，因為肉體上和精神上得到滿足，懶惰便隨之被排除。這樣一來，懶惰被信念所拔除。因此，應該進行這四種「行」。

記憶可以沖消對實體的忘記。

注意力可以抵銷分心和衝動。

當衝動和分心處於平息的時候，無力便成了一大欠缺，應通過思考而抵銷之。

然而，當衝動和分心平息之後，沉思進展平靜，盡力便成為欠缺，而應該用無動於衷去抵銷。

當沉思已經集中，如果再盡力做這樣那樣的努力，沉思將會受到分心的影響；但是當沉思不集中，而又不盡力做出努力，沉思如同盲人一樣受到分心，因為觀沒有成功。從此刻起，排除萎靡不振之情緒，平息衝動之心情，當觀穩定之後，應做到無動於衷。這樣一來，如果瑜伽行者樂意，便可以不做任何行，而對實體進入觀道之中。

⑺聚精會神之中的精神休息

當其肉體和心感到疲倦，瑜伽行者不時地想到整個世界，並覺得整個世界如同「幻」，如同夢境，如同水中之月，如同眼花撩亂之狀。《佛說入無分別法門經》中說：透過出世間之知識，宇宙間一切法均是相似的，而後來的知識則認為一切法就猶如虛幻之物或猶如陽焰樓。把一切創世之物看做一種虛幻，瑜伽行者對眾生產生極大的慈悲之心，自語道：庸才之民，不懂深奧之法，將自始安靜之法歸因於存在等，在其謬誤之中，夾雜各種業和嗜好，其結果是，迷誤在輪迴途中；因此，我應該千方百計把迷誤之眾生引導到深奧之法中。同樣，休息之後，瑜伽行者重新進入到沉思之中，這時再沒有任何法出現，而如果其精神仍有厭倦，他可以重新休息，以達到再次進入觀道之目的。瑜伽行者進行這一系列修習，按其所能，可長達一個時辰，一個半時辰或三個時辰。

⑻脫離沉思

⒜最後，當瑜伽行者想脫離三昧，他應該交叉雙腿，自言自語道：從勝義之觀來看，儘管這些法沒有降生，然而如同在虛幻之中，根據各種複雜的原因和條件，形形色色的愜意之物和非愜意之物實際上已經產生。這樣做，瑜伽行者可避開化為烏有之觀念。但他也不會墜入極端的武斷非難之泥淖，因為當他以般若之光檢驗萬物時，他什麼也看不到，他盡力避開一切極端空虛之念和武斷非難之觀。

某些沒有般若目光之人和某些理智不清之徒，相信「我」之存在，做出各種「業」：他們迷誤於輪迴之途中。

也有一些人，雖有輪迴之機，但缺乏極大的慈悲之情，沒有把恩賜完善地造福於衆生，而只考慮自己本身之自抑：因爲不具備得救之祕訣，他們只能落入聲聞和緣覺的靈感之中。

最後還有一些人，一方面認爲一切本性之不存在，在其極大的慈悲之心中，又決心保證超度一切造世之物。這些人和那些不被自己的魔術表演所欺騙的魔術師一樣，他們的精神絲毫不受普天下虛幻論之擾亂，自信擁有巨大的才幹和知識：這些人到達如來佛之地，用各種形式求得輪迴，以保證造福於一切世物。這些人用其知識之力，排除一切嗜好，鏟除輪迴；但因爲對衆生具有了巨大無限的才能，他們也不會落入涅槃：他們成爲衆生之恩主。況且，因爲他們行善造福於衆生，意欲得到無餘涅槃，他們應該永遠致力於實現其具備才幹和知識的條件。《如來不可思議經》說：「若修智行，能爲一切有情善說法要，令生喜悅。世尊，是故諸菩薩摩訶薩，福仿智行二應和合。」《聖如來誕生經》同樣寫道：如來之降生有千萬條道理。爲什麼呢？噢，最勝子，衆如來是由於千千萬萬有效之道才得以實現。是哪些呢？其中一條有效之道便是他一點也不滿足於自己的淵博知識和無限才幹。最後，《維摩詰所問經》之中也寫道：如來法身非思欲身，佛爲世尊過諸世間佛，身無漏諸漏已盡，佛身無數衆行已除。

(b)做完這一切之後，瑜伽行者慢慢抬起交叉之雙腿，向位居十方之佛陀和菩薩致以敬意，向衆佛陀和菩薩上供並頌詩，決心永遠遵循崇高神聖之信念。就這樣，瑜伽行者具備了「空」和慈悲等五體之實體，然後將盡力得到各種才能——恩賜等——從而到達最高之靈感。

〔參考資料〕 梶山雄一（等）著．李世傑譯《中觀思想》第六章；上山大峻《敦煌佛教の研究》。

修得・性得

又稱修德性德。修習所得，是爲「修得」；自性本有，故云「性得」。《佛性論》卷一云（大正31・787c）：「若依毗曇薩婆多等諸部說者，則一切衆生無有性得佛性，但有修得佛性。」

據《五教章通路記》卷三十四所述，無始以來自性本有，是性得；其後依修習而得的，是修得。佛法中之性習二性、性淨與方便淨之二種涅槃、始覺本覺、眞修緣修、本有新熏等區別，都依此義而建立。

天台家稱此爲「修德性德」，並謂：說此二者爲縱橫並別者，乃別教之論；說其不縱不橫，不並不別者，爲圓教之說。知禮在《十不二門指要鈔》卷下，依圓教之見地而說性德是理具之三千，修德是變造之三千；兩者爲同一三千之法，故修、性互具互融；雖假修而現，但全是性德之顯現。雖全其性而起修，但有毫不虧損性德的不二融妙之關係。

〔參考資料〕 《菩薩地持經》卷一〈種性品〉；《三無性論》卷上；《法華經文句》卷九（下）；《觀音玄義》卷上；《十不二門》；《金剛寶戒訓授授章》；陳譯《攝大乘論釋》卷十三；《摩訶止觀》卷五（上）；《止觀輔行傳弘決》卷五之三；《法華文句記》卷九（下）；《法華玄義釋籤》卷八。

修禪要訣

一卷。北天竺僧佛陀波利（覺愛）略說，唐・明恂隨錄，慧智傳譯。收在《卍續藏》第一一〇册。係以問答體的形式，記載佛陀波利於唐高宗儀鳳二年（677）所說的禪法要義。內容包括結跏趺坐的坐法、禪與戒、四威儀與修禪、小乘、外道之修禪與大乘止觀之差別、入證的頓漸、定之諸相，及魔事的遣除等。並謂行者如能發起慈悲心、永捨報怨之念、此心恆持非求非不求，則可以進入無相等觀。

◉**附：《修禪要訣》**（摘錄）

問：比見學禪者，多有失心，令旣已無所

復用，因廢萬行，虛度一生。下情以此，但欲餘修，且不修禪，得不？

答曰：不也。禪是六度之第五，亦是三學中定學，安得不修？亦既有人因食噎死，豈即不食耶！其失心者，只是不善方法耳。若解方便，千萬無失。幸勿疑怖，決定須修。北天竺有一僧，每習多聞而不學定。彼時讀誦經，忽有天來掩其口，而語曰：汝聞思足矣！何不習禪以之驗之？縱修餘行而不學定者，於佛法中未爲全得。

問：性多散亂者，學定何由可得？

答：獼猴尚能坐禪，況乃人而不得也？學定難者，只爲前生未曾習耳。今復不學，於未來何可得？豈令彌歷長久而不得耶，更期何時？經曰：聞思尚如門外，禪行始似入門。修禪下至一念，福尚無量，豈一生殊可不學也？未能全學者，幸可兼修。講說之人雖復廣議禪法，且如說食而未入口。至於禪行，始如飽飡美食也。昔有國王，聞禪之益，雖理國務，兼復習禪。況出家之人，落髮屏緣，息心無事，而不少學，豈是人哉？

問：學禪但唯坐耶？

答：是何言也？有待之身，要須四威儀中易脫而互修，寧得唯坐。唯坐多招魔事。

問：且四威儀中坐法云何？

答：結跏端坐。結跏法，以左脚壓右，右壓左俱得。若結跏未便，半跏亦得。半跏法唯是右壓左。其兩手各仰舒掌，亦右壓左，並不得左壓右也。乃須閉目合口，舌拄上齶，或可拄齒。其閉目合口等，並不宜令急，乃至萬事皆貴舒縱不用拘急。閉目未慣者，時任稍開。坐久少似疲倦，輒改威儀，勿令生苦。他皆准此。

問：此方相傳爲右手等多動，坐者要令左壓右。今乃與彼碩反，未審何故耶？

答：西方諸佛從佛以來，相承坐法皆如是也，並是印法。此方擅改，吾所未詳。

問：坐禪時倚物，身或俯仰等，任性坐得不？

答：必須正身端坐。身若倚曲即生病痛。

問：謹聞坐矣！行法云何？

答：行即經行也。宜依平坦之地，自二十步以來，四十五步以上，於中經行。經行時，覆左手，以大指屈著掌中，以餘四指把大指作拳然。覆右手，把左手腕。即端坐少時，攝心令住。謂住鼻端等也。乃行。行勿太急太緩，行只接心。行至界畔，即逐日迴身，還向來處。住立少時，如前復行。行時即開目，住即輒閉。如是久行，稍倦，即休經行。唯在晝夜不行也。

問：多人同處經行得不？

答：稍須相離，令近不得。

問：行審其如是，往哲寧悉不言？幸乞指事委陳，庶令自我作古。

答：烏萇國有佛經行處，及彌勒菩薩經行處。並雕石以爲界畔，今猶宛然，見者皆遙禮無敢踐其所。菩薩行處，人或入中，然欲度其脩短，或延或促，竟無有能定其步數。諸國屢亦有斯迹耳。經行之事，蓋是尋常。今古顯然，無宜致惑，吁哉小事，此地猶迷。

問：遶塔行道與經行何別？

答：經行者，直往直來，豈同旋遶耶！又塔是多人往來處，不可於中經行。

問：此方有逆日行道，稱爲右旋者，未知是不？

答：西方旋塔並逐日轉，曾無逆行（此條相乘而起非此正宗）。

問：謹聞行矣！住法云何？

答：住即端身攝心正立也。兩手一如行時，如是久立，稍覺勞倦，或雙足如離地之狀，覺如是等，即宜且休，住餘坐等。

問：謹聞住矣！臥法云何？

答：右脇著地，枕右手掌，舒左手置左髀上，舒兩足重累，繫相而臥。有病患者即任所安而臥。

問：諸威儀中所有軌則並是印法耶？

答：如上習禪行住坐臥、屈申進止、手足左右等，一一皆是印法。

問：如上威儀修禪之法依何乘耶？

答：依摩訶衍。

問：用四威儀修禪之法，小乘外道豈可無乎？

答：此之禪法小乘始無，外道寧有耶？邪宗本期受苦，翹足倒懸。正法爲遣勞疲，威儀易脫。小乘進或可分有，外道全無。

問：外道及與三乘皆有禪定，息心遣境未審何殊？

答：外道執我以習禪，小乘計法而修定，大乘止觀人法雙除，此其別也。

問：將欲學禪，以何方便爲先？

答：先起大慈悲心，永捨報怨之念，方得習禪。貪瞋設起，速還除懺，如杖擊水，暫開還合也。惡念相續，不可學禪。

問：創初學禪即觀無相得不？

答：須以方便漸次而入，吾未見頓現無相者。

問：漸次云何？

答：如是間學者，令心先住長安一城之中，但勿令出外。如是漸住一寺、一房，乃至鼻端，心若不住，還攝令住。

問：鼻端云何？

答：想於鼻端如一滴垂露，住心觀此。

問：此想成已，復何所觀？

答：次想臍中如沙裏細泉。此想若成，或見光明及腹中諸事。次觀頂上狀如甕口，直下貫身，徹於下地中也。既此想已，次觀頂上想。已觀頂上，去頂四指，令心住此。從是以後身漸自在，次乃得入無相等觀。從淺至深，狀若登梯之漸也。

問：亦有從想鼻端超越，即得無相觀不？

答：譬似有人於沙土中本求銅鐵，因或得金，此亦然也。從緣鼻端或入頂想，或入火光定，或得無相等，如是超次中間不定。

問：經云若心有住，則爲非住。或云心依境界，是動非禪。若緣鼻端等，豈非有住耶？

答：鼻等想成輒便捨之，更觀餘相纔得尋捨，何成住耶？

問：緣鼻端等積想乃成，久積想心，其必難捨，寧輒捨鼻，次得緣臍？

答：本作要期，得而不住，及想成已，自有厭心，厭心既生，捨之甚易。

問：如聖教說初入道者，先教五停心等。今何不爾？

答：五停心及鼻端等各是一途，吾所稟承，但依此也。

問：有聖教云若不先學多聞，不許脩定。其少聞者得修禪不？

答：如吾和上闍黎相承一途，直爾學禪，無問多聞少聞也。先多聞者最爲第一，或多聞者倒益浮散，固有順定多聞及不順者也。

問：聞思修慧次第相生，多聞聞慧既無禪定，脩慧寧起？

答：設使有人一字不識，但解禪法亦是多聞，非要廣尋文句等也。周利般陀誦箕忘篲，成大羅漢，此豈多聞耶？且成斯證，未必一切皆然。

問：其有持戒及破戒者，並得學禪不？

答：無問持戒破戒，並得學禪，先淨持戒，尤是第一。

問：聖教云尸羅清淨、三昧現前，破戒之人何得修定？

答：（中略）小乘犯重即便永棄，何得修禪。尸羅不淨、定不現前者，據此說也。若大乘中但能息心，即眞懺悔。眞懺悔故，障滅戒生，故得禪定。示有先入方等懺悔，得滅罪相，更修戒品，方始習禪者也。

問：以何法修令心速定？

答：速求定者反是懈怠，愼勿求速。但能離念，息諸攀緣，非求非不求得定。若不得但勿計念者，是大精進也。烏萇國有一僧，久坐不能得定，遂廢業。忽有天化爲人，來其前，磨一鐵鎚。僧問：何用？答曰：欲以作針。僧曰：何由可成？天曰：不休即成。僧遂體悟，還復習禪。因得道果，後復住滅定。住滅定故，迄今猶在。但以離念爲勤，得定何慮不速乎！

問：定中有何相耶？

答：定相極多，且舉三五。或頭似丈夫之狀，或覺身上多諸垢穢膩，此等是有障之相，即宜改易威儀，或且休止。或覺身上如蟲蟻行，或復如雲及白疊等，從背上起，並勿怪亦勿手觸，或如滴油從頭面下，或見所坐處明，此等並是定前相也。或久坐立身有勞倦，傍聞彈指聲或觸門等聲者，即直出定或寢息等，此是諸天善神善知人勞倦來相警耳。或覺身有輕舉而亦樂者，是神足前相；或輕舉而苦者，是風大增也。或身上有處熱者，是火光定相；或見一室明者，是初禪之前相。或聞奇妙香氣，世間無比者，此是定成之相。如是等類不可具述，但覺如是違順等相，皆勿取著以生憂喜，但緣本境安靜其心。

問：坐禪者既不用違強，身心若覺如上蟲蟻行等，抑情不觸豈不違強耶？

答：未得定時，不用違強，漸既在定，違強無失。

問：將從定出時節等云何？

答：初學定者先作要期，或若干時，或鳴鐘，或一時一更等當須出定。如是期已，然後入禪必須然也。其有入定或經劫數，或一二七日等者，並隨其心，有此脩短耳。欲出定時先從心動，心動已即氣脈漸通，然後徐徐動身而起。故經云世尊從禪安詳而起。

問：若有魔事云何遣除？

答：但解四威儀中易脫而修，即無魔事，慎勿勉強，以自生苦。道從樂生，不同外道受諸苦法。解此消息，魔事自除。猶不除者，即宜捨置。或讀誦經論，乃至入諸市肆遊目放心，魔事必遣。但有禪病，宜依經教以禪法治，非但針藥等所能療耳。

問：坐禪有預防魔事法不？

答：凡欲學禪先起悲願，我今修定，必取菩提，廣利羣物，唯願三寶諸天神等，宜衞其身使無災障。每斯誓已，然後習禪。然於禪堂內四壁邊上，多畫聖僧形像，並作跏趺坐禪定狀。其聖僧像稍宜大作，仍以花香供養。近下復畫諸凡僧像，稍宜小作，大小如人，亦作禪狀。然後於中學禪，可得預防魔事。

問：佛堂中坐禪得不？

答：坐禪宜於靜室、樹下、塚間及露坐等，不須在於佛堂中也。

問：多人同處坐禪得不？

答曰：得。然各面他背坐，不得相向，若有多人，夜中燃一燈燭，人少不須用。

（中略）

問：學禪者一切時常攝念耶？

答：除大小便，餘時常須攝心。

問：定心名止，止中即有觀不？

答：但只勿學臨時自當知。

問：坐禪人兼得持經、講說等不？

答：力所堪者皆得兼修。然諸業中禪業最勝，是以西方上房上供先給禪師，經律等師與其中下。

問：有禪業者，命終之際能排惡趣不？

答：如極邊險不持弓矢，逢賊必危。身亦如是。既處無常，不預修禪，臨終必亂心，捨命多生惡趣。定心自在，臨終無顛倒。無顛倒故，隨心受生善所。即此生中尚期果證，何況臨終不排惡趣乎。亦有一生學禪而不能得，臨欲捨命而始得者。其人死之後，顏色不變，身體柔軟，是其相也。禪師屢云，聞思學者適猶習於良方。至於修慧，始如服於妙藥，雖有多聞施戒等行猶不安，禪者尚未得名修道人也。又云，禪定者乃陶冶麁鄙，澡練神明味道之輩，特宜存習。但恂暫逢玄匠，略問如前，迫以短時不遑周詳，備更詳金牒參而用焉。

修行本起經（梵Cārya-nidāna）

二卷。後漢・竺大力、康孟詳共譯。內容敍述釋迦牟尼佛托胎、降生以至出家、成道之事蹟。收在《大正藏》第三冊。本經之品目，高麗藏本分現變、菩薩降身、試藝、遊觀、出家等五品。宋、元、明三本分為七品。前四品同於高麗藏本，第五品以下依次為出家、六年勤苦、降魔三品。《大正藏》所收者，依高麗

藏本分爲五品。

本經與《中本起經》(二卷,曇果、康孟詳合譯,內容敍述佛成道後之教化事蹟)關係密切。依《歷代三寶紀》卷四所載,此二經之梵文原本皆係曇果自迦毗羅衛國攜至洛陽譯出。此外,二經內容均爲佛傳之一部分,一在前,一在後。據研判,此二經之梵本當爲同一部佛傳。在翻譯時,被分成前後二篇譯出。

本經異譯本有吳・支謙譯《太子瑞應本起經》二卷、西晉・聶道眞譯《異出菩薩本起經》一卷等。其中,《瑞應經》所載內容、偈頌,與本經如出一轍,唯說龍王歸佛、五比丘得度、三迦葉濟度等事,爲本經所無。《異出經》內容大意略同於《瑞應經》,然無偈頌。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷三;《大唐內典錄》卷一;《開元釋教錄》卷一。

修行道地經(梵Yoga-cārya-bhūmi-sūtra)

七卷。印度・僧伽羅刹(Saṃgharakṣa)作,西晉・竺法護譯。又作《修行經》。係纂集諸經所說瑜伽觀行之要義而成。收在《大正藏》第十五册。撰者僧伽羅刹,於佛滅後七百年生於印度須賴國。後入乾陀羅國,迦尼色迦王曾以師禮待之。

本經現行本計分三十品,品目依次如下:集散、五陰本、五陰相、分別五陰、五陰成敗、慈、除恐怖、分別相、勸意、離顚倒、曉了食、伏勝諸根、忍辱、棄加惡、天眼見終始、天耳、念往世、知人心念、地獄、勸悅、行空、神足、數息、觀、經學地、無學地、無學、弟子三品修行、緣覺、菩薩。

其中,後三品爲古本所無,其中所述,爲聲聞、緣覺、菩薩之三乘道,而主張菩薩道爲眞正之佛道。所引用之化城、火宅三車之二喩,爲《法華經》之譬喩。可知後三品乃據《法華經》而來。又,本經異譯本有後漢・安世高譯《道地經》一卷、後漢・支曜譯《小道地經》一卷等。

◉附:印順〈讀「大藏經」雜記〉(摘錄自《華雨集》三)

《修行道地經》卷七,是〈弟子三品修行品第二十八〉。依《出三藏記集》(卷二),竺法護所譯的,《修行經》七卷一,二十六品。《三品修行經》一卷,「安公云:近人合大修行經」。可見這本是不同的,但合而爲一,已經太久了!前六卷是《修行道地經》,第七卷是《三品修行經》。雖譯者都稱之爲經,其實《修行道地》是論書中的「觀行論」;《三品修行》是分別三乘修行的論典,最好是恢復爲原來的二部。

〔參考資料〕《僧伽羅刹所集經》序;《開元釋教錄》卷二;《閱藏知津》卷三十八。

修習止觀坐禪法要

書名。一卷(或作二卷)。隋・智顗述。又稱《小止觀》、《天台小止觀》、《坐禪法要》、《童蒙止觀》。收在《大正藏》第四十六册。係天台智顗爲其俗兄陳鍼所作,旨在爲初心者說止觀坐禪要門。

卷首序文闡示入泥洹之法雖多,但不出止、觀二法;止爲愛養心識之善資,觀爲策發神解之妙術,此二法應均等圓備。其次內文共分十章,即具緣、訶欲、棄蓋、調和、方便行、正修行、善根發、覺知魔事、治病、證果。其中,前五章詳述止觀之前方便行,即二十五方便。第六正修章,設坐中修與歷緣對境修之別,說止觀修習法。第七善發章,辨說由修習止觀所發內外善根之相。第八覺魔章,說覺知種種魔障時應以止觀破除之。第九治病章,說明失用心則種種病患發生,當以止觀對治。第十證果章,說明修習止觀所得之果證。書末,另附湛然《始終心要》、瑩中《止觀坐禪法要記》,及梁肅《天台止觀統例》。

有關本書的標題,明藏本作「修習止觀坐禪法要」,然而我國之古代記錄及日本的各種佛書目錄等,概用「小止觀」之名稱。此外,宋・遵式《天台教觀目錄》(收在《天竺別集

》卷上）及《天台宗章疏》中，並舉《小止觀》與《略明開矇初學坐禪止觀要門》（或《坐禪止觀》），且以之爲別本。

按本書除向來之流行本《修習止觀坐禪法要》一卷外，近代在日本日光山輪王寺天海藏、東京上野寬永寺及金澤文庫中，發現一古鈔本題爲《略明開矇初學坐禪止觀要門》一卷。前者題有「天台山修禪寺沙門智顗述」字樣，後者則有「天台山顗禪師說　齊國沙門淨辨私記」之識語。比較此二本，雖同爲天台小止觀，但內容出入甚多。其中，《略明開矇初學坐禪止觀要門》爲《天台小止觀》之原本，《修習止觀坐禪法要》則爲刪改過的略本。

本書爲天台止觀法門之入門典籍。古來即爲台家所重視而成新學四書之一。此外，禪宗之各種坐禪儀、修證儀，以及諸宗章疏在述說坐禪時，亦常依用此《天台小止觀》之所說。

〔參考資料〕 李安《童蒙止觀校釋》；關口真大《天台小止觀の研究》。

修大方廣佛華嚴法界觀門

一卷。唐・杜順撰。略稱《法界觀門》、《法界觀》。本書全文不過二千餘言，然華嚴賢首一宗之四法界五教六相十玄之旨，皆概括於此。內容分述三種觀門：眞空觀、理事無礙觀、周徧含容觀；又各分十門，總爲三十門觀行。清涼禪師註云：「久探玄鏡，注想華嚴，此之一觀，久而究盡，則此觀之要而難階可知矣。非上根利智，多劫薰修，孰得而相應耶？」此書有宗密註本，收在《大正藏》第四十五冊，題爲《註華嚴法界觀門》。此外，單行本有北京刻經處本。

兼但對帶

天台宗用語。具稱爲傍兼、但獨（或但一）、對望、挾帶，略稱「兼但對帶」。爲天台宗在五時教判中，對於前四時法門的評述。《法華經玄義》卷一（上）云（大正33・682b）：「當知華嚴兼、三藏但、方等對、般若帶，此經無復兼但對帶。」

《天台四教儀》亦云（大正46・775b）：「初頓部有一粗（別教）一妙（圓教）。一妙則與法華無二無別。若是一粗，須待法華開會廢了，方始稱妙。次鹿苑，但粗無妙（藏教）。次方等，三粗（藏通別）一妙（圓教）。次般若，二粗（通別）一妙（圓教）。來至法華會上，總開會廢前四味粗，令成一乘妙。諸味圓教更不須開，本自圓融，不待開也。但是部內兼、但、對、待，故不及法華純一無雜。獨得妙名，良有以也。」

此中，「兼」即五時中的第一華嚴時。《華嚴經》中雖正明圓頓之法，但又處處論述行布次第，亦即在圓教中兼說別教，故名爲「兼」。

「但」指第二阿含時，在《阿含》諸部中但說三藏，不明其餘通、別、圓三教，故名爲「但」。

「對」謂第三方等時，在方等諸經中，對四教之機具說四教之法，故名爲「對」。然此有三義：⑴並對之義，意指逗大說大、逗小說小；⑵相對之義，即對小明大；⑶對破之義，謂以圓彈偏、以大斥小。此中，以對破之義爲正意。

「帶」指第四般若時，有共、不共之別。不共般若是別圓二教，共般若是通教。《般若經》乃挾帶不共與共而說，故名爲「帶」。

「兼」與「帶」其意雖相似，然而「兼」指時而用之，「帶」指常不相離，故知二者不完全相同。按，論述「爾前四時」之教有兼但對帶，乃爲彰顯第五法華時之純圓、一實與無雜。

〔參考資料〕 《佛性與般若》第三部第一章。

冥報記

三卷（一說二卷）。唐・唐臨撰。收在《大正藏》第五十一冊。唐臨字本德，京兆長安人，爲隋文帝尚書左僕射齊國公高熲之外孫。事蹟見《舊唐書》卷八十五本傳。氏於唐高祖

時，官任萬泉縣丞，高宗時，歷任大理卿、御史大夫、華州刺史、刑部尚書等職。顯慶四年（659）因案受牽連而左遷潮州刺史。未幾，歿於任上。時年六十。據推斷，本書約撰於永徽二年（651）。

本書主要在闡述佛教因果報應之理，並列舉五十則實例，以資不信因果者誡。由於其中所記多係南北朝末期至隋唐間之佛教傳聞，故對於研究此時期之民間佛教風習者，頗有助益。卷上所述及有關三階教之資料，亦頗具參考價值。又，本書對日本故事文學的發展頗有影響，其大部分內容被改編收入於《今昔物語》一書中。

凌雲禪寺

近世台灣佛教四大法脈中，觀音山派之根本道場。位於臺灣臺北縣五股鄉觀音山南。開山住持本圓（1883～1945），俗姓沈，籍隸基隆市。師自福建鼓山寺振光受具足戒後，遍遊大陸各地名山古刹，於民前二年返台，創建凌雲寺。示寂後，覺淨、唯妙、志定等人相繼接任住持。

剡溪石佛

江浙第一大造像。位於浙江省新昌縣城西南南明山大佛寺大殿內。大佛寺初名隱岳寺，創建於東晉穆帝永和（345～356）初年。此石佛則開鑿於南朝齊武帝永明年間（483～493），歷經護、淑、祐三僧主持，至梁・天監十五年（516）完成，世稱「三世石佛」。

此佛為依崖雕成的彌勒佛，作全跏坐式，高十三點二三公尺，兩手心向上交置膝間。手掌甚大，可容十餘人站立其間。又，此石佛原為立像，元惠宗元統二年（1334）用條石磚塊砌成雙膝，改作現狀。此外，梁・劉勰嘗為此石佛作《剡山石城寺像碑》，原碑已佚，然碑文則流傳至今。

〔參考資料〕 《高僧傳》卷十三〈釋僧護傳〉。

原妙（1238～1295）

南宋臨濟宗楊岐派破菴派僧。蘇州吳江人；俗姓徐。字高峯。十五歲出家，十七歲受具足戒。十八歲修學天台教義。二十歲入杭州淨慈寺立死限三年，勤苦修道。翌年，請益斷橋妙倫，次參叩雪巖祖欽，受印記。咸淳二年（1266），隱龍鬚寺，後再遷武康雙髻寺。元世祖至元十六年（1279），登杭州天目西峯入張公洞，閉死關，不越戶達十五年之久。後，學徒雲集，參請不絕，僧俗隨其受戒者數萬人。後開創師子、大覺二寺。元・貞元年十二月一日，焚香說偈坐亡，世壽五十八，法臘四十三。諡號「普明廣濟禪師」。門下有中峯明本、斷崖了義、大覺祖雍、空中以假等人。世稱高峯和尚，有《高峯妙禪師語錄》一卷、《高峯和尚禪要》一卷行世。

◉附一：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊（摘錄）

原妙在發揮禪宗「明心見性」的思想時，反對故意追求，反對執著於古人語句，而著重強調「必須自然入於無心三昧」。具體說來，就是要下大決心，專心地去想諸如「生從何來，死從何去」，「萬法歸一，一歸何處」這樣一些問題，（中略）就會到達「不動不搖，無來無去，一念不生，前後際斷」，一如「夫子三月忘味，顏回終日如愚，賈島取捨推敲」的境地，而「此等即是無心之類」。從而也就會頓然覺悟到「元來盡大地是箇選佛場，盡大地是箇自己」。他反覆強調，這種覺悟的得到「非思量分別之所能解」，而是如同「電光影裏穿針相似」。

◉附二：洪喬祖〈高峯原妙禪師行狀〉（摘錄自《高峯原妙禪師語錄》卷下）

師諱原妙，號高峯，吳江人，俗姓徐。母周氏，夢僧乘舟投宿而孕，宋・嘉熙戊戌三月二十三日申時生。纔離襁褓，喜趺坐，遇僧入門，輒愛戀欲從之遊。十五歲，懇請父母出家

，投嘉禾密印寺法住為師。十六薙髮，十七受具，十八習天台教，二十更衣入淨慈，立三年死限學禪。一日父兄尋訪，巍然不顧。

二十二，請益斷橋倫，令參「生從何來，死從何去」話。於是脇不至席，口體俱忘。或如厠，惟中單而出；或發函，忘扃鐍而去。時同參僧顯慨然曰：「吾己事弗克辦，曷若輔之有成，朝夕護持惟謹。」時雪巖欽寓北磵塔，欣然懷香往扣之。方問訊，即打出閉却門。一再往，始得親近。令看無字。自此參扣無虛日。欽忽問：「阿誰與你拖箇死屍來？」聲未絕即打。如是者不知其幾，師扣愈虔。

值欽赴處之南明，師即上雙徑。參堂半月，偶夢中忽憶斷橋室中所學「萬法歸一，一歸何處」話，疑情頓發，三晝夜目不交睫。一日，少林忌，隨衆詣三塔諷經次，擡頭忽覩五祖演和尚真讚云：「百年三萬六千朝，返覆元來是遮漢。」驀然打破拖死屍之疑，其年二十四矣。解夏詣南明，欽一見便問：「阿誰與你拖箇死屍到遮裏！」師便喝。欽拈棒，師把住云：「今日打某甲不得。」欽曰：「為甚麼打不得？」師拂袖便出。翌日，欽問：「萬法歸一，一歸何處？」師云：「狗舐熱油鐺。」欽曰：「你那裏學遮虛頭來？」師云：「正要和尚疑著。」欽休去，自是機鋒不讓。

次年，江心度夏，迤邐由國清過雪竇，見江西謀、希叟曇。寓旦過，曇問曰：「那裏來？」師拋下蒲團。曇曰：「狗子佛性，你作麼生會？」師云：「拋出大家看。」曇自送歸堂。暨欽掛牌於道場，開法於天寧，師皆隨侍服勞。屢將有所委任，辭色毅然，終不可强。一日，欽問：「日間浩浩時，還作得主麼？」師云：「作得主。」又問：「睡夢中作得主麼？」師云：「作得主。」又問：「正睡著時，無夢無想，無見無聞，主在甚麼處？」師無語。欽囑曰：「從今日去，也不要汝學佛學法，也不要汝窮古窮今，但只飢來喫飯，困來打眠，纔眠覺來，却抖擻精神，我遮一覺，主人公畢竟在甚麼處安身立命？」

丙寅冬，遂奮志入臨安龍鬚，自誓曰：「拼一生做箇癡獃漢，決要遮一著子明白。」越五載，因同宿友推枕墮地作聲，廓然大徹。自謂如泗洲見大聖，遠客還故鄉。元來只是舊時人，不改舊時行履處。在龍鬚九年，縛柴為龕，風穿日炙，冬夏一衲，不扇不爐，日擣松和糜，延息而已。嘗積雪沒龕，旬餘路梗絕煙火，咸謂死矣，及霽可入，師正宴坐那伽。甲戌遷武康雙髻峯，蓋和庵主攀緣，又上一稜層之意也。及至學徒雲集，然庵小難容，乃拔其尤者居之。丙子春，學徒避兵四去，師獨掩關，危坐自若。及按堵啓戶視師，則又疇昔雪中之那伽也。於是戶履彌夥，應接不暇，乃有「楖栗橫肩不顧人，直入千峯萬峯去」之語。

己卯春，腰包宵遁，直造天目。西峯之肩有師子巖，拔地千仞，崖石林立，師樂之，有終焉之意。弟子法昇等追尋繼至，為葺茅蓋頭。未幾，慕羶之蟻復集，師乃造巖西石洞，營小室如舟，從以丈，衡半之，榜以死關，上溜下淖，風雨飄搖。絕給侍，屏服用，不澡身，不薙髮，截甕為鐺，併日一食，晏如也。洞非梯莫登，撤梯斷緣，雖弟子罕得瞻視。乃有三關語以驗學者，云：「大徹底人，本脫生死，因甚命根不斷？佛祖公案，只是一箇道理，因甚有明與不明？大修行人，當遵佛行，因甚不守毗尼？」倘下語不契，遂閉門弗接。自非具大根，負大志，鮮不望崖而退。雪巖方住大仰，凡三喚，師堅卧不起。遂有竹篦麈拂，及「綠水青山同一受記」語來授師。懷中瓣香，始於人天前拈出，道風所届，日益遠。遂有他方異域，越重海，踰萬山而來者矣。

鶴沙瞿提舉歸敬有年，辛卯春，得登山一瞻師顏，恍如宿契，惠然施巨莊贍海衆。師曰：「多易必多難，吾力弗克勝。」堅拒之。施心彌篤，乃命僧議，以此田歲入，別於西峯建一禪刹，請於官而後營之。師欲不從，不可得也。爰得勝地，名蓮花峯，岡脈形勢天造地設，得請以「大覺禪寺」為額，請祖雍權管寺事。田四稔，所營亦既什三，師有厭世之心

矣。師患胃疾已數年，然起居飲食，待人接物，皆未嘗廢。

乙未十一月二十六日，祖雍偕明初來省師，師竟以末後事付囑。遂取兩眞軸，口占二讚，乃書之。十二月初一日黎明，辭衆云：「西峯三十年妄談般若，罪犯彌天，末後有一句子，不敢累及平人，自領去也。大衆！還有知落處者麼？」良久，云：「毫釐有差，天地懸隔。」衆皆哀慟不已。至辰巳間，說偈曰：「來不入死關，去不出死關，鐵蛇鑽入海，撞倒須彌山。」泊然而寂。啓龕七日，端然如生，緇素奔哭者塡咽。越二十一日庚申，塔全身於死關，遵遺命也。壽五十八，臘四十三。弟子僅百人受毗尼，及請益者數萬人。示寂後，遠邇之人恨不得承顏領誨，於塔前慟哭，然頂煉臂者，猶憧憧不絕。

師平日以慈悲爲人自任。其在龍鬚也，有僧若瓊，焚祠牒從師，忽染病，師告之曰：「病中絕緣，正好做工夫，汝臭皮袋皆委之於我，但和病捱去，決不相賺。」且往供給而啓發之。因其思醋，爲遠乞以歸，得酒焉，復易之，往返四十里，以濟其一啜。病亟索浴，俯見湯影，即有省，喜笑如脫沈痾。信宿，書曰：「三十六年顚倒，今日一場好笑，娘生鼻孔豁開，放出無毛鐵鷂。」師問：「如何是娘生鼻孔？」瓊豎起筆。師曰：「又喚甚麼作無毛鐵鷂。」瓊擲筆而逝。

或有問：「子所紀，詳一而遺衆，何也？」喬祖曰：「被亡而晦，恐逸故書。」師自雙峯而至死關，風勵學者，入室不以時，每見一期將終，上堂誨示諄諄，甚至繼以悲泣。平居誨人，世出世法，皆懇懇切至，輭語咄咄，和易如坐春風中，使人醉心悅服。咸自謂得師意，及至室中握三尺黑蚖，鞭苔四海龍象，則絲毫無少容借。來者如登萬仞山，而躋冰崖雪磴，進無所依，退無所據，莫不凜然失其所執。

設有不顧性命，强爭鋒者，師必據其案款，盡底搜詰，破石驗璞，刮骨見髓，勘其深淺眞僞，定其是非與奪，卸僧伽黎，痛決烏藤，以明正其賞罰。

嘗語學者曰：「今人負一知半解，所以不能了徹此事者，病在甚處？只爲坐在不疑之地，自謂千七百則公案，不消一喝，坐却曲彔牀子。及乎被參徒下一喝，則不能辯其邪正。往往一句來，一句去，如小兒相撲，伎倆相角，蓋是從前得處莽鹵故也。直須參到大徹之地，親見親證，明得差別智，方能勘辨得人，方能殺活得人。此是喫折脚鐺中飯底工夫，做到未易以口舌爭勝負也。假如兩人從門外來，未見其面，同時下一喝，且道那一箇有眼，那一箇無眼？那一箇深？那一箇淺？還辨得出麼？」師之機用，不可湊泊，下語少所許可，其門戶險絕如此。復念今時學者，不能以戒自律，縱有妙語，亦難取信於人，乃有毗尼方便之設焉。

師寓南竺日，嘗誤踏一筍，取而食之，其後賣衣告償；析薪擘果見蟲，復全而置之；濾水囊，終身不廢。師之細行，涅南山之竹莫能殫，姑舉是數端以識其梗概，使後之欲見師而不可得者，覽斯文亦足以景仰遺風於萬一云耳。艮渚信士全從進，得師所翦髮，盛以香奩，朝夕供禮。一旦光明徧室，視奩中，舍利纍纍如貫珠。師隱山前後三十年，爲己爲人，惟其一出於眞實，故天下之人，若僧若俗，若智若愚，上而公卿士夫，下及走卒兒童，識與不識，知與不知，皆合手加額曰：高峯古佛，天下大善知識也。

喬祖自師至西峯，即往參覲，歲或十餘往，往必留旬浹，承教詔警策者至矣。示本分鉗鎚外，時以孔孟老莊微言要旨，立難問而啓迪之，益見師隨機設化之方也。師未嘗握管，今語錄中有一二偈讚，十數頌古，皆雙峯時所作，爲弟子竊記者。乃若示徒之語，一句一字，皆前所謂踐履眞實中流出，假言以顯道而已。師貌淸古，體修律，常俛首而坐，非問道不答。聞說人過，則首愈低。久病癯甚，坡翁省夫禪師病，有云：「瑟瑟寒風露骨，耽耽老虎垂頭。」蓋爲師傳神也。十數年間，兩處成道

場，而未嘗過日少干懷焉。喬祖從師遊最久，交諸耆舊最多，故知師之出處言行最詳。師之徒弟明、初，以掇集之事見囑，不敢以才謝辭，敬焚香滌慮，拜手以述，將求銘於大手筆云。

〔參考資料〕《釋鑑稽古略續集》卷一；《五燈嚴統》卷二十一；《中峯和尚廣錄》卷三十；忽滑谷快天《禪學思想史》第六編第三章。

原肇

宋代臨濟宗大慧派僧。生卒年不詳。江蘇靜海人，號淮海。俗姓潘。十九歲薙染、受具足戒。其後，謁徑山浙翁如琰，並嗣其法。浙翁示寂後，遂於紹定六年（1233）應請住安吉州道場，出世弘法於通州報恩光孝禪寺。其後，歷住平江府雙塔壽寧萬歲禪寺、建康府清涼廣慧禪寺、浙江萬年報恩光孝禪寺、江心龍翔興慶禪寺、阿育王山廣利禪寺、景德靈隱禪寺、徑山興聖萬壽禪寺等大剎。著述有《淮海肇和尚語錄》、《淮海外集》、《淮海挐音》等。

〔參考資料〕《續燈存稾》卷二；《五燈嚴統》卷二十二；《續傳燈錄》卷三十五；《佛祖綱目》卷三十九。

原人論

《原人論》，一稱《華嚴原人論》，一卷，唐·宗密撰。此論依《華嚴》的宗旨，推究人的本源。卷首有宗密的自序，總敍造論的本意及全論的大旨，認爲萬物都有本源，人爲最靈，更應知自身所從來，但儒、道二家只知近的是祖、父傳體相續受身，遠的是混沌一氣分爲陰陽而有三才、萬物；又佛教中也有說是前生造業受報得到人身乃至業、惑展轉以及阿賴耶識爲身的本源，這都只是權教之說，未明實義。今依內外教理，推窮萬法，從淺至深，會偏令圓，所以叫作原人。論文共四篇：第一斥迷執，非難儒、道二教的「萬物皆從虛無大道而生（或是自然生，或從元氣生）」說。第二斥偏淺，非難佛教中的人天教的「業爲身本」說，和聲聞乘教的「色、心二法及貪、瞋、癡爲根身、器界之本」說，以及大乘法相教的「唯識所變，識爲身本」說，大乘破相教的「身元是空，空即是本」說。第三直顯眞源，依一乘顯性教——即《華嚴經》，說一切有情皆有本覺眞心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知。此本覺眞心即是宇宙萬法的本源，所以一切有情本來是佛。第四會通本末，把以前所非難的儒、道二教、人天教、聲聞乘教、大乘法相教、大乘破相教，會歸一源，認爲都是一乘顯性教的方便說。

此論的卷首，除自序外，有裴休〈序〉，作於唐武宗會昌元年（841）。註疏有宗密的自註及宋·淨源的《華嚴原人論發微錄》三卷，元·圓覺的《華嚴原人論解》三卷，明·楊嘉祚刪合的《華嚴原人論合解》二卷等，現均存。（黃懺華）

◉附：錢穆〈讀宗密「原人論」〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊹）

今當特一提出者，則爲宗密之《原人論》。此書可謂近似一純粹哲學性的論著，專意討論人類原始，而思辨所及，亦可謂其乃偏涉在宇宙論方面，而明白指出其絕對唯心論之主張。雖其大義亦一本佛學與禪宗，然論其趨勢所歸，則顯已有自宗教折入於哲學之傾向，而求其血脈淵源，則不得不謂其乃出於神會。今即就宗密此書，亦可證禪宗一脈，自達摩迄於慧能，此下五家分宗，其精神意態顯不與自神會以至宗密者相似。此亦沿禪宗思想者不可不注意之一點。而自另一面言之，則宗密《原人論》所主張之絕對唯心，自哲學意味方面言，亦不得謂其於禪宗諸祖師遠自達摩以下，一脈所悟，無所闡發。然而自慧能以下禪宗諸祖師，終於宗密此書，頗少稱道。蓋禪宗諸祖師，幾乎無不從其日常修行上啓悟，而宗密之書，則顯從文字言說之思辨上得來，此與壇經傳宗不立文字直指本心之大統，不得謂無違背，其

書中所持之絕對唯心論，亦只可謂其是一種哲學思辨，與禪宗諸祖師頓然之悟，其間亦有大相逕庭之分別；惟此書通論全部佛說，又兼及於中國儒道兩家與佛法之異同，實已遠啓此下宋代理學諸儒之所探討。雖宋代理學家亦絕少稱引此書，而此書在唐宋之際中國思想史上，要當有其一加注意之價值也。（中略）

宗密之論，實從神會悟入，惟其間有大可申論者。禪宗諸祖師，乃莫不於日常人生中眞修實悟而來。日常人生，人各相異，則所修所悟，宜可有別。而神會則從言說文字知解上用力，故見其若爲攝諸異而成一同。然修悟是實，知解則虛，修悟是主而知解乃附而從之。知解僅堪爲修行作說明，非知解能獨立自有所成就，此層不可不辨。惟此以論佛教全體，宗密所斥之前四部，其實亦皆因緣時會，方便立說，所說雖各不同，而同爲有一段眞境界與眞嚮往，即其眞精神所在，此其所以能成爲一宗教而持續向前也。逮其最後，文字言說愈繁，思辨愈細愈密，在哲學意義上看，亦是一種進步，然不免要逐漸脫離其宗教重修行之原始眞境界，而轉用其精神於經典書本上，則其嚮往亦自不能無歧。今論釋迦之眞精神，端在其月夜之離家出走，亦在其雪山之六年修行，又在其迦耶山菩提樹下之晏坐。當其時，又何嘗有所謂佛法中後起之所謂眞源與了義。厥後小乘大乘，相宗空宗，紛然迭起，議論日繁，知解日歧，甚至啓近代佛家究是宗教抑是哲學之爭辯。竊恐哲學最多亦僅可闡述佛家之了義，而未必能實得佛家之眞源。達摩精神，在其遠來中國，在其嵩山少林寺之面壁。慧能精神，在其辭母親去黃梅的一段路上，在其在東山寺後院碓坊八月之破柴踏碓，在其在四會獵人隊中之一段時間。凡佛家見精神處，都必在其行爲上，而不在其理論上。方釋迦之月夜離家，慧能之辭母遠行，何嘗有佛法中所謂了義者存其心中。

若論眞源，則惟在其日常之自修自悟。悟所修，修所悟。此即所謂法無漸頓，定慧體一。宗密《禪源諸詮集都序》亦曰：「所謂源者，是一切衆生本覺眞性。悟之名慧，修之名定。定慧通明爲禪，此性是禪之本源。」又曰：「佛說頓教漸教，禪開頓門漸門。二教二門，各相符契。」

此等語亦皆透切扼要。但宗密又曰：「今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗。禪講相逢，胡越之隔。宗密不知夙生何作，熏得此心，自未解脫，欲解他縛，爲法忘於軀命，愍人切於神情。每歎人與法差，法爲人病。故別撰經律論疏，大開戒定慧門。顯頓悟資於漸修，證師說符於佛意。意既本末而委示，文乃浩博而難尋。汎學雖多，秉志者少，況迹涉名相，誰辨金鍮。徒自疲勞，未見機感。」

讀此可知宗密心意之誠，其不失爲一宗教信徒處在此。其謂頓悟資於漸修，師說符於佛意，則其意實欲重挽禪門之新宗，返之佛法之舊教。再泯教與宗而爲一，惟一切經典文字，三乘萬法，則必以禪宗之直提心性爲其眞源了義而已。其《禪源諸詮集都序》有曰：「有禪師問曰：淨名已呵宴坐，荷澤每斥凝心，曹溪見人結跏，曾自將杖打起，今聞汝（宗密）每因教誡，即勸坐禪。禪庵羅列，遍於巖壑。乖宗越祖，吾竊疑焉。」是宗密不僅推崇祖師新禪，實亦遵奉如來舊禪。其論漸修，不僅偏向經典講解，實亦兼重佛門修持。在其思想義理之探尋方面，顯已轉入哲學家道路，然其制心修行方面，則依然仍是一宗教家精神。在理論上極推神會，而在修行上，即神會亦不惜背棄。此誠宗密一特出處。其所欲包羅融會者太廣，則宜其所主張從事之未能即收宏效矣！此在宗密亦自知之，而仍不改其途轍，此即宗密一番宗教精神之最好表現也。故宗密雖極尊神會，而於神秀亦不深斥。

〔參考資料〕 冉雲華《宗密》；柳田聖山《原人論》。

原始佛教

印度佛教的第一階段。指從釋尊開始弘法

，到釋尊滅後約百年間，部派分裂之前的初期佛教。主要傳播於印度恒河中游一帶。在當時婆羅門教、耆那教等各宗教之間，具有獨特的教義及組織。教團由在家信徒與出家教團所構成。在家信徒遵守不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒五戒。在家衆受出家教團的指導，並對出家衆作衣、食、住方面的供給（布施）。出家僧團是佛教的核心。他們平素不從事生產事業，但戮力於修行及弘法。

這一時期的佛教教義，以四諦、八正道、十二因緣、無常、無我等理論爲核心。並弘闡戒定慧三學、慈悲喜捨四無量心、四正斷、四神足、五分法身、五根、五力、七覺支等教義。

原始佛教的聖典包括集錄釋尊說法的《經藏》（Sutta-piṭaka，即《阿含》或《尼柯耶》），以及集錄出家教團之生活規則的《律藏》（Vinaya-piṭaka）。現存有南傳佛教所用的巴利語本與漢譯本。另外在梵語斷片及藏譯中有一部分，其中，巴利語本多被譯成近代歐洲語文和日文。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第一講第一、第二節（摘錄）

佛學史的分期，我們是從佛學產生的西元前六世紀到西元後十一世紀的一千五百年左右，區分爲六個階段：(1)原始佛學，(2)部派佛學，(3)初期大乘佛學，(4)小乘佛學，(5)中期大乘佛學，(6)晚期大乘佛學。

原始佛學時期，是指佛本人及其三、四代後所傳承的學說歷史時期。這期間，內部尚未分化，思想基本上是一致的。年代的算法是：佛滅於西元前486年，年齡八十歲，故生年爲西元前565年。三十五歲成道，即爲西元前530年。佛學分成部派是在佛滅後的一百多年間。因此，我們確定第一時期是西元前530至370年。

原始佛學學說的主要出處爲「經」與「律」。「經」有兩大類，北傳的叫「阿含」，南傳的叫「尼柯耶」。前者除四大部外，還有一個「雜藏部」，後者除與北傳相對之四部外，還有一個「小部」。南北共同的四部是《長部》、《中部》、《雜部》、《增一部》。「律」的基本內容是戒條，後來附上緣起故事的廣釋、諸事及附註，共有三部分。現在流傳的經與律，是經過各部派的增減，帶有部派色彩，要於其中尋出原始佛說，必須進行一番細緻的研究分析工作，不能簡單從事。西方學者曾經下過不少功夫，可是他們不能運用漢譯資料（北傳資料多保存於漢譯中），又偏信巴利文，甚至以爲那即是釋迦本人所說，就不免產生偏見了。德人奧登堡、英人利斯・大衛，在研究巴利文所用的方法是：從經律中找出新舊的差異，然後從中尋出原始佛說來。這已是四十年前的老方法了，迄今却還有影響。日人的分析方法是：最初是把南北兩傳的經律作比較，認爲二者共同的部分即爲原始佛說，如姉崎正治就是採用這一方法。後來宇井伯壽等人，除了把兩類資料作比較以外，還從學說體系的邏輯結構和邏輯發展方面進行具體分析，用以確定哪些內容是早有的和由此引伸的。這比姉崎的方法進了一層，但也難於恢復原始佛說的面目。因爲部派經過幾次分裂，資料是幾次分裂後留下的，彼此影響，相互模仿，不斷補充，即使有共同之處，也不一定即爲最初之說。而且標準是活的。現在看來，要從現存經律中，尋出原始佛說來，仍然是件相當困難的工作。（中略）

原始佛學的結構，有形式和內容兩個方面。後世佛徒一般都相信保存下來的經、律，在釋迦時代就有了。那麼，它的形式是怎樣的？釋迦宣揚其說，前後達四十五年，傳播的地區又相當廣，他還允許弟子們用地方方言進行傳習，宣揚時應該有一定的表述的形式。按照當時的習慣是口傳，憑著記憶互相授受，採用偈頌形式最合適的了。因爲偈頌形式，簡短有韻，既便於口誦，又易記牢。在各派的律中保存有佛弟子誦經的資料（參看萊維著《佛經

原始誦讀法》），這些經，例如《義足經》（漢譯有單行本，巴利文收在《經集》中）、《波羅延經》（漢譯《大智度論》、《瑜伽師地論》中都有引用，巴利文收在《經集》中）、《法句經》（漢、巴都有單行本）等，就全是偈頌形式。這些偈頌，有些是不問自說，有些是相互問答。另外，在什麼時間、什麼地點、向什麼對象說的等等，都有記述，謂之「緣起」，也隨同偈頌一道傳了下來。

可以設想，以偈頌爲中心，其義理一定會經過解釋而繼續有所發展，這種解釋謂之「阿毗達磨」，意爲「對法」；佛經是規範性的「法」，解釋「法」的就叫「對法」。對法的形式有下列幾類：

(1)優波提舍（議論），它單純對佛說作解釋，由簡而詳，逐步深入。佛本人也做過這種解釋，如《長阿含》中〈大緣方便經〉，就是釋迦對緣起理論的解釋。

(2)摩呾理迦（本母），這是提示全文要點的解釋方式。謂之「本母」，意取由簡單的要點可以生發出許多道理來，如母生子一般。這類有佛本人的，也有佛弟子的。

(3)抉擇，即在各種不同說法中抉擇出其中一種來，這主要是對名相採用的方式。因爲許多名相意義相似，爲了決定它們的含義，就分設若干門類，加以區分。一般是按數字順序排列，從一法到十法，所以叫「十上」法或「增一」法。十以上也有，如「十二因緣」等，不過較少。這樣做，旣方便宣揚，也方便記憶。

由上述情況，可見佛說的組織形式，是以偈頌爲中心，附帶著有了「緣起」，隨之又發展爲「阿毗達磨」。佛滅之後，這些形式就被固定下來。傳說佛滅不久，在王舍城外的七葉窟，有一次五百人的結集。這次結集各派的律中都有記載，儘管記載有出入，基本部分是相同的。參加的是佛的大弟子，主持人是迦葉，方式是會誦，即指定一人背誦佛說，大家審定後，公認是佛說的就把它固定下來。這一方式是以後幾次結集一直採用的。結集的內容，傳說有經、有律，甚至還有阿毗達磨。有經律是可能的，有阿毗達磨，就根本不可信。佛滅後是否馬上就有結集，也很難說，按理則應有這樣一次舉動。特別是佛說的戒，必須有一致承認的條文。從各部所傳的律中看出有一個原始的共同的東西，或即爲最初結集時所產生的。最初結集的經典是否就是阿含呢？似乎不是。因爲在阿含中提到佛說法是九分的形式（(1)經——散文，簡短的；(2)應頌——重頌，重複散文；(3)記別——對道理反覆解釋；(4)偈頌——單獨的頌；(5)自說頌；(6)如是語——過去的事情；(7)本生；(8)未曾有；(9)方廣），據後來如覺音曾經解釋說，現存九分教是經的一部分（巴利文置於小部，漢譯置於雜藏中）。所以很有可能首先結集的經典是九分教形式，後來方重新編輯爲阿含。

阿含編輯的標準：第一是依篇幅長短分類，如一類經很長，則編入《長阿含》；篇幅短的則編入《相應》（把相應的事放在一類，漢文叫《雜阿含》，巴利文稱《相應部》）；篇幅適中，則編入《中阿含》；另有一類可按數目排列的法，則編入《增一阿含》。第二是根據應用來分類：《長阿含》多半是對外的，如《沙門果經》即是對六師外道的駁斥；其次，便於深入學習的，則編入《中阿含》；指示止觀（禪定）道理的，編爲《雜阿含》；爲了廣爲宣傳，則編成《增一阿含》。阿含的編輯，大約在佛滅後百年間形成的。從後世傳下來的看，阿含有不同的說法，律也不一樣，可見是與師承有關係。據傳說，經是阿難誦出的，律是優婆離誦出的，當然各有系統。傳說中還講到富樓那對結集有異議，可見他也有個系統。二次結集，阿那律（也是佛的大弟子）又有一個系統。這些都會影響到以後的分歧。

關於原始佛說的內容，在釋迦傳記中有些記載。他從出家到得道乃至宣傳，都與他出身的那個利帝利背景分不開的。他要替利帝利解決當時思想界出現的混亂而不能解決的問題，他的哲學理論特別是實踐哲學（人生哲學）歷

倒了當時的婆羅門哲學，這就替他的祖國迦毗羅衛爭得了地位，因而獲得釋迦牟尼（釋迦族聖人）的稱號。這一點，對他的祖國前途有極大的幫助。例如，他晚年在憍薩羅宣道的時間特別多，從而緩和了憍薩羅對迦毗羅衛的威脅。

在這種階級的、社會的根源下，釋迦學說帶有反唯物主義的傾向是很自然的。他對當時的六師都加以反對。不過，他的思想帶著對各方面都不走極端的濃厚的中和色彩。在這點上他是相當成功的，因而受到當時各種種姓的支持，甚至一些婆羅門思想家也跟著他走。例如，他一方面不贊成婆羅門所維護的種姓制（不是根本反對），但另方面又相當地支持了種姓制。拿當時的道德「五戒」來說，是婆羅門、耆那教共同奉行的，釋迦也奉行，又不完全同意，就把其中離欲一戒刪去，而代以戒酒。又如，他主張出世，對器世界給予了正面價值的否定——空，而宣講涅槃，這是相當形上的了，另方面，他對羣衆又講施、戒，認爲只要樂善好施，即可獲致幸福。這比婆羅門的苦行、祭禮等苛刻條件，要簡便易行多了，所以能受到羣衆特別是商人們的歡迎。

釋迦訪問過當時有名的學者，跟他們學習過，所以他的學說能對所有的理論加以鑒別、取捨，內容與當時的學說緊密聯繫。當時學說有兩個系統；一是婆羅門思想，認爲宇宙是從一個根本「因」轉變而來，即所謂因中有果說。用以指導實踐，即以修定爲主。通過修定去認識了那個根本因，便可達到解脫境界。二是非婆羅門思想，認爲事物是多因積累而成，即所謂因中無果說。這一學說用以指導實踐，形成了兩派，一派走苦行道路，一派則尋求快樂。釋迦對以上兩大系統的思想都不相信，另立「緣起論」，認爲諸法是互相依賴，互爲條件的，既非一因生多果，也非多因生一果，而是互爲因果。這一理論，一方面打破了婆羅門的第一因論，含有無神論的傾向，再方面它本身對婆羅門思想的否定並未全部，而相信「業力」說，認爲業的作用是相當重要的。

上述的兩個系統都是以本體論爲依據的，釋迦學說沒有接觸到本體論，如他提出的「十四無記」（記是分別，即對十四個問題不加分別），即宇宙是常還是無常？宇宙有邊還是無邊？生命死後是有還是無？生命與身是一還是異？等等（前三類每一類又分爲四個問題，如常、無常、有常無常、非有常非無常等，後一類又分二個問題，總共是十四個問題。），對當時學術界共同討論的這些問題，一概避而不談。理由是這些問題與人生實際無關，即使討論，也得不到解決。所以在因果論中，他就迴避了誰是第一因的問題。

釋迦學說也有他的特點，那就是自始至終採取分析的、分別對待的態度。在兩個極端中加以抉擇，然後得出中道的看法。這樣，他的觀點就有些接近辯證法。他的中道，著重於實際行動方面，如他認爲當時具有唯物觀點者把快樂作爲人生的目的是不合理的，認爲尼乾子主張苦行也是不合理的，只有不苦不樂的「中道」才是對的。後來他把這一思想發展到理論方面去，不著一邊，不作一往之談。他自已說，我是分別論者，非一向（一邊）論者。成立較早的《法句經》〈泥洹品〉有這樣的話：「法歸分別，眞人歸滅。」這表明原始佛說的內容是分別論者。

釋迦的學說有無師承呢？有人講佛以前還有佛，如迦葉佛就是，《法句經》即是迦葉佛流傳下來的。還有人講，不止一佛，而是四佛，阿育王就以四佛作爲崇拜對象。

〔參考資料〕 水野弘元著．郭忠生譯《原始佛教》；木村泰賢著．歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》；和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》（《世界佛學名著譯叢》⑳）；印順《佛法概論》、《原始佛教聖典之集成》；平川彰《原始佛教の研究》；中村元《原始佛教の成立》、《原始佛教の思想》、《原始佛教の生活倫理》。

原理證得經（梵Tattvārthādhigama-sūtra）

又名《諦義證得經》。係印度耆那教大學

者烏瑪斯瓦提（Umasvati，五世紀人）所著的耆那教基本綱要書。本書的權威性曾獲白衣派、空衣派共同承認。兩派的歷代學者曾陸續為撰重要註解。日譯本收錄於金倉圓照的《印度精神文化の研究》書中。

原道闢邪說

一卷。明・費隱通容述，劉文龍編。崇禎九年（1636）刊行。作者通容有感於天主教傳入中國後，以新進西歐知識，致力宣傳新宗教，故撰本書。意欲令民眾徹底明瞭佛教理念，並自禪者之立場，以闢斥天主教。

哱囉舞

朝鮮的佛教舞蹈之一。以梵唄伴奏，不著特殊衣裝，仍著僧衣而兩手持哱囉（鈸）對打的舞蹈。共分千手哱囉、鳴哱囉、四陀羅尼哱囉、灌俗偈哱囉等六種。

哲布尊丹巴呼圖克圖（藏Rje-btsun Dam-pa Khotokto）

藏傳佛教格魯派在外蒙古地區地位最高的活佛。亦即外蒙古庫倫（今之烏蘭巴托）活佛的封號。此活佛擁有外蒙一帶的政教領導權。藏語Rje-btsun Dam-pa意為至尊最上，蒙古語「呼圖克圖」（Khotokto）譯為「活佛」。蒙古語又稱之為Ündür-gegen（高位光明者）、Bogdo-gegen（聖光明者）。

明・萬曆（1573～1620）末年，覺囊派僧人多羅那他遊化於外，深得喀爾喀部諸領袖的優遇，被尊稱為「哲布尊丹巴」，意為「聖賢尊者」。多羅那他寂後，明・崇禎八年（1635），喀爾喀部土謝圖汗生有一子，此子被認為是多羅那他的轉世，是為第一世哲布尊丹巴。此後，代代轉世，至1924年第八世哲布尊丹巴示寂，共持續三百餘年。又，相傳哲布尊丹巴為彌勒的化身，其起源可溯自印度、西藏。初祖即釋尊自身云云。

清・順治六年（1649），第一世哲布尊丹巴（名羅布藏・旺布札勒三，1635～1723）入藏學習經典。時格魯派達賴五世已掌握西藏宗教大權。八年，達賴迫令第一世哲布尊丹巴改宗格魯派。此後，喀爾喀部亦改奉格魯派。康熙二十七年（1688），喀爾喀部受準噶爾部噶爾丹的侵略，在第一世哲布尊丹巴的勸說下，南下歸順清廷，爭取援助。由於有此功勞，第一世哲布尊丹巴於康熙三十三年受封為「呼圖克圖大喇嘛」，總管喀爾喀部宗教事務。後於康熙六十年，親率王公貴族至北京為康熙祝壽。雍正元年（1723）圓寂於北京。雍正五年清廷為其造陵寢於庫倫。乾隆元年（1736）寺成，乾隆命名為「慶寧寺」，內供哲布尊丹巴一世的靈龕

1911年，第八世哲布尊丹巴宣布外蒙古獨立，稱大蒙古國皇帝，年號共戴；1924年病故後，此活佛傳承制度遂告終絕。

◉附：妙舟《蒙藏佛教史》第五篇第一章第二節（摘錄）

初，聖祖在位之時，嘗言第一世哲布尊丹巴呼圖克圖圓寂，當賞銀十萬兩，修建一寺，以為寢陵。雍正五年，世宗遵遺詔，遣使喀爾喀，採察地脈，溯伊奔果勒河支流諾母特哥立崩之側，布隆汗山之南麓，偶見幼童、小女。問其名，幼童答稱阿母耳，譯言慶；小女答稱巴楊斯夫郎特，譯言寧。地既形勝，益以嘉名之配合，使者信以為祥，奏聞，詔許之。命從國庫中支銀十萬兩，修建寺院。自雍正五年迄乾隆元年，全功告成，賜名慶寧。乾隆二年，高宗御製慶寧寺碑記賜之，詞曰：

「惟天眷佑我清，丕冒萬國，日月所照，雨露所需，罔不服從。當太祖太宗時，西方達賴喇嘛、班禪額爾德尼，景慕聖德，率先輸忱，世祖章皇帝定鼎燕京，達賴喇嘛萬里入覲，貢獻勿絕。逮聖祖仁皇帝親統六師，平定朔漠，則有哲布尊丹巴呼圖克圖率七旗喀爾喀之眾，朝行在所。特封為大喇嘛，俾掌黃教。康熙六十一年冬來朝，明年示寂於京師，皇考世宗憲

皇帝遣使護歸其國，恩禮有加。雍正五年，命大臣齎帑金十萬兩，即古所居庫倫地創建大利，延及徒衆，講經行法，如達賴喇嘛、班禪額爾德尼在西域時故事。乾隆元年工竣，欽定寺名曰慶寧，御題福祐恒河以賜。復允董役諸臣，請化石刻詞，俾紀其事。

朕維天生蒸民，若有恒性，性無勿善，不以形體而睽，不以疆域而隔，因其同善之情而利導之，此帝王之教所以立也。黃教行於西北諸藩，無貴賤，無不奔走信嚮，要其爲說，主於戒慧從善。今使蒙古之衆誦習其文，皈依佛誦，其興起於善也必易，人人樂趣於善，將見邊方赤子，同植善緣，疆域乂安，中外禔福，蒙被慶澤，永永無斁。我祖宗綏懷藩服，錫福寰區，萬國咸寧，民生康阜。主斯寺者，惟有勸導羣生，擴乃善性，一心嚮化，安享我國家太平之福，庶無負皇考嘉惠諸藩之德意也夫。編修萬承蒼所撰進也。」

乾隆四十四年，自庫倫移第一世哲布尊丹巴呼圖克圖之龕座，供奉於慶寧寺。

〔參考資料〕 橋本光寶《蒙古の喇嘛教》；矢野仁一《近代蒙古史研究》。

唄（梵pāṭhaka）

梵唄的一種。又作唄匿、婆陟。意譯止息或讚歎。一般以爲唄匿就是佛教的歌詠，其實早期的聲唄並無曲折宛轉的樂音，只是言說之辭，可能近於詩的美讀與朗誦。但在各部派開許以歌詠聲說法後，唄匿也逐漸改變，而與歌詠同義。《高僧傳》卷十三云（大正50·415b）：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲唄。至於此土，詠經則稱爲轉讀，歌讚則號爲梵唄。」可見在我國，「唄」的意義更加偏於歌詠。相傳此等性質的梵唄始於西元三世紀初的曹植。《法苑珠林》卷三十六云（大正53·576a）：

「陳思王曹植（中略），每讀佛經輒流連嗟翫，以爲至道之宗極也，遂製轉讚七聲昇降曲折之響，世人諷誦，咸憲章焉。嘗遊魚山，忽聞空中梵天之響，清雅哀婉，其聲動心；獨聽良久，而侍御皆聞。植深感神理，彌寤法應，乃摹其聲，節寫爲梵唄，纂文製音，傳爲後式。梵聲顯世，始於此焉。」

關於唄的利益，《十誦律》卷三十七說，跋提比丘音聲極好，向佛要求聽許作聲唄，佛答以聽許，且說唄有五種利益，即：身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞、語言易解。

〔參考資料〕 印順《初期大乘佛教之起源與開展》第四章；昭慧〈從非樂思想到音聲佛事〉。

唐卡（藏thaṅ-ka）

西藏特有的美術形式之一，指裱褙爲卷軸式的佛畫。又譯湯卡。「唐卡」的原義是「捲起來」，卷軸畫稱爲「唐卡」即在强調其上捲的形式；蓋唐卡的收存有一定的規則，需由下向上捲成一束，反之，則是不敬且褻瀆神聖。

唐卡的繪製始於七、八世紀，盛行於十二世紀，據說是源於印度說書人講故事時懸掛的掛圖。其題材主要有畫傳（如佛傳、祖師傳、大法師傳）、肖像畫（如釋迦牟尼像、藏王像、歷代法王像）、偶像畫（如度母像、天王像、金剛像）、史話（有文成公主進藏、達賴五世覲見順治皇帝等）、民俗畫（有百戲、樂舞、祭祀等）、建築畫（如大昭寺全圖、修建薩迦寺圖）、宗教活動（有跳神、法會、說法等）、器物類（有法器、佛具、樂器等）、動物畫等。

大體而言，唐卡具有三種不同的目的及用途，第一種是修行用的唐卡，其主要作爲喇嘛觀想及禮拜之用；第二種是莊嚴用的唐卡，由在家信徒自行繪製，或請畫師描繪，然後獻給寺院莊嚴佛堂，以獲取功德。第三種是弘法用的唐卡，即在大市集或寺院的前面，將繪有蓮華生大士生涯及阿彌陀佛淨土的唐卡，展現在村人及巡禮者的面前，並由喇嘛僧或俗人以歌唱或朗讀故事教化民衆。

◉附：賴富本宏〈湯卡〉（摘錄自《西藏密教研究》第五章第四節）

湯卡的種類

湯卡，通常是長條形，其尺寸有詳細的規定，但是，古式的湯卡近乎正方形，而新式的湯卡，不依照規定去繪製的也很多。

湯卡的表現型態有數種，筆者參考圖齊（Tucci）的研究，將其歸納爲四種：⑴彩色湯卡，⑵金色湯卡，⑶刺繡湯卡，⑷印刷湯卡。

第一：「彩色湯卡」，即一般所見的湯卡，其製作方式是在線畫上繪有紅、藍、黃、綠等顏料。目前，在列城郊外的手工藝中心所教授的就是這種湯卡的製作。

第二種的底色爲金色，故稱爲「金色湯卡」。其畫法有三種，其一：將全圖塗上金色，再以進步的技法描出輪廓線，並加上點綴；其二：在一般的彩色湯卡上，以金線描繪；三爲：先將全圖塗上黑色，其上以金色描出圖案。

這一種在年代上雖然開始的很晚，但是全圖使用金色的這種形式極受歡迎。此外，在黑底上描金色或白色的線條，這種形式原則上只限於描繪守護尊或護法尊。

第三種是刺繡湯卡。作品雖不多，但仍存有優秀的作品。據說此種技法傳自中國，故在拉達克的作品不多。

第四種是印刷湯卡，即直接將木版印刷的木版畫加以裝裱。（中略）

裝裱

裝裱大致有兩種意義。對書畫本身作強化和裝飾的作用。對於搬運、捲收、展開的湯卡而言，裝裱的強化作用具有很重要的意義，若說裝裱的好壞能決定其壽命的長短，也並非過甚之詞。

湯卡要如何裝裱呢？茲將其特徵列舉如下：

⑴畫心的背面沒有托紙。

⑵湯卡的天（最上方）、地（最下方）裝有軸杆，藉以保持布面的平整。

⑶裝裱的布有兩層，將畫心夾在中間，以線縫合。

由上面的特徵中可看出，第一種特徵是使湯卡壽命減短的最大原因。在裝裱中，加上托紙是補强的必備條件，沒有托紙是保存上的致命因素。

此外，使用羣青、綠青等易酸化的顏料，以及接著材料——膠，都會使畫心變爲黑色或茶褐色。再加上折疊時的損傷，所以，要長期的保存湯卡，是非常不易之事。

第二種的裝裱方式，在日本也可看到。使用軸杆裝裱，除了可保持畫面平坦之外，另外還可捲收裝箱，有易於保存的作用。湯卡上的軸杆，主要目的不在於捲收，基本上仍是爲了防止畫面不平整。因爲，一般湯卡的保存，大多是掛在牆壁上，而不是捲收起來。因此，這也是湯卡易於酸化、劣化的原因之一。

天地兩部各有一根軸杆是最普通的型式，此外尚有天部有軸杆而地部無軸杆的型式。

第三是畫心與裝裱連接的方法。在日本，裝裱時採用漿糊作接著劑。但是，湯卡的裝裱不用接著劑，而是採用線縫的方式。

顏料

其次再來考察顏料，因爲湯卡的古代作品很少，故須與壁畫所使用的顏料合併檢討。兩者採用的顏料，在本質上並無差異。

目前印度是採用化學的顏料。以前沒有這項技術，故全賴天然產的顏料。因此顏色非常有限。

從拉達克殘餘的古壁畫中可以看出，使用最多的是青色。這種深青色的顏料，稱爲「indigo」。此爲植物性染料之一，是自植物葉中抽出的青色色素。在印度、爪哇、中國及日本曾作大量的栽培，爲過去盛行的顏料。

此外，孔雀石和羣青等礦石也可作成青色的顏料，將這些礦石放入乳鉢中研磨爲粉末狀，即成顏料。這是由於礦石本身行自然酸化，由此會呈現出紺青色。但因其數量很少，價格昂貴，現代已不使用，就是在古代的湯卡中也不多見。

其次是紅色顏料，大多是孟加拉系的顏料。這種顏料被用來描繪諸尊的衣服及火炎。

所謂孟加拉，其語源出自印度的「Bengal」，由此可知，這是指孟加拉沿岸所產的赤土。這種紅色顏料是青色的對比色。

然後是在諸尊肌膚上所看到的黃色，這種顏料是鐵礦石和長石等風化的黃土所作成的。因其含有鐵的成分，故呈現出黃色漸至褐色的種種色彩。

白色，我們認爲是由白土作成。日本平安時代後期以前是採用白土，以後則使用胡粉（以貝殼燒製而成的白色顏料）。

以上四色爲主要的色彩。都是由天然的土或岩石研製而成的。

在拉達克當地，目前以袞巴爲中心，仍在繼續繪製新的壁畫與湯卡。顏料以化學製造法作成，顏色已有大幅度的增加。

畫法

關於古代壁畫的畫法現已不詳。但從林親桑坡樣式的阿爾齊袞巴大日堂、三層堂的壁畫加以判斷，古代的畫法不像後代那樣完全遵照儀軌，故缺少統一性，大多是採用三曲法，呈現出比較自由的表現方式。

就時代上來看，林親桑坡樣式之後，是「後林親桑坡」樣式，這種樣式中所含的印度特色已減少許多，所表現的體型不成比例，有顯著的稚拙感。或許這是一種土著化的畫法。

相反地，從南姆格爾樣式以後至今，壁畫與湯卡的畫法都具有統一性。這大概是《造像量度經》系之造像經典完全普及深入的結果。

在拉達克的列城郊外，有一所手工藝品中心，現今仍在傳授湯卡的技法，其所使用的繪畫課本，是依照《造像量度經》系資料編輯成的，依照此書繪出圖形，再加上傳統的配色，即爲湯卡。

唐代佛教

唐代佛教，是指從唐高祖武德元年（618）到哀帝天祐四年（907），二八九年間李唐一代的佛教而言。

唐代接著隋代之後，很重視對於佛教的整頓和利用。高祖武德二年（619），就在京師聚集高僧，立十大德，管理一般僧尼。九年（626），因爲太史令傅奕的一再疏請，終於命令沙汰佛道二教，只許每州留寺觀各一所，但因皇子們爭位的變故發生而未及實行。太宗即位之後，重興譯經的事業，使波羅頗迦羅蜜多羅主持，又度僧三千人，並在舊戰場各地建造寺院，一共七所，這樣促進了當時佛教的開展。貞觀十五年（641）文成公主入藏，帶去佛像、佛經等，使漢地佛教深入藏地。貞觀十九年（645），玄奘從印度求法回來，朝廷爲他組織了大規模的譯場，他以深厚的學養，作精確的譯傳，給予當時佛教界以極大的影響，因而在已有的天台、三論兩宗以外，更有慈恩、律宗等宗派的相繼成立。

稍後，武后（684～704）利用佛教徒懷義等僞造《大雲經》，她將奪取政權說成符合彌勒的授記，隨後在全國各州建造了大雲寺，又造了白司馬坂的大銅佛像，並封沙門法朗等爲縣公，又授懷義爲行軍總管等，這使佛教和政治的關係益加密切。此時新譯《華嚴》告成，由法藏集大成的賢首宗也跟著建立。其後，玄宗時（712～756），雖曾一度沙汰僧尼，但由善無畏、金剛智等傳入密教，有助於鞏固統治政權，得到帝王的信任，又促使密宗的形成。當時佛教發展達於極盛，寺院之數比較唐初幾乎增加一半。不久，安史亂起，佛教在北方受到摧殘，聲勢驟減。禪家的南宗由於神會的努力，漸在北方取得地位。神會又幫助政府徵收度僧稅錢，以爲軍費的補助，南宗傳播更多便利，遂成爲別開生面的禪宗。

但是當時國家歷經內戰，徭役日重，人民多借寺院爲逃避之所，寺院又乘均田制度之破壞，擴充莊園，驅使奴婢，並和貴族勢力相勾結，避免賦稅，另外還放高利貸設立碾磑等多方牟利。這樣在經濟上便和國家的利益衝突日深，故從敬宗、文宗以來，政府漸有毀滅佛教

的意圖，到武宗時（841～846）就終於實現了。從會昌二年到五年（842～845），命令拆毀寺宇，勒令僧尼還俗。綜計當時拆毀大寺四千六百餘所，小寺四萬餘，僧尼還俗二十六萬餘人，解放奴婢十五萬人，收回民田數千萬頃。這對以後佛教的發展影響很大。當時佛教典籍的湮滅散失情況也極嚴重，特別是《華嚴》、《法華經》等的章疏，大半都在此時散失，以致影響到天台、賢首等宗派日趨衰落。

唐代的譯經基本上由國家主持，其成績是很可觀的。這從太宗貞觀三年（629）開始，組織譯場，歷朝相沿，直到憲宗元和六年（811）才終止。前後譯師二十六人，即波羅頗迦羅蜜多羅（翻譯年代629～633，以下各人皆附註翻譯年代）、玄奘（645～663）、智通（647～653）、伽梵達摩（約650～655）、阿地瞿多（652～654）、那提（655～663）、地婆訶羅（676～688）、佛陀波利（676）、杜行顗（679）、提雲般若（689～691）、彌陀山（690～704）、慧智（693）、寶思惟（693～706）、菩提流志（693～713）、實叉難陀（695～704）、李無諂（700）、義淨（700～711）、智嚴（707～721）、善無畏（716～735）、金剛智（720～741）、達摩戰濕羅（730～743）、阿質達霰（732）、不空（743～774）、般若（781～811）、勿提提犀魚（約785～？）、尸羅達摩（約785～？）。在這些譯師裏有好幾個中國僧徒、居士。而且在譯籍的數量和質方面，也超過前人。像其中玄奘、義淨、不空等，都是很突出的。玄奘所譯有七十五部、一三三五卷，義淨譯出六十一部、二六〇卷（因當時政變而散失的，不計入），不空譯出一〇四部、一三四卷（其中有些是屬於編撰性質的）。他們各有所長。義淨著重律典，不空專於密教，玄奘則瑜伽、般若、大小毗曇，面面俱到。此外，各譯師翻出的經典也多有特色，可說當時印度大乘佛教的精華，基本上已介紹過來了。在李唐一代譯出的佛典，總數達到三七二部、二一五九卷，分量可說是空前的（唐代譯師除上述見於經錄的各家而外，還有些從現存零星譯本和日本學僧「請來錄」記載上見到的譯人，如戒賢、菩提仙、達摩栖那、寶雲、滿月、智慧輪、達摩伽那、法成等）。

將歷代翻譯的佛典編成「一切經」，作爲寺院的藏書來繕寫，這在隋代，就已編定了《仁壽衆經目錄》（彥琮等依《法經目錄》重編）。唐初，在這一基礎上增訂而成的目錄有好幾種。先有貞觀初年的德業、延興二寺《寫經目錄》（玄琬編，共收七二〇部、二六九〇卷，比較《仁壽錄》增加三十一部、一五八卷），次有顯慶三年（658）所編西明寺大藏經的《入藏錄》（共收八百部、三三六一卷），再次有龍朔三年（663）所編《東京大敬愛寺一切經論目錄》（靜泰編，共收八一六部、四〇六六卷）。另外帶有經錄性質的，有麟德元年（664）編成的《大唐內典錄》（十卷，道宣編）、《古今譯經圖紀》（四卷，靖邁撰），武周天册萬歲元年（695）編成的《大周刊定衆經目錄》（十五卷，明佺等撰），開元十八年（730）編成的《續大唐內典錄》（一卷，智昇撰）、《續古今譯經圖紀》（一卷，同上）、《開元釋教錄》（二十卷，同上）、《開元釋教錄略出》（四卷，同上），貞元十年（794）編成的《貞元續開元釋教錄》（三卷，圓照撰），貞元十六年（800）編成的《貞元新定釋教目錄》（三十卷，同上）。在這些目錄裏，《開元錄》一種實際發生的影響最大。它的入藏目錄共收一〇七六部、五〇四八卷，成爲後來一切寫經、刻經的準據。同時有華嚴寺沙門玄逸對於入藏各經的卷次、品目詳加校定，撰成《開元釋教廣品歷章》（三十卷，今殘缺不全），這就更增加了《開元錄》的準確性。

中國佛教中的宗派，最先爲隋代集大成的天台宗。此宗於智顗圓寂後即由其弟子灌頂（561～632）繼續弘傳。入唐，有法華寺智威（？～681）、天宮寺慧威（634～713）、左

溪玄朗（673～754）相次傳承。在這幾代裏，因新興慈恩、賢首各宗勢力所掩，黯然不彰。及至玄朗弟子荊溪湛然（711～782），一宗始有中興之象。湛然初爲儒生，二十餘歲時從學玄朗，修習止觀。天寶末（755頃）與大曆初（766頃），曾一再辭謝徵辟，專事授徒著述，宏揚自宗。但其立說，隨著時代思想的開展，也漸改舊觀。後傳行滿，再傳廣修（？～843），值會昌毀佛，聲勢驟衰。湛然別傳弟子道邃，以天台學傳給日本最澄，最澄回國後遂在日本開創了天台宗。道邃門人宗穎、宗諝，視《法華經》與《大日經》同等，亦與日本台密以相當的影響。

另外，還有隋代已具雛形的三論宗，其祖師吉藏（549～623）晚年在長安，曾受到唐高祖的優禮，被聘爲十大德之一。他迭住於實際、定水諸寺，得以盛弘其說。吉藏諸門人中最傑出的爲慧遠，住在藍田悟眞寺，時來長安講說，能傳此宗的教化。另有智拔、烏凱、智凱、智命、碩法師、慧灌等。烏凱（？～646）在越州嘉祥寺開講三論。碩法師著《中論疏》。慧灌爲高麗學僧，後去日本開三論宗。其與吉藏同門而活動於唐初的還有慧均，著《四論玄義》，今存殘卷。稍後，貞觀年中有元康（或說是碩法師弟子），住安國寺，著《三論疏》，又爲《肇論》作註，爲日本此宗第三傳道慈之師。唐代此宗後因不敵慈恩、天台諸宗的盛勢，而逐漸不振。其修習禪法的，則因禪宗勃興，也就多與合流，無所區別了。

唐代佛教在發展過程中更成立了好些宗派。這是一方面因爲佛教的傳播日廣，要適應各階層信徒的要求，就不能不有各種教理和修持的體系。一方面也因爲寺院的經濟基礎，日益龐大，佛教徒採取了用宗派形式加強組織，以維持其既得的利益。最先，有慈恩宗，這是由玄奘（600～664）和其門徒們所建立，而以玄奘曾住過的慈恩寺名宗。他們統一了過去攝論師、地論師、涅槃師等種種分歧的說法，特別是在修持依據和方法的議論上，都用新譯的資料作了糾正。他們宗奉印度大乘教中從無著、世親相承而下直到護法、戒賢、親光的瑜伽一系之說，即以《瑜伽師地論》及其附屬論書（所謂十種支論）爲典據，主張衆生種姓各別，改變了過去說「皆有佛性」的見解。又用「唯識所現」來解釋世界，即從「唯識無境、境無識亦無」的次第來作契會實相的觀行。

玄奘自己的主張只配合著他的翻譯隨時對他門徒們講說，並沒有專篇著作。他門下人物很多，最傑出的是窺基（632～682），對於新譯的經論作了將近百部的註，特別在《成唯識論》、《因明入正理論》等重要典籍方面有極其詳盡的解釋，大大發揚了玄奘譯傳的新說。接著有慧沼（650～714）、智周（668～723），相繼闡揚，遂使此宗達於極盛。但因理論過於繁細，難能通俗，終究歸於衰落。玄奘門下還有一些新羅的學人，像圓測（613～696）、道證、太賢、慧景、遁倫等，也都有成就，但通常不算在此宗傳承之內。又在玄奘譯傳瑜伽系學說的同時，也對說一切有部的毗曇作了有系統的翻譯介紹。特別是《俱舍》一論，以前曾經眞諦翻譯講習而有了專門學系，所謂俱舍師，這時又有玄奘重翻本論，並介紹了《順正理論》之說，而豐富了《俱舍》研究的內容。在玄奘門下普光、法寶等都專事講求，相承不絕，這就使俱舍師的傳統一直延續到唐末。

其次，律宗。從南北朝以來，由於國家對佛教僧徒的管理逐漸嚴密，教內也需要統一實行戒律的作法來加強自己的組織。這就有了一羣講求律學的律師。其中道宣（596～667）繼承北朝慧光（468～537）到智首（567～635）的系統，專事《四分律》的宏揚。他做了《四分律戒本疏》、《羯磨疏》、《行事鈔》等大部著作，在理論上吸收了玄奘譯傳的新義，較舊說爲長。因爲道宣後來居住在終南山豐德寺，所以一般稱呼他這一系傳承的律學宗派爲南山宗。同時還有法礪（569～635）的相部宗、懷素（625～689）的東塔宗，對於《四分律》的運用和解釋，各有不同的見解，也各成一

派。他們的聲勢雖不及南山宗之盛，但流行經過了較長時期，彼此存著分歧，不得統一。大曆十三年（778），由國家發動來調和異議，也未見效，不過最後還是南山暢行，餘宗逐漸衰落了。另外，義淨（635～713）一家也銳意講求律學。他曾費了二十五年的時間，歷三十餘國，留心關於實行戒律的各種作法，寫成記錄，從南海地方寄回國內，即稱《南海寄歸傳》。他回國之後，又大量翻譯根本說一切有部的廣律和十七事等，很想原封不動地將印度有部制度移植過來。但這一制度在中國基礎薄弱，顯然和習慣相違，只徒有理想，留下了豐富的文獻而已。

賢首宗。此宗是推尊《華嚴經》爲佛說的最高階段，要用它來統攝一切教義的。最初由法順（即杜順，557～640）創立了法界觀門，從《華嚴》所說各種法相歸納條理，作爲逐步觀察宇宙萬法達到圓融無礙境地的法門。接著有智儼（602～668）著述《搜玄記》、《孔目章》等，對《華嚴經》文作了綱要性的解釋。到了法藏（643～712），因爲參加了《華嚴》的新譯，理解經文更爲透徹，他還吸收玄奘新譯的一些理論，這樣完成了教判，並充實了觀法，而建成了宗派。後人即以他的法號賢首作爲宗名。他的理論曾一度爲其弟子慧苑所修改，以致未能很好地傳播，但不久澄觀（738～838）即糾正了慧苑之說而加以發揚。其後宗密（780～841）融會禪教兩方面，貫徹了華嚴圓融的精神。向後此宗即沿著這樣的趨向而開展。另外，法藏門下有新羅學人義湘（625～702），他歸國後即在海東開創了華嚴經宗。

密宗。純粹用陀羅尼（咒語）來作佛教的修習方便，這在當時的印度還是比較新鮮的事，但因中印間交通發達，很快地就傳播過來了。相繼來唐的善無畏（637～735）、金剛智（671～741），本來修學地點不同，分別傳承胎藏界和金剛界的法門，及到達中國之後，互相授受，就融合成更大的組織。接著經過一行（683～727）、不空（705～774）的闡述，更充實了內容，乃於一般的佛教而外，創立密教（從眞言祕密得名）一宗。此宗帶著神祕色彩，爲統治階級所特別愛好。當時幾代帝王都對不空十分優禮，並以官爵相籠絡，這樣形成了王公貴族普遍信仰密教的風氣。其影響所及，日本也一再派遣學僧來華傳習，歸國開宗。但不空以後，經惠果、義操、義眞等數傳，宗勢就逐漸衰頹。到了唐末，雖還有柳本尊那樣的人遠在四川，盛弘密法，但已不是以前的面目了。

以上各宗和從前代繼承下來的天台宗、三論宗，都只流行於宮廷或上層知識分子之間，其向民衆傳播並帶著更濃厚的宗教色彩的，則另有淨土宗。這是從彌陀信仰進一步的開展，立宗的端緒可上溯到北魏時代的曇鸞（477～543）。曇鸞在并州石壁山玄中寺提倡淨土念佛法門。唐初道綽（562～645）在寺中見到記載曇鸞事蹟的碑文，得到啓發而歸心，繼續提倡。他的弟子善導（613～681）來長安傳教，使淨土信仰得到很大發展。善導還著了《觀經疏》，在教理上建立根據，這樣淨土宗就形成了。其後懷感、少康（？～805）等，相承不絕。唐代宣傳淨土教的人，另外還有慧日（慈愍，680～740）。他從印度遊歷回來，宣傳在健馱羅國得著淨土法門的傳授，由此別成一系，但實際和善導所提倡的相差無幾。此外如迦才、承遠（712～802）、法照（？～821？）等，也都致力於淨土的宏傳，遂使這一宗信仰得以普遍流行。

最後還有禪宗。北魏時菩提達摩在北方傳授禪法，以《楞伽經》（劉宋譯四卷本）爲印證，就有了楞伽師一派。唐初，黃梅雙峯山有道信（580～651），他和三論宗的人有些淵源，故在楞伽禪法而外，還參用般若法門，但後人仍視爲繼承達摩的嫡系。同時從三論師昊法師出家的法融（594～667）從事靜坐，據傳說曾得道信的印可，而成爲一系牛頭禪（這因法融住在金陵牛頭山而得名），傳承了幾代。但道信直傳的弟子是弘忍（601～674），移住東

山，傳法四十餘年，門人多至千數，尊其所說爲東山法門。他的門人中著名的有神秀（606～706）、智詵（611～702）、老安（582～709）、法如、慧能（638～713）等十餘人。慧能後還嶺南，提倡頓悟法門，又結合世俗信仰而推重《金剛經》，不專主坐禪，這樣就和神秀一系墨守成規、信奉《楞伽》、主張漸悟的恰恰相反，而逐漸成爲南北兩宗的對立。

慧能門下懷讓（677～744）、行思（？～740）等都在南方地帶活動。開元以後，由神會（668～780）在河南進行宣傳，並力爭正統，指摘神秀和其門下普寂（651～739）都未得弘忍傳衣，不是正系。這樣造成慧能爲達摩以來的直接繼承者的印象，使南宗禪的勢力大增。但神會的一系（後來形成荷澤宗）並不太盛，而擴大傳播的還是南嶽（懷讓）、青原（行思）兩家。南嶽下傳承的有馬祖道一（709～788），再傳百丈懷海（720～814）、南泉普願（748～835）。百丈傳溈山靈祐（771～853）、黃檗希運（？～855）等。南泉傳趙州從諗（778～897）等。青原下傳承有石頭希遷（700～790），再傳藥山惟儼（745～828）、天皇道悟（748～807）。天皇傳龍潭崇信，再傳德山宣鑒（780～865）。會昌以後，更從這些傳承形成支派。像溈山傳仰山慧寂（807～883），後成爲溈仰宗。又黃檗傳臨濟義玄（？～867），後成臨濟宗。再後曹洞宗、雲門宗成立於唐末，法眼宗繼起於五代，合爲五宗。又從百丈起，制定清規，使禪院從普通律寺（即依照聲聞戒律規定組成的寺院）分離而獨立，這就更便於集合多數學人共住習禪。它簡化寺院形式，但立法堂而無佛殿等，也更適合當時南方經濟文化新開闢地區的情況，而易於推進佛教的發展。禪宗從慧能以後，本來轉向平民，不重視文字的研習記誦，但是數傳之後，學人兼重知見，依舊不能放棄文字的修養，因而它的影響所及，還只是以知識分子爲主。不過比較起一般講義學的宗派來，禪宗總算是流行最普遍的了。

此外，隋代信行禪師（540～594）創立的三階教，在一度被禁後，因其門徒甚多，又受到隋代重臣蕭瑀、高熲等的外護，仍隱然保全實力，延續到唐代，又在長安恢復了相當的盛況。著名的寺院有化度（原爲實際寺）、慧日、光明、慈門、弘善五大寺，而以化度爲其中樞，無盡藏院就設立於此。到了武后證聖元年（695），才明令判爲異端，將該教的典籍歸之僞雜符錄一類。聖曆二年（699），又令限制學三階教的只能乞食、長齋、絕穀、持戒、坐禪，此外所行都視爲違法。後至開元元年（713），廢止無盡藏院，斷絕了三階教的經濟來源。開元十三年（725）更對三階教徒作了比較徹底的處分，原來有些寺院裏的三階教徒別院居住的，一律命其拆除隔障，與衆雜居，並還銷毀了三階教所有《集錄》四十餘卷（依《開元錄》所搜集，凡有三十五部、四十四卷），不許再行誘化。儘管如此，三階教的潛勢力依然存在。如貞元年間編纂《貞元釋教目錄》的圓照，即對三階教有好感。他曾編輯《信行禪師塔碑表集》五卷（著錄於《續開元釋教錄》卷末）。在《貞元釋教錄》內還收載由化度寺僧善才請准入藏的三階《集錄》四十四卷（五帙）的目錄。附載牒文並說到當時長安城內五十五寺各有三階禪院，住持相續二百餘年，僧尼二衆千人以上。但此教到了以後終歸衰落，大約在唐末就絕跡了。

唐末佛教除了通過上述各宗派的教義宣傳對於羣衆發生作用而外，還有直接和羣衆生活聯繫以傳教的種種活動。如歲時節日在寺院裏舉行的俗講，用通俗的言詞或結合著故事等來作宣傳，這些資料大都寫成講經文或變文（所講的經有《華嚴》、《法華》、《維摩》、《涅槃》等）。又有化俗法師遊行村落，向民衆說教。有時也由寺院發起組織社邑，定期齋會誦經，而使社僧爲大衆說法。至於有些寺院平素培植花木（如長安慈恩、興唐等寺培植牡丹花），遇到節日開放以供羣衆遊覽，或更約集廟會，這都間接有傳教之效。當時民間一般佛

教徒的崇拜對象有彌勒、彌陀、觀音、文殊等佛、菩薩。特別是因爲《華嚴經》中說及文殊常住在清涼山，別號清涼的五台山遂被看作文殊的道場，而成爲佛教信仰的一個中心地點，後來又經密教信徒的胼力經營，寺院建築愈加發達。

入唐以來的佛教由於急速的發展，它和道教不但在政治地位上時有高下優劣之爭，並在思想上也加劇了衝突。在道教方面，唐初有教徒傅奕向高祖進言七次，抨擊佛教，慫恿實行佛教的沙汰。沙門法琳和其弟子李師政分別作了《破邪論》和《內德論》，反駁傅奕。接著有道教徒李仲卿著《十異九迷論》，劉進喜著《顯正論》，響應傅奕，貶斥佛教。法琳再度作了《辯正論》，予以反擊。這樣兩教的激烈衝突，結果是法琳受到發配益州的處分。其後，在朝廷的內殿裏時常舉行佛道的對論，其論題涉及道教最高概念的道和佛教所說菩提的同異，又考核到《老子化胡經》的眞僞。後來武宗的破佛，雖由於國家與寺院經濟上衝突發展至於不能調和而發生，但表面上仍是以道教徒趙歸眞的進言爲契機，而結合到佛道之爭的。

另外在儒家方面，本來與佛教的爭論較少。從隋代吉藏以來，佛教徒一貫以人天教看待儒家。像吉藏在所著《三論玄義》裏的判釋，即說儒道都是外道，還比不上佛教的聲聞乘。唐代宗密著《原人論》，也採取同樣的見解，但儒者對於這些議論未見有何種反感。大概他們以爲儒佛原是以世間道和出世間道來區分的，高下的看法倒不必拘泥。直到了中唐，韓愈才奮起對佛教竭力攻擊。他寫了〈原道〉一文，說佛教是教人無爲而徒食，是無益於國家的。又說佛教外來，係夷狄之法，和儒教相違。他主張驅使僧尼還俗，焚毀佛經，改寺院爲民舍。他又上表論佛骨，以爲是枯骨穢餘，應付之水火，永絕迷信的根本。這樣直率的闢佛議論，曾給後世以很大影響。

不過佛教的重要思想依然浸潤於一般思想界。特別是經過天台、賢首兩家組織過而帶著調和中國原有人性說的理論，很容易爲儒者所接受。如梁肅服膺天台宗的湛然，寫了〈天台止觀統例〉一文（786年寫成），就是將佛教的修止觀看成和中國舊說窮理盡性一樣，而以止觀法門之所爲乃在恢復實際即所謂人性之本。這樣提出了復性之說。其後韓愈的門人李翱更結合禪家的無念法門和天台家的中道觀，寫成《復性書》，即隱隱含著溝通儒佛兩家思想之意。如此傾向也見於佛家。如李通玄用《周易》之意解釋《華嚴》，澄觀也吸取其議論，其門人宗密相繼用《周易》四德以配佛身四德。這些都開了兩家理論轉化的端緒。

唐代佛教的發展，也對文學、藝術等方面帶來不少影響。首先在文學方面，由於俗講流行，創作了變文等作品。其次藝術方面，促使佛教藝術更有新推進。如在唐代東都洛陽附近的龍門石窟，北魏時代就經營造像，有了相當的規模。唐代從高宗到武后時約五十年間（650～704），又在那裏大加營造。雕造奉先寺大佛（連脇侍菩薩、羅漢、神王、力士，共九尊，俗稱九龕洞），並於西山遍築佛窟，且續開東山各窟。其大佛造像相貌端嚴，表情溫雅，衣褶簡潔，菩薩像裝飾華麗細緻，堪稱傑作。唐代造像在龍門而外，還於山西太原天龍山、甘肅天水麥積山、敦煌莫高窟、山東歷城千佛崖、四川廣元千佛崖等處開鑿石窟，雕塑佛像。其中敦煌諸窟彩塑各像，表情柔和，接近生人，尤有特色。至於隨著變文的發達，創出多種多樣的經變畫圖，常常在全幅中綜合表現整部經文的重要內容。有時帶連續性，展開畫面以表白故事的次第經過。這在壁畫中別具風格。現今猶存於敦煌石窟的，即有彌陀淨土變、藥師淨土變、彌勒淨土變、《維摩》、《法華》、《報恩》、《天請問》、《華嚴》、《密嚴》等經變。至於唐代佛教的建築，殿堂遺構在五台山有南禪寺、佛光寺之大殿。塔的形式則始創八角形的結構，如玄宗時（745）在嵩山會善寺所建的淨藏禪師墓塔等。另外經幢的製作極多。由於新譯《尊勝陀羅尼》的信

仰普遍，刻陀羅尼的尤到處可見。其形式常爲八面，後更發展有數層，還雕刻了佛像等。

唐代佛教的發展也在國外發生影響。當時新羅和日本的學僧很多來中國得到各宗大師的傳承，歸國開宗，中國高僧也有去日本傳教的，如此相承不絕。新羅在唐初有義湘學法於智儼，太賢、道倫受學於玄奘之門，後來還有惠日從惠果傳胎藏密法，法朗得法於禪師道信，其弟子信行又受北宗禪於志空（普寂門人），道義受南宗禪於智藏（道一門人）。他們分別在國內傳賢首、慈恩、密宗、禪宗之學，禪宗還蔚成禪門九山，極一時之盛。日本學僧入唐求學之風尤盛。唐初，道昭、智達、智通來從玄奘受學，其後又有智鳳、玄昉來從智周受學，歸國後分爲南寺、北寺兩傳法相之學，而成立專宗。又先有道璿赴日講《華嚴》等經，繼而新羅．審詳從賢首學法，授之日僧良辨，而成華嚴宗。又日僧道光先入唐學南山律，後鑒眞律師赴日傳戒，成立了律宗。這些宗派都建立在日本奈良時代（710～774），連同先前傳入日本的三論宗、成實宗，又附隨法相學傳入的俱舍宗，並稱爲奈良六宗。其後日都由奈良遷去平安，而入平安時代，又有最澄入唐從天台宗道邃、行滿受學，歸國創天台宗。又空海入唐從惠果受兩部祕法，歸創眞言宗，於是日本的佛教便備具規模了。（呂澂）

〔參考資料〕 湯用彤《隋唐佛教史稿》；呂澂《中國佛學源流略講》；黃懺華《中國佛教史》；《中國佛教史》上（《世界佛學名著譯叢》㊹）；《中國佛教史論集》二（《現代佛教學術叢刊》⑥）；杜繼文主編《佛教史》；滋野井恬《唐代佛教史論》；山崎宏《隋唐佛教史の研究》；塚本善隆《中國中世佛教史論考》；道端良秀《中國佛教通史》、《唐代佛教史の研究》；常盤大定《支那佛教の研究》。

唐招提寺

日本律宗總本山，位於奈良市五條町。南都七大寺之一。又稱招提寺、唐律招提寺、建初律寺等。係唐．鑑眞所創。天平勝寶六年（754），鑑眞率門人至日本，深受聖武天皇推崇，獲賜新田部親王之舊地，遂於此地營建律寺，作爲研究律學的道場。天平寶字三年（759）落成，孝謙天皇勅額「唐招提寺」。其後，備受歷朝天皇的鼎力協助，寺域逐漸擴大。平安中期左右，寺運逐漸衰退。寬正二年（1244），覺盛住此寺，一新寺規，世稱中興之祖。室町末期，寺運再度衰落，江戶時代以後漸次復興。

本寺有頗多優美的建築與雕刻，深具美術價值。如金堂係四種流派混成的大建築，屋頂飾有鴟尾，爲奈良時代唯一的金堂遺作，其內置有盧舍那佛、千手觀音、藥師如來等佛像。又，講堂爲和銅年間（708～715）的平城京朝集殿，內有鎌倉時代的彌勒像。其中，有被稱爲「唐招提寺樣」的木雕佛像。此外，開山堂置有鑑眞和尚坐像，爲奈良時代乾漆肖像雕刻的代表作。寺中亦藏有紙本著色《東征繪傳》與古寫經等文物。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷十四；《唐大和上東征傳》；《續日本紀》卷三十四；《日本後紀》卷十七、卷二十二。

唐蕃會盟碑

又稱甥舅和盟碑、長慶會盟碑。位於西藏拉薩大昭寺前，建於唐．長慶三年（823），係爲紀念唐與吐蕃最後一次會盟而建。碑身呈方柱形，高四點七六公尺，寬九十五公分，厚五十公分（一說碑高三點四二公尺，寬八十二公分，厚三十五公分）。碑文用藏、漢兩種文字鐫刻，記載唐蕃友好關係的史實及此次會盟的經過、意義等，强調雙方「彼此不爲寇敵，不舉兵革」，「務令萬姓安泰，所思如一」與「永崇甥舅之好」的良好意願。爲研究吐蕃歷史的重要文物。

◉附：常任俠〈拉薩唐蕃會盟碑的盟文與建築〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑲）

此碑已剝蝕，拓本磨泐不全。1940年曾託

人重拓，云殘泐更甚，已不能拓。按《大清一統志》載全文，而字句有異，蓋疆吏增損連綴以成。《西藏記》亦載全文，與拓本稍近。《全唐文》所載〈盟吐蕃題柱文〉，係據墨本，較實。〈平津讀碑記〉、〈筠清館金石記〉均有跋識。晚近金石家如太倉陸增祥、上虞羅振玉、日本內藤虎等，皆有考錄。羅錄同《全唐文》，補正數字（見《西陲石刻錄》），陸則未睹《全唐文》，僅據墨本，所錄多守闕（見《八瓊室金石補正》卷十一）。內藤據乾隆時拓本，及《全唐文》，並校以左半蕃文，故所錄較精到（見《研幾小錄》）。其碑側盟臣名位，補錄已較翔實，而碑文則諸錄有異，尚可補正。《燕京學報》第十五期所載姚薇元的研究，參核書志所載，與藏文所記（據Charies Bell英譯及寺本婉雅日譯），漢文部份，較爲完備。近來王忠又將藏文部份，據理查德森（H.F. Richardson）的記錄（《Ancient Historical Edicts at Lhasa》）逐句譯爲漢文，見所著《新唐書吐蕃傳箋證》中。茲錄漢文刻詞如下：

大唐文武孝德皇帝與大蕃聖神贊普舅甥二主，商議社稷如一，結立大和盟約，永無渝替，神人俱以證知，世世代代，使其稱贊，是以盟文節目，題之於碑也。（以上第一行）

文武孝德皇帝與聖神贊普黎是德贊陛下，二聖舅甥，濬哲鴻被，曉今永之屯，亨矜愍之情，恩復其無內外，商議協同，務令萬姓安泰，所思如一，成久遠大善，再續慈親之情，重申鄰好之義，爲此大和矣。今（以上第二行）

蕃漢兩國，所守見管本界，□□以東，悉爲大唐國境，已西盡是大蕃境土，彼此不爲寇敵，不舉兵革，不相侵謀封境。或有猜阻，捉生問事訖，給以衣糧放歸。令社稷協同如一，爲此大和，然舅甥相好之義，善誼(以上第三行)

每須傳通，彼此驛騎，一往一來，悉遵曩昔舊路，蕃漢並於將軍谷交馬。其綏戎柵以來，大唐供應，清水縣以西，大蕃供應，須合舅甥親近之禮，使其兩界煙塵不揚，罔聞寇盜之名復無驚恐之患。封人撤備，鄉土俱（以上第四行）

安。如斯樂業之恩，垂於萬代，稱美之聲，遍於日月所照矣。蕃於蕃國受安，漢亦漢國受樂，茲乃合其大業耳。依此盟誓，永久不得移易，然三寶及諸賢聖，日月星辰，請爲知證，如此盟約，各自契陳，刑牲爲盟，設此大（以上第五行）

約，儻不依此誓，蕃漢君臣□□□□□□□□禍也，仍須讎及爲陰謀者，不在破盟之限，蕃漢君臣並稽告立誓，周細爲文，二君之驗，證以官印，登壇之臣，親署姓名，互執如斯誓文，藏於玉府焉。（以上第六行）（中略）

藏文漢譯刻詞如下：

大蕃神聖贊普可黎可足與大唐文武惠德皇帝，尚量社稷如一統，立大和盟約。茲述結約始末及此盟約，勒石以垂永久！神聖贊普鶻提悉勃野化現下界，來主人間，爲大蕃國王。於雪山高聳之中央，大水奔流之源頭，高國浩地，自天神而爲人主，德澤流衍，建萬世不拔之基業焉。王曾立善教善律，以王慈恩，內政咸理，又深諳兵事，外敵調伏，開疆拓土，强盛莫比。自此鉢教護持之王在位以後，南若孟族、天竺，西若大食，北若突厥、涅牟（ne-smel，或即咽面）莫不畏服，爭相朝貢，俯首聽命。東方有國曰唐，東極大海，日之所出，與南方泥婆羅等諸國異，教善德深，足以與吐蕃相匹敵。唐以李姓得國，當其立國之二十三年，王統方一傳，神聖贊普棄宗弄贊與唐主太宗文武孝皇帝通聘和親，於貞觀之歲迎娶文成公主。此後神聖贊普棄隸縮贊與唐主（中宗）聖文顯武皇帝重結舊好，景龍之歲，復迎娶金城公主，永崇甥舅之好矣。中間邊將開釁，棄好尋讎，兵爭不已，然當此憂危之際，吾人於歡好念之終未斷絕，以彼此近鄰而又素相親厚也。重尋甥舅之盟，何日忘之：父王贊普棄獵松贊陛下，睿智天成，教興政舉，受王慈恩者，豈有內外之隔？遍及八方矣！四方萬國皆來盟來享，況唐國誼屬近親，地接比隣，甥舅商

量和協，欲社稷之如一統，與唐主神聖文武皇帝結大和盟約，舊恨消泯，更續新好，此後贊普甥一代，唐主舅又傳三葉，嫌紹未生，歡好不絕，信使往還，頻見書翰之通傳，珍寶之餽遺，然未遑締結大和盟約也。夫甥舅和協，擋彼舊怨，泯其嫌隙，喜兵革之不作，惟親好之是崇，豈不盛歟！神聖贊普可黎足可，聖明睿哲，代天行化，恩施內外，威震四方。與唐主文武惠德皇帝甥舅商量社稷如一統，結大和盟約於唐之京師西興唐寺（疑當作王會寺）前，對大蕃·彝泰七年，大唐·長慶元年，即陰鐵牛年（辛丑）十月十日也。又盟於吐蕃邏些東哲堆園，將大蕃·彝泰八年，大唐·長慶二年，即陽水虎年（壬寅）五月六日也。其立石於地，爲大蕃·彝泰九年，大唐·長慶三年，即陰水兔年（癸卯）二月十四日事也。樹碑之日，唐使太僕寺少卿杜載……等參與告成之禮，同一盟文之碑，亦樹立於唐之京師云。

此碑藏文過去無漢文譯本，今得王忠先生譯出，四面刻文，俱可通讀了。

唐大和上東征傳

一卷。日本·元開（淡海三船）撰。又作《唐鑑眞過海大師東征傳》、《東征傳》、《鑑眞大和上傳記》。收在《大正藏》第五十一冊。係日本律宗開祖鑑眞的傳記，寶龜十年（779）成書。乃依據思託所撰《大唐傳戒師僧名記大和上鑑眞傳》（略稱《大和上傳》，一稱《和上行記》）所撰。

全書分三部份，第一部份敍述鑑眞的出身、出家、受戒、參學與弘律的經過。第二部份敍述唐·天寶二年（743）以後，鑑眞五次東渡日本受挫的經過，直至天寶十二年第六次渡日始告成功。第三部份敍述鑑眞抵日後，在日弘律、授戒、創建唐招提寺的情形。

本書爲中日佛教交通史上極珍貴的資料，在佛教律宗史上亦頗具參考價值。卷末又載有思託、石上宅嗣、藤原刷雄、高鶴林等人所撰的詩，是日本漢文學史上的重要資料。

〔參考資料〕 石田瑞麿《鑑真》；安藤更生《鑑真大和上傳之研究》。

埃勒凡達島（Elephanta）

位於印度孟買灣的小島。埃勒凡達，係葡萄牙人所取的名稱。其印度名爲革拉普利（Ghārapurı）。該地以有數座印度教石窟寺廟著稱。其中以西邊的大石窟最有名。該石窟造於七、八世紀，由三個石窟組合而成。中央大窟爲多柱式的窟間，深約四十公尺，最大的寬度亦有四十公尺寬，是供奉濕婆神的寺院。在中央窟深壁中有最著名的三面濕婆神像。另有拉瓦那像、巴爾瓦濟女神像、半女形濕婆神像，及許多巨像雕刻，爲印度教美術中最優異的作品，在美術史上頗受重視。

夏魯寺（藏Sha-lu）

藏傳佛教寺院。位於西藏日喀則東南。始建於宋·元祐二年（1087）。西元十四世紀初，布頓·仁欽朱主持寺務，曾加以擴建。後人以此寺所傳之布頓學說爲中心，創立夏魯派（又稱布頓派）。

全寺主要由大殿夏魯拉康和四個札倉組成，爲一漢藏合璧的建築。夏魯拉康大殿係全寺中心，底層爲藏式大經堂，外圍環繞轉經廊。屋頂爲漢式歇山頂，上蓋琉璃瓦，檐下有斗栱。寺內有一壇城殿，壁上畫滿各式壇城，風格古樸，是少見的藏族早期作品。偏殿的壁畫保存良好，人物器具皆富有內地風格，據傳是元明作品。此外，並有蒙古文文告及拼經板等多項珍貴文物。

◉附：〈夏魯派〉（編譯組）

夏魯派（藏Sha lu ba或Zha lu pa），西藏佛教半改革派之一。又名布頓派。創始者爲西藏著名的佛教大師布頓·仁欽朱（Bu-ston rin-chen grub，1290～1364）。他的學識淵博，精通顯密二教，有佛學及歷史方面的著作二百多種。就中，最爲人稱道的是藏文大藏經

《丹珠爾》目錄的編纂，以及《布頓佛教史》的撰述。他早期除了學習綽浦噶舉的教法外，還學過噶當、薩迦等派的教法。成名後，受到日喀則東南夏魯地方領主的支持，請他擔任夏魯寺寺主。從此，夏魯寺聲名大噪，因此有人將布頓傳下來的學說教法，稱爲夏魯派。而夏魯寺原來和薩迦派的關係密切，所以又有人將夏魯派當作薩迦派的支派。

娑婆（梵sahā、sabhā，藏mi-mjed）

又譯沙訶、沙呵、娑呵、索呵、沙桴、沙扦、沙㨘等。意譯堪忍、忍、能忍、雜會、雜惡或恐畏等。全稱沙訶樓陀（saha-loka-dhatt），指釋尊所化之土，即吾人所居住之此一世界。《阿彌陀經》云（大正12・348a）：「釋迦牟尼佛能爲甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，爲諸衆生說是一切世間難信之法。」又，《悲華經》卷五亦云（大正3・199c）：「此佛世界當名娑婆，何因緣故名曰娑婆？是諸衆生忍受三毒及諸煩惱，是故彼界名曰忍土。」

娑婆原指閻浮提或一四天下，然《大智度論》卷四、《瑜伽師地論》卷三十八等謂一佛以一個三千大千世界爲其所化之土，如此，則娑婆乃爲百億須彌山世界之總稱。如《大唐西域記》卷一云（大正51・869a）：「索訶世界三千大千國土爲一佛之化攝也，今一日月所照臨四天下者，據三千大千世界之中，諸佛世尊皆此垂化，現生現滅，導聖導凡。」

關於「娑婆」之語義，《法華義疏》卷二云（卍續42・645下）：「娑婆世界此云雜惡，亦云雜會。」《玄應音義》卷三云：「沙訶又云娑訶樓陀，或云娑婆，皆訛也。正言索訶，此云能忍，或言堪忍，一言雜會出界。」由此可知，古來有堪忍及雜會二說。

娑婆爲五濁世界，其地之衆生剛强難化。若能化度之，即得成就菩薩大行。易言之，娑婆亦不失爲菩薩修行之好場所。如《維摩詰所說經》卷下〈香積佛品〉云（大正14・553a）：「此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有，何等爲十？以布施攝貧窮，以淨戒攝毀禁，以忍辱攝瞋恚，以精進攝懈怠，以禪定攝亂意，以智慧攝愚癡，說除難法度八難者，以大乘法度樂小乘者，以諸善根濟無德者，常以四攝成就衆生，是爲十。」又如《無量壽經》卷下云（大正12・277c）：「於此修善十日十夜，勝於他方諸佛國中爲善千歲。」

〔參考資料〕《如來獨證自誓三昧經》；《放光般若經》卷一；《法華經》卷一〈序品〉；《大般若經》卷五七〇〈現相品〉；《瑜伽師地論》卷三十七；《法華經文句》卷二（下）；《慧琳音義》卷二十七；《修行本起經》卷上；《悉曇要訣》卷三；《大般泥洹經》卷一。

娑祇多（梵Śāketa，巴Sāketa）

中印度憍薩羅國之都城。在今日印度聯合州之費渣巴德（Fyzabad）市附近。又譯沙枳多、沙祇太、娑雞多、沙計多、㗚祇多、娑雞帝、娑祇、沙祇、沙抜。或作婆枳多、婆翅多、婆雞帝、婆岐陀、婆祇、婆歧。《大般涅槃經》卷二十九云（大正12・539b）：「十六大國有六大城，所謂舍婆提城、婆枳多城、瞻婆城、毗舍離城、波羅㮈城、王舍城。如是六城，世中最大。」《大智度論》卷三云（大正25・76c）：「波羅柰、迦毗羅婆、瞻婆、婆翅多、拘睒鞞、鳩樓城等，雖有住時，而多住王舍城、舍婆提。」

此地乃馬鳴菩薩之出身地。附近有安繕林，爲佛常遊行之處。依《高僧法顯傳》所載，佛曾在此嚼楊枝。相傳佛之楊枝刺入土中不久，即生長七尺。諸外道婆羅門嫉之，或斫或拔，遠棄他處。然所棄處續生如故。又，此處亦有四佛經行坐處。此外，《大唐西域記》卷五〈鞞索迦國〉條所記同於《法顯傳》，該卷又云（大正51・898c）：

「城南道左有大伽藍，昔提婆設摩阿羅漢於此造識身論，說無我人。瞿波阿羅漢作聖教要

實論，說有我人，因此法執遂深諍論。又是護法菩薩於此七日中，摧伏小乘一百論師。伽藍側有窣堵波，高二百餘尺，無憂王所建也，如來昔日六年於此說法導化。」

〔參考資料〕《婆藪槃豆法師傳》；《大慈恩寺三藏法師傳》卷三；《釋迦方志》卷上；《慧琳音義》卷二十六；《解說西域記》。

娑羅樹（梵śāla，巴sāla，藏sa-li-ljon-pa）

植物名。又作沙羅、薩羅、蘇連。意譯堅固或高遠。學名Shorea Robusta。屬龍腦香科。喬木。產於印度、孟加拉等熱帶地方。高達十丈。葉呈長橢圓形而尖，長五寸至八寸五分，寬三寸至五寸。花小，呈淡黃色。果實有長一、二寸的翼。種子可食。材質甚堅，可供建築用，亦可作種種器具及船艦之材料。樹脂可爲瀝青之代用品，並可供塗料及作藥用。土人常用以治療消化不良、淋疾等病症。

相傳，此樹乃過去七佛中第三毗舍浮（Vessabhu）佛之道場樹。如《長阿含》卷一〈大本經〉云（大正1·2a）：「毗舍婆佛坐娑羅樹下成最正覺。」《七佛父母姓字經》云（大正1·159c）：「隨葉佛得道爲佛時，於薩羅樹下。」

此外，拘尸那揭羅（Kuśinagara）城外之娑羅樹林，係釋尊般涅槃之聖地。《長阿含》卷四〈遊行經〉云（大正1·24b）：「爾時世尊在拘尸那竭城本所生處，娑羅園中雙樹間，臨將滅度。」《大般涅槃經後分》卷上〈應盡還源品〉云（大正12·905a）：

「爾時世尊，娑羅林下寢臥寶床，於其中夜入第四禪寂然無聲，於是時頃便般涅槃。大覺世尊入涅槃已，其娑羅林東西二雙合爲一樹，南北二雙合爲一樹，垂覆寶床蓋於如來，其樹即時慘然變白猶如白鶴，枝葉花果皮幹悉皆爆裂墮落，漸漸枯悴摧折無餘。」

《大般涅槃經疏》卷一云（大正38·44b）：

「娑羅雙樹者，此翻堅固。一方二株四方八株，悉高五丈，四枯四榮，下根相連、上枝相合，相合似連理，榮枯似交讓。其葉豐蔚，華如車輪，果大如缾，其甘如蜜，色香味具，因茲八樹通名一林，以爲堅固。（中略）東雙表常，南雙表樂，西雙表我，北雙表淨。又雙茂表常，陰涼表我，華以表淨，果以表樂。」

故古來稱此樹林爲雙樹林、堅固林或鶴林。

〔參考資料〕《慧苑音義》卷下；《佛遺教經》；《大唐西域記》卷六；《長阿含》卷十八〈閻浮提州品〉、卷二十〈阿須倫品〉；《般泥洹經》卷下；《大般涅槃經》卷一；《中阿含》卷三十五〈算數目犍連經〉、卷三十七〈鬱瘦歌邏經〉、卷四十八〈牛角娑羅林經〉。

娑多婆訶王（梵Sātavāhana）

南印度憍薩羅國國王。音譯娑多婆漢那王或娑多婆呵那王，意譯引正王。別作禪陀迦王、市演得迦王。此王嘗歸依龍樹菩薩，以興隆佛教而著名。《大方等無想經》卷五云（大正12·1099c）：「我涅槃後千二百年，南天竺地有大國王，名娑多婆呵那，法垂欲滅餘四十年，是人爾時當於中出，講宣大乘方等經典，拯拔興起垂滅之法，廣令是經流布於世。」

據《大唐西域記》卷十所述，此王嘗於國內建黑峯精舍，以供龍樹菩薩居住。並曾隨龍樹嫻習藥術，雖經久年而志貌不衰。又，《南海寄歸內法傳》卷四載，龍樹嘗以偈陳述十善、七覺支、十二因緣等要義，作成《蘇頡里離佉》以贈王。其後義淨將該書譯出，名爲《龍樹菩薩勸誡王頌》，宋·求那跋摩所譯《龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈》及劉宋·僧伽跋摩所譯《勸發諸王要偈》，均爲該書之別譯本。

關於「娑多婆訶」一詞，朱利安（S. Julien）及畢爾（S. Beal）以爲是自sadvaha譯來。康寧罕（A. Cunningham）、華特斯（T. Watters）及高楠順次郎以爲是sātavāhana。按，「娑多婆訶」係案達羅王朝之族稱，而「市演得迦」（又作禪陀迦）即指該王朝之鼻祖

西姆加（Simuka）。然而高桑駒吉以爲娑多婆訶王乃案達羅王朝第二十七世的雅祇那修利（Yajñaśrı）王（173～201在位）。又，《多羅那他佛教史》中，稱此王爲優陀延王。

〔參考資料〕《龍樹菩薩傳》；《付法藏因緣傳》；《往五天竺國傳》；《東南印度諸國の研究》。

娑伽羅龍王（梵、巴Sāgara-nāgarāja）

八大龍王之一。觀音二十八部衆之一。音譯又作娑竭羅龍王、娑竭龍王、沙竭龍王。意譯海龍王。《長阿含》卷十九〈龍鳥品〉云（大正1・127b）：「大海水底有娑竭龍王宮，縱廣八萬由旬，宮牆七重，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，周匝嚴飾，皆七寶成，乃至無數衆鳥相和而鳴。」《起世經》卷五云（大正1・333b）：「別有諸龍，金翅鳥王所不能取，謂娑伽羅龍王，未曾爲彼金翅鳥王之所驚動。」

關於其名稱由來，《法華經文句》卷二（下）云（大正34・24c）：「娑伽羅從居海受名，華嚴所稱。舊云因國得名。本住智度大海，迹處滄溟。」《華嚴經疏》卷五云（大正35・539b）：「娑竭羅此云海也，於大海中此最尊故，獨得其名。」此龍王之形像，依《千手觀音造次第法儀軌》所說，其身色赤白，左手執赤龍，右手握刀。

此龍王係降雨之龍神，古來修請雨法時，以之爲本尊。如《華嚴經》卷五十一云（大正10・271a）：「最勝龍王娑竭羅，興雲普覆四天下，於一切處雨各別，而彼龍心無二念。」又，此龍王亦爲護法之龍神，《法華經》卷一〈序品〉、《華嚴經》卷一〈世主妙嚴品〉等，皆以之爲會衆。又，《海龍王經》、《佛爲海龍王說法印經》、《佛爲娑伽羅龍王所說大乘經》及《十善業道經》等經，皆係佛特爲此龍王所演說之經典。

〔參考資料〕《七佛八菩薩所說大陀羅尼神呪經》卷三；《大樓炭經》卷三〈龍鳥品〉；《起世因本經》卷五；《蓮華面經》卷下；《大雲輪請雨經》卷上。

孫海堂（1902～1963）

韓國眞覺宗宗祖。出生於慶北鬱陵郡南面沙洞中嶺，本籍月城。法號悔堂，字春儂。幼年通曉內外典，嘗學醫二年，又至日本留學，二十二歲時回國，再次通覽佛典與儒書等，並與志友交遊，探討人生與社會各種問題。三十六歲以後，發心印刷、流通佛教經典等，致力大作佛事。並精進修道，研究布教之改革。四十五歲時，因身染病，而於慶北達城郡城西面農林村開設道場，發心於十年間精進修行。據傳，嘗體證六字大明王眞言之妙理，而成就大覺。未幾，以念誦此六字眞言而了悟本性，並開教門行教化。其教堂名懺悔園，且以之展開新佛教運動。

四十八歲時，將所立教門命名爲心印佛教，以六字眞言爲諸佛菩薩之心印而立信仰之門，主倡顯示一門宗旨之宗派佛教。五十二歲時，教名改爲大韓佛教眞覺宗菩薩會，教堂名稱改爲心印堂，並確立在家教團的宗教特色。同時，明訂新佛教之宗制，出任教團第一任代表職。爲培育英才而設立悔堂學園。五十六歲時，樹立以法身毗盧遮那佛爲教主，六字眞言爲本尊，三密觀行爲修行基本之密教教法。由此而確立以韓國密教源流爲法脈之密教教團體系。六十二歲時示寂。後被推戴爲眞覺宗之祖。著作有《總持法藏》、《應化聖典》、《眞覺教典》等。

〔參考資料〕《真覺宗要覽》。

宮本正尊（1893～1983）

日本佛教學者，爲昭和前期之佛學大家。新潟縣人。1921年畢業於東京大學印度哲學科，畢業後留校任教若干年。1929年留學歐洲，在比利時就普辛（Vallée Poussin，1869～1937）教授研究《中論》原典。後又往牛津大學求學，獲哲學博士學位。1942年，再以《中道思想及びその發達》獲東京帝國大學文學博士，並任該校教授。

1954年氏在東京大學任期屆滿後，膺選爲

名譽教授，並兼任早稻田、駒澤、大正大學的教授。1958年，應美國芝加哥大學之請，擔任客座教授一年，講授佛教的中道思想。氏在日本二十世紀中期以前，對日本佛學界有相當程度的影響力。著作有《根本中と空》、《大乘と小乘》等書，並編有《大乘佛教の形成史的研究》、《佛教の根本眞理》等書。

宮坂宥勝（1921～　　）

日本長野縣人。1948年畢業於東北大學文學院印度哲學系。歷任高野山大學副教授、教授、東北大學講師、聖保羅大學教授、名古屋大學教授等職。1962年獲文學博士（舊制）。

氏之主要成就在原始佛教、論理學與日本眞言宗等方面。主要著作有《ニヤーヤ・バーシュヤの論理學》、《沙門空海》、《佛教の起源》、《認識論と論理學》（《講座・大乘佛教》第九册）等書。其中，《佛教の起源》一書尤爲學界所推重。

家庭經（梵Gṛhya-sūtra）

印度吠陀祭儀的綱要書。著者與編者均不詳，約成書於西元前四百年至西元前二百年。「家庭」，梵文gṛhya，係由gṛha（家）衍生而來。顧名思義，《家庭經》即是規定家庭祭儀的書，與《隨聞經》同屬《劫波經》（吠陀輔助文獻）的一部分。其祭儀乃緣自古代民族的生活型態，故與古代印度人的日常生活息息相關。

原則上，家庭祭由家長主持。有時亦由婦女，或委託婆羅門主持。其內容主要是一個人一生中的冠婚葬祭等儀式。舉凡求子、平安生產、出生、命名等，及成長階段的各種祭儀，均記載詳細。如到達學齡之後，住進老師家學習吠陀的入學儀式、學習方法、責任義務、休假，以至於最後的沐浴儀式、畢業儀式，都有詳細的記載。

又，結婚儀式也很重要。經此儀式而成爲新家長的人，須設置生生不息的家庭之火。此後有義務履行各種祭祀。其中定期的祭祀有：(1)每日的五大祭，(2)新月滿月祭，(3)特定月份滿月時的各種祭儀等。不定期的祭祀則有賓客接待、新屋落成及其他種種祈願祭。再者，葬送及祭祀先祖亦有種種祭儀。祭品則用穀類、乳品、犧牲等物。

峨眉山

我國佛教四大名山之一。相傳爲普賢菩薩應化的道場。又作峨帽山、光明山。位於四川省峨眉縣西南，海拔三〇九九公尺，屬邛崍山山尾餘脈，東臨岷江，南眺大渡河，北依青衣江。因山勢逶迤，如螓首峨眉，故名峨眉山。相傳東漢時即有道觀。晉初佛教傳入山中，遂陸續增建佛寺。唐、宋時，佛教興盛，寺廟大興。至明末時，儼然成爲佛教勝地。

山中佛寺遍布，清代曾多達七十多座，迄今留存二十餘座，較重要者有：

(1)**報國寺**：爲峨眉山的門戶，也是峨眉山最大的寺院。初建於明代，清代重修。主要殿宇有彌勒殿、大雄殿、七佛殿、藏經樓。寺內有一座十四層的紫銅華嚴塔，爲明代所鑄。

(2)**伏虎寺**：建於明代，清代重修。清康熙帝嘗賜名離垢園，爲入山第一大寺。

(3)**清音閣**：唐名中心寺，閣下有接王亭。

(4)**萬年寺**：晉代創建，名普賢寺。唐代改稱白水寺。明代稱爲聖壽萬年寺。寺內供奉有北宋所鑄普賢騎象銅像。

此外，峨眉山最引人入勝之地爲金頂，原有一寺，名永明華藏寺。係明・萬曆年間所造。寺中正殿之瓦、柱、門、窗、壁等，均以摻金之銅建造而成。於晴空中金光閃閃，金頂因此得名。其後迭經火災、兵火，今僅存一面殘壁。由於登臨金頂可飽覽日出、雲海、佛光和聖燈等四大奇景。故登臨金頂者，迄今仍不稍減。又，山中另有洗象池、九老洞、接引殿、沈香塔、神水閣等多處勝蹟。保存於山中之其他佛教文物亦爲數不少。

〔參考資料〕《峨眉山志》；《五雜俎》卷四；

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十三；謝凝高《中國的名山》。

島史（巴Dīpa-vaṃsa）

佛教史籍。又稱《島王統史》、《洲史》。係錫蘭最古的編年史敍事詩。全書由巴利語寫成，大約作於四世紀末至五世紀初，作者不詳。本書與《大史》同被視爲錫蘭最重要的編年史書，是研究錫蘭史及錫蘭佛教史不可欠缺的文獻。

全書分二十二章，第一章敍述釋尊於成道之年親至錫蘭，馴伏夜叉等事。第二章敍述佛成道後五年、八年分別再訪錫蘭之事。第三章敍述自摩訶三摩多（Mahā-sammata）至釋尊的諸王系譜及治城，附記淨飯、頻毗娑羅及阿闍世諸王略傳。第四章敍述佛滅後的五百結集，及後來的七百結集。第五章重說五百結集及七百結集，又說大衆上座諸部的分裂事蹟，且附帶敍述優波離至帝須、摩哂陀的教系。

第六章記述阿育王從灌頂即位至建設八萬四千塔之事蹟。第七章續前章述說摩哂陀、僧伽蜜多的出家及第三結集等事。第八章說帝須派遣末闡提等人至邊境傳道。第九章記載錫蘭最初之王毗闍耶（Vigaya）的事蹟。第十章說半頭婆須（Paṇḍuvāsa）王及阿婆耶（Abhaya）王的治世。

第十一章敍述波君茶迦（Pakaṇḍa）王等至天愛帝須（Devānampiyatissa）王灌頂的事蹟。第十二章敍述摩哂陀來錫蘭及天愛帝須等人的歸崇。第十三章記述摩哂陀於象屋及大歡喜林說法等事。第十四章說大寺及支帝耶山的建設供養、阿摽叉（Mahāriṭṭha）等人之出家諸事。第十五章敍述修摩那（Sumana）請來佛骨，及過去三佛遺骨之因緣等。

第十六章記述僧伽蜜多攜菩提樹來島。第十七章敍述於過去及現在之四佛時代的楞伽島（即錫蘭）名、都名、王名，乃至菩提樹的傳來，又說摩哂陀的入滅。第十八章列擧比丘尼教團的傳燈。第十九章敍述阿婆耶王建立銅殿（lohapāsāda）之事及諸王的事蹟。第二十章至第二十二章，敍述錫蘭諸王之系譜及事蹟。

相傳本書係根據錫蘭大寺所傳之佛典註釋書等編纂而成，但是書中的文法及文體多未洗練、多處重複、結構不統一，依此可推知本書並非成於一人之手，而是歷經許多時代，由許多錫蘭詩人共同完成的史籍。覺音（Buddhaghosa）的《一切善見律註》（Samanta-pāsādikā）及《論事註》（Kathāvatthuppa-karaṇa-aṭṭhakatha）的序文等，常引用本書。

西元1879年，歐登貝格（H. Oldenberg）出版本書的原典及英譯《The Dīpavaṃsa，An Ancient Buddhist Historical Record》。又，蓋格（W. Geiger）著有《Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon》；另有平松友嗣的日譯。

〔參考資料〕《平川彰著作集》第二冊。

島地大等（1875～1927）

日本眞宗本願寺派僧。新潟縣人。舊姓姬宮，後爲岩手縣盛岡願教寺島地默雷之養子。1893年，就讀京都本願寺文學寮。後畢業於該校大學林及大學林高等科。就學期間，嘗從榊亮三郎等人學梵語，並隨生父姬宮大圓研究天台教學。1902年，任高輪佛教大學教授。同年十月，參加大谷光瑞所組織的佛教探險隊，前往印度調查佛教遺蹟。翌年回國，前往比叡山。不久，出任天台宗西部大學饗講師，從座主山岡觀澄受台密事相。旋登高野山學東密之事相、教相。

之後，氏前往東京，於東京帝國大學、東洋大學、天台宗大學等校執教。並輔導本願寺幼主大谷光照。1920年十月，由本願寺補授勸學職（最高學階）。1927年七月示寂，享壽五十三。諡號「逍遙院」。著有《眞宗大綱》、《佛教大綱》、《日本佛教教學史》、《天台教學史》、《十不二門指要鈔講義》、《佛教研究法》、《漢和對照妙法蓮華經》等。

島地默雷（1838～1911）

日本淨土眞宗本願寺派僧。周防（山口縣）人。號益溪、縮堂。初遊學各地，師事原口針水等人。其後，與大洲鐵然創辦學校，提掖後進。明治維新之際，倡導宗教自由論，建議政府開設教部省，並至歐洲、中東等地，視察各國的宗教事務。歸國後，大力提倡神佛分離之說，並廢止大教院制，致力於各宗獨立。此外，師不遺餘力地推動本山宗政與社會事業，並創設「白蓮社」，與大內青巒發行《報四叢談》。晚年，擔任本山執行、勸學、盛岡願教寺住持等職。明治四十四年入寂，年壽七十四。門人集其遺稿，共成五十三卷。

〔參考資料〕 《島地默雷上人略傳》；《島地默雷全集》。

師（梵upādhyāya、śāstṛ，巴satthar、satthu，藏ston-pa）

一般而言，師是教育弟子之人。而在佛教之中，通常是指從其學習教法、依之出家剃度，或從其受戒之人。音譯烏波儞。又作師長、師僧、師父。《目連問戒律中五百輕重事》謂（大正24·982a）：「一從受法，終身是師。」《四分律行事鈔資持記》卷上三〈釋師資篇〉云（大正40·227a）：「師通多種，今局二位，(一)得戒和尚，(二)依止闍梨。」係以戒師和上與依止阿闍梨爲師。《釋氏要覽》卷上云（大正54·265c）：「師有二種：(一)親教師，即是依之出家，授經剃髮之者。毗奈耶亦云親教。(二)依止師，即是依之稟受三藏學者。」即以親教師與依止師爲師。又，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一云（大正23·506b）：「凡具戒者，功德深重，不以多緣多力無由致得，是故三師十僧白四羯磨，而後得也。」則通稱戒和上、羯磨師、教授師等三人爲師。

關於爲師者如何教育弟子，《大乘莊嚴經論》卷十二曾提出下列諸項（大正31·651b）：「譬如闍梨於弟子作五種饒益業，(一)教其諸法，(二)示其速要，(三)身知舒顏，(四)口知愛語，(五)心無悕望。（中略）譬如和上於弟子作五種饒益業，(一)度令出家，(二)與其受戒，(三)禁斷諸過，(四)攝持以財，(五)教授以法。」

有關爲師者必須具備的條件，佛典中也有繁瑣的說明。《大比丘三千威儀》卷上云（大正24·917c）：

「和上當有十五德，一者當知戒，二者當持戒，三者當不犯戒，四者當知經，五者當自守，六者當教經，七者當教戒，八者當教習意，九者當教稍稍受，十者當教法則，十一者當自有隱德，十二者能致檀越，十三者不得有獨匿心，十四者人持物來，當言皆爲衆人物，十五者占視病瘦當令差。

復有十事，一者有弟子當能衣食，二者當能教經授經，三者當能解經令知義，四者有深經好語皆悉當教弟子，五者有所問當能報語，六者當能分別爲說三惡道罪，七者當能教黠慧如我勝我，八者當教持戒分別知所行，九者當教曉戒隨說，十者當審弟子意節度與。

阿闍梨當有五德，一者當有四阿含，二者當有戒具德，三者當有慧德，四者當有大德，五者當自守。

復有五事，一者作師當自持戒，二者設弟子衣被破敗當能給與，三者弟子病瘦當能瞻視，四者當致布施，分別爲說罪福，五者十歲應作和上，所知當具悉。

復有五事，一者當教學慧，二者當教多誦經，三者當教能解經，四者當教深經，五者當教莫與人諍經。

復有五事，一者當教誡，二者當教稍稍受，三者當教知戒，四者當教持戒，五者當教隨和上十歲盡所知事。」

此外，諸經復廣舉弟子之事師法。如《長阿含》卷十一〈善生經〉說弟子敬奉師長有五：(1)給侍所須，(2)禮敬供養，(3)尊重戴仰，(4)師有教勅敬順無違，(5)從師聞法善持不忘。又，《尸迦羅越六方禮經》亦舉弟子事師五事。《教誡律儀》記載五十一條，《大比丘三千威儀》卷上記載二十事。此外，署名爲馬鳴所集

的《事師法五十頌》，則爲密教之事師法。

關於弟子對師父的恭敬程度，密教遠甚於顯教。尤其是藏傳密教之「四皈依」，將皈依上師置於皈依三寶之前。且往往視師如佛，此皆爲與顯教大不相同者。

〔參考資料〕《四分律》卷二十七；《四分律行事鈔》卷下之三；《五分律》卷十七；《善見律毗婆沙》卷八；《有部毗奈耶》卷二十八；《沙彌十戒法并威儀》；《南海寄歸內法傳》卷三；《梵語雜名》。

師弟

指師父與弟子。佛制中，規定受業弟子須以恭敬心事奉其師。在佛典中，對於弟子應如何事奉其師，爲師者須如何教育弟子，皆有瑣細的規定。如《南海寄歸內法傳》卷三即曾依戒律述說其事，其文云（大正54・221c）：

「每於晨旦，先嚼齒木，次可就師，奉其齒木、澡豆、水巾，敷置坐處，令安穩已，然後禮敬尊儀，旋繞佛殿，卻就師處，攝衣一禮，更不重起，合掌三叩，雙膝踞地，低頭合掌問云：鄔波馱耶存念？或問云：阿遮利耶存念？」

如是亦問「宿夜安否？」「四大平和否？」「動止輕利、飲食銷否？」「旦朝之餐能進否？」等事；又，唯除五事不白，餘皆須一一白師。五事者，(1)嚼齒木、(2)飲水、(3)大便、(4)小便、(5)界中四十九尋內制底畔睇（拜塔）。同書又云（大正54・222b）：

「西國相承事師之禮，初夜、後夜到其師所，師乃先遣弟子安坐，三藏之中，隨時教授，若事若理，不令空過，察其戒行，勿使虧違，知有所犯，即令治懺。弟子方乃爲師按摩身體，襞疊衣裳，或時掃拭房庭，觀蟲進水，片有所作，咸皆代爲，斯則敬上之禮也。若門徒有病，即皆躬自抱持，湯藥所須，憂同赤子。」

《教誡律儀》按諸律，揭事師法五十一條；《忠心經》亦述知師恩，謂（大正17・551c）：「見師即承事，不見者，思惟其教誡，如孝子念父母。」《尸迦羅越六方禮經》亦述每朝禮念六方之事項，其中南向拜條下云（大正1・251b）：

「謂弟子事師，當有五事，一者當敬歎之，二者當念其恩，三者所教隨之，四者思念不厭，五者當從後稱譽之。師教弟子，亦有五事，一者當令疾知，二者當令勝他人弟子，三者欲令知不忘，四者諸疑難悉爲解說之，五者欲令弟子智慧勝師。」

◉附：《事師法五十頌》

依諸經律祕密教，略出承事師儀軌，
聞已愛樂發淨心，當獲如來金剛智。
若於灌頂師，三時伸禮奉，
則爲已供養，十方諸如來。
起最上恭敬，合掌以持花，
散彼曼拏羅，頭面接足禮。
彼師或在家，及新受具戒，
置經像於前，則息諸疑謗。
若出家弟子，常淨心承事，
已坐當起迎，唯除於致禮。
彼師及弟子，當互審其器，
若不先觀察，同得越法罪。
若忿恚無慈，貪愛多散亂，
憍易恃種族，以惠當揀擇。
具戒忍悲智，尊重無諂曲，
了祕密儀範，博閑諸論議，
善達眞言相，曼拏羅事業，
契證十眞如，諸根悉清淨。
若彼求法者，於師生輕毀，
則謗諸如來，常得諸苦惱。
由增上愚癡，而獲於現報，
爲惡曜執持，重病相纏縛，
王法所逼切，及毒蛇傷螫，
寃賊水火難，非人得其便，
彼頻那夜迦，常作諸障礙，
從此而命終，即墮於惡趣。
勿令阿闍黎，少分生煩惱，
無智相違背，定入阿鼻獄，
受種種極苦，說之深可怖，
由謗阿闍黎，於中常止住。

彼阿闍黎者，弘持正法藏，
是故當一心，輒莫生輕毀。
常於阿闍黎，承事而供養，
發生尊重心，則蠲除障惱。
又復於師所，樂行於喜捨，
不希於己身，何況於財物，
於無量億劫，勇猛勤修習。
今始證菩提，斯極爲希有，
善護其深誓，供養諸如來，
恭敬阿闍黎，等同一切佛。
若於己所有，最上諸珍玩，
求無盡菩提，誠心而奉獻，
施佛阿闍黎，念念常增長，
是最勝福田，速得菩提果。
如是求法者，具戒忍功德，
不虛誑於師，當獲金剛智。
若足踏師影，獲罪如破塔。
於床坐資具，騎驀罪過足。
若師所教誨，歡喜當聽受，
自己或不能，則善言啓白。
由依止師故，所作皆成就，
現樂及生天，何敢違其命。
守護師財物，猶若己身命，
於彼執侍人，如親常敬奉。
不應於師前，覆頂及乘御，
翹足手扠腰，安然而坐臥。
或事緣令坐，勿舒於雙足，
常具諸威儀，師起速當起。
若於經行處，不應隨舉步，
端謹立於傍，無棄於涕唾。
亦勿於師前，私竊而言說，
及隣近語笑，謌舞作唱等，
或令坐或起，各安徐禮敬。
若於險路中，自己作前導，
又不應於前，身現疲勞相，
屈指節作聲，倚柱及牆壁。
或浣衣濯足，及澡浴等事，
先白師令知，所作無令見。
又復於師名，不應輒稱舉，
設有固問者，當示之一字。
師或令幹集，當伺其遣使，
於彼所作事，憶持常不忘。
或笑嗽伸呿，則以手遮口，
若有事啓聞，當曲躬軟語。
若在家女人，淨心來聽法，
合掌具威儀，專視於師面，
聞已當奉持，捨離於憍慢，
常如初適嫁，低顏其慚赧。
於彼嚴身具，無復生愛樂，
與善非相應，皆思惟遠離。
常慕於師德，不應窺小過，
隨順獲成就，求過當自損。
說法度弟子，曼拏羅護摩，
城邑同師居，無旨不應作。
或說法所得，淨施諸財物，
悉以奉其師，隨得而可用。
同學及法裔，不應爲弟子，
亦不於師前，受承事禮敬。
若以物上師，二手持奉獻。
師或有所施，當恭敬頂受。
自專修正行，常憶持不忘，
他或非律儀，愛語相教示。
若師所教勅，或病緣不作，
當作禮咨陳，斯則無其咎。
常令師歡喜，離諸煩惱事，
當勤而行之，恐繁故不述。
彼金剛如來，親如是宣說，
及餘教所明，依師獲成就。
若弟子清淨，能歸依三寶，
設使命將終，亦爲宣法要，
及授祕密教，令作正法器，
若現相誦持，當獲根本罪。
若能隨順師行學，則成一切諸功德，
以我所集斯善因，願與衆生速成佛。

〔參考資料〕《四分律》卷三十四；《長阿含》卷十一〈善生經〉；《大乘法苑義林章》卷二（本）；《華嚴經疏演義鈔》卷十三；《釋氏要覽》卷上。

師備（835～908）

唐末五代禪僧。又稱玄沙師備。閩縣（福建省）人，俗姓謝。咸通元年（860），投芙蓉山靈訓剃度出家。五年，從開元寺道玄受具足戒。七年，參謁雪峯義存，並嗣其法。然師之風格與雪峯義存仍有差異。《宋高僧傳》卷十二〈義存傳〉云（大正50・782c）：

「系曰：雪峯道也恢廓乎！駿奔四海，學人所出，門生形色不類，何邪？玄沙乘楞嚴（經）而入道，識見天殊，其猶諺曰：青成藍、藍謝青（中略），今江表多尙斯學（指玄沙）。此學虛通，無繫了達，逍遙勿拘，知乘急也。雪峯化衆切乎杜默禪坐，知戒急也。其能各捨一緩以成一全，則可乎！」

師持律嚴謹，時人尊稱「備頭陀」。先後住持梅谿普應院、福州玄沙院等剎。光化元年（898），應閩王王審知之請，住安國院，並獲昭宗賜紫衣與「宗一大師」號。梁・開平二年示寂，世壽七十四（一說七十五）。有《玄沙師備禪師語錄》、《玄沙師備禪師廣錄》各三卷，門下有桂琛等人。

◉附：玄沙師備語錄選輯

⑴汝諸人如大海水裏坐沒頭浸，卻展手問人乞水喫。夫學般若菩薩，須具大根器，有大智慧始得。若是根機遲鈍，直須是勤苦、日夜忘疲。莫只是記言記語，被人詰問著沒去處。有一般坐繩床老漢，稱爲善知識，問著便搖身動手，吐舌瞪視。更有一般便說道：昭昭靈靈靈台智性，向五蘊身田裏作主宰。與麼爲善知識，大賺（騙）人！（**摘錄自《玄沙師備廣錄》卷下**）

⑵夫古佛眞宗，常隨物現，堂堂應用，處處流輝。隱顯坦然，高低盡照。是以沙門上士，道眼惟先契本，明心方爲究竟。森羅萬象一體同源，廓爾無邊誰論有滯，塵劫中事都在目前。時人曠隔年深，致乖常體，迷心認物，以背眞宗，執有滯空，不遇良朋道友，只自私心作解，縱有商量，渾成意度！（**摘錄自《玄沙師備語錄》卷上**）

⑶饒汝鍊得身心同空去，饒汝得到精明湛不搖處，不出他識陰。古人喚作如急流水，流急不覺，妄爲澹淨。恁麼修行，盡不出他輪迴際，依前被輪轉去。所以道：諸行無常，直是三乘功果。如是可畏，若無道眼，亦不爲究竟。何如從今日博地凡夫，不用一毫工夫，便頓超去解省心力麼？還願樂麼？勸汝，我如今立地待汝覯去，不用汝加功鍊行，如今不恁麼，更待何時？

⑷汝今欲得出他五蘊身田主宰，但識取汝祕密金剛體，古人向汝道，圓成正遍，遍周沙界。我今少分爲汝智者，可以譬喻得解。汝見此南閻浮提日麼？世間人所作，興營、養身、活命，種種心行作業，莫非承他日光成立，只如日體還有多般及心行麼？還有不周遍處麼？欲識此金剛，體亦如是。只如今山河大地、十方國土，色空明暗，及汝身心，莫非盡承汝圓成威光所現。直是天人羣生類所作業次受生果報，有性無情，莫非承汝威光，乃至諸佛成道成果，接物利生，莫非盡承汝威光。只如金剛體，還有凡夫諸佛麼？有汝心行麼？

⑸師有時垂語曰：「諸方老宿，盡道接物利生，且問汝：只如盲聾瘂三種病人，汝作麼生接？若拈槌豎拂，他眼且不見，共他說話，耳又不聞，口復瘂，若接不得，佛法盡無靈驗。」時有僧出曰：「三種病人，和尙還許人商量否？」師曰：「許汝作麼生商量？」其僧珍重出。師曰：「不是，不是。」

⑹師與韋監軍喫果子，韋問：「如何是日用而不知？」師拈起果子曰：「喫。」韋喫果子了，再問之，師曰：「只者是日用而不知。」

⑺問：「學人乍入叢林，乞師指箇入路。」師曰：「還聞偃溪水聲否？」曰：「聞。」師曰：「是汝入處。」（⑶至⑺**摘錄自《景德傳燈錄》卷十八**）

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十三；《祖堂集》卷十；《景德傳燈錄》卷十八；《禪林僧寶傳》卷四；〈唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文〉；鄧克銘《法眼文益禪師之研究》第一章第三節；忽滑谷快天《禪學

思想史》第三篇第二十五章。

師號

對有德之僧所勅賜的稱號。有大師、國師、禪師等。大別爲在世時封賜的稱號，及示寂後追諡的稱號。一般係選一嘉號賜贈，有時則於已使用之名稱後勅許大師、國師等號。

據《大宋僧史略》卷中所載，北齊・法常嘗入宮講《涅槃經》，文宣王尊之爲國師，此爲國師號之嚆矢。其後，文宣王又尊沙門統法上爲國師。隋代，天台智顗，爲晉王楊廣之菩薩戒師，故時號國師。唐初，神秀爲三朝國師，示寂後諡號爲「大通禪師」。此外，唐德宗賜澄觀以「清涼法師教授和上」號；僖宗賜妙行爲「常精進菩薩」。此外，如菩提流志諡號爲「一切徧知三藏」；不空諡號爲「大辯正廣智三藏」等。由此可知稱號之種類頗多。

但上述各種稱號，並未有「大師」二字。大師之號始於唐高宗。當時以智威、慧威等爲四大師，封爲朝散大夫。然而，《大宋僧史略》卷下〈賜師號〉條認爲大師號始於唐懿宗。其文云（大正54・249b）：

「師號，謂賜某大師也。遠起梁武帝號婁約法師，次隋煬帝號智顗禪師，並爲智者，而無大師二字。唐中宗號萬迴爲法雲公，玄宗開元中有慧日法師，中宗朝得度師義淨，遊西域迴，進眞容梵夾，帝悅賜號慈敏，亦未行大師之字。（中略）至懿宗咸通十一年十一月十四日延慶節，因談論，左街雲顥賜三慧大師，右街僧徹賜淨光大師，可孚法智大師，重謙青蓮大師。賜師號，懿宗朝始也。」

北宋以降，賜師號之風頗爲盛行，如三藏法護受封「普明慈覺傳梵大師」。但是其後日漸浮濫，甚至有以賄賂取得師號者。《大宋僧史略》卷下〈德號附〉條云（大正54・249c）：「近僧錄道深不循科目，多妄張懿美文字爲題，至于四字、六字，唯納賂而後行。」

諡號，通常是在示寂後立即選一嘉名追諡，待建塔時再賜稱號。但也有至後世因尊其遺德而加以追諡的。如唐宣宗於大中六年（852）勅諡廬山東林寺的慧遠爲「辯覺」；唐懿宗於咸通十年（869）勅諡終南山的道宣爲「澄照」；又，北宋徽宗於崇寧元年（1102）下詔，令所屬核對上報天下名德僧道之未有諡號者；崇寧三年，諡後漢之攝摩騰爲「啓道圓通法師」、竺法蘭爲「開教總持法師」。

此外，尙有在世時不以高行聞名，但歿後因現奇瑞而受賜諡號的。如唐僖宗於中和四年（884）泗洲刺史劉讓上奏所進獻的舍利八百粒係出自僧伽弟子木叉的塔中，而下詔爲木叉塑像，並且諡號「眞相」。清朝初期嘗下令，凡僧侶入定身體不朽者，皆賜以佛號。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷上；《拾芥抄》卷中（末）；《東寶記》卷四；《諸宗勅號記》；《道充集》；《禪林象器箋》〈稱呼門〉、〈文疏門〉；黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》第十一章。

師範（1178～1249）

宋代臨濟宗楊岐派破菴派僧。俗姓雍。號無準。四川梓潼人。九歲依陰平山道欽出家。紹熙五年（1194）冬受具足戒。翌年，就成都名堯請益坐禪之法。後參育王山佛照德光。復往靈隱，隨侍破菴祖先，嗣其法。

未幾，與月石溪公同遊天台雁宕。時雪峯雲和尙駐錫瑞巖，留師分座說法。後於明州（浙江省）清涼寺出世，大振教化。又歷住焦山、雪竇，復奉詔入住育王山、徑山。嘗應召入大內修政殿，以說法稱旨，獲賜金襴僧衣。復於慈明殿陞高座說法，帝垂簾而聽，賜號「佛鑑禪師」。後於徑山寺四十里處建室百楹，接待十方雲水衆，御書賜額「萬年正續」。淳祐八年（1248），築室明月池上，榜曰退耕。九年三月十八日示寂，享壽七十二。

師生平宣揚儒、佛、道三教融合的禪風，弟子有雪巖祖欽、無學祖元、兀菴普寧、環溪惟一等。此外，日僧東福圓爾、惟才法心、了然法明、妙見堂道祐等人均嘗入宋，嗣法於師範。故師對日本臨濟宗之開展影響頗大。著有

《無準師範禪師語錄》五卷、《無準和尚奏對錄》一卷等。

〔參考資料〕 《續傳燈錄》卷三十五；《大明高僧傳》卷八；《釋氏稽古略》卷四；《五燈嚴統》卷二十一；忽滑谷快天《禪學思想史》第五篇第五章。

師鍊（1278～1346）

日本臨濟宗聖一派僧。京都人。俗姓藤原。號虎關。初學於東山湛照，後謁南禪寺規庵祖圓。並往還京都、鎌倉間。歷參桃溪德悟、無隱圓範、一山一寧諸師。又，從菅原在輔習儒學，並於醍醐、仁和二寺學密教。其後，深受龜山上皇、後伏見天皇、後醍醐天皇、光嚴上皇、足利尊氏、直義等人之尊崇。歷住歡喜光院、白川濟北庵、三聖寺、圓通寺、南禪寺等剎。晚年，退居東福寺海藏院，世稱海藏和尚。貞和二年示寂，世壽六十九。諡號「本覺國師」。

師道學兼備，宣揚教禪一致之禪風。對於日本禪宗的確立，具有相當重要的影響。又，師精通佛學之外，亦長於詩文、儒學，與雪村友梅同爲五山文學的傑出禪僧。著有《元亨釋書》三十卷、《濟北集》二十卷、《禪儀外文集》二卷、《聚分韻略》五卷等書。門下有性海靈見、龍泉令淬、檀溪心涼等人。

◉附：〈扶桑禪林僧寶傳〉卷五〈東福寺虎關本覺國師傳〉

國師諱師鍊，號虎關，京兆人。出官族藤氏。考左金吾校尉，妣源氏，俱有賢行，事佛甚謹，產五子。師其三也，誕於弘安戊寅元年。風貌淸爽，氣宇超邁。自幼穎悟，時號文殊童子。經書一覽輒誦。甫八歲，依三聖寶覺和尚出家。覺陰喜曰：「是誠吾家千里駒也。」十歲祝髮，登天台納戒。侍覺和尚甚久。覺不加策勵。嘗曰：「北溟之物，聽其自化，若使之化，則非能鵬也。」師偶讀嵩明教大師傳，知嵩參禪超悟之外，兼有禦侮之才，心竊慕焉。覺見其志趣，指謂人曰：「滅吾宗者，必此兒也，恨吾老不及見耳。」

正應辛卯秋，覺下世，師即遊方徧參名德。如南禪南院、東福圓鑑、建長一山、圓覺大智，皆命世宗師，不輕許人。師操戈入室，詰問此事，必盡其底蘊而後已，諸老皆憚之。嘗充記室，故鍊書記之名轟於天下。至於儒門詞宗，有負大名者，無不與之盤桓。由是內外經書，差別奧義，洞若然犀。

嘉曆丙寅年，出世三聖，懷中瓣香，爲寶覺和尚拈出。時諸方有志之士，咸往依之。正慶秋，遷東福，居無何退位。建武丁丑歲，復住東福。前後皆應相府鈞命。元宵上堂：「月是天上燈，燈是人間月，正當今宵人天交接，月燈三昧各各證得，只如光未發時，無佛無衆生消息，又且如何？大地及山河。」般若波羅蜜上堂：「虛空之口，萬象之舌，晝夜熾然常說不歇。」拈拄杖云：「拄杖子且道，說底是什麼法？」卓一下云：「好個長行，不須重說。」上堂：「達磨西來，單傳心印，凡有言句，皆爲異端。」舉拂子云：「者箇聻。」擲下云：「一把柳絲收不得，和煙搭在玉闌干。」

曆應間，奉聖旨住南禪寺。南禪，五山首刹也。師才臨席，四衆歡呼如佛出世。其能大東福之門，起濟北之道者，莫越乎師。師之所至，皆以擔荷大法爲己任。鍛煉學徒，孳孳如不及，多有開悟之者。

晚年退休海藏院。征夷大將軍，欽其德發書幣聘，補建長，師以老辭。貞和乙酉春，俄患臂疾者累月。師曰：「此疾必不起矣！」衆大駭。因從容示之曰：「夫爲衲子，置身於宗師爐鞴，其所學老生死事也。若到此不得力，則生平之高談闊論，實是瞞人自瞞，汝等知之乎。」一日剃浴趺坐，與衆訣別。衆涕泣乞遺偈，師手戰不能作字，命侍僧書云：「勿啓予手，勿啓予足，脫體現成，其人如玉。」於是泊然而化。實貞和二年七月二十四日也。

時，圓通有燈上人，隱几假寐，夢一僧告之曰：「海藏和尚已治裝，子盍送之乎？」乃以手指空示之，見師立雲端，飄然而去。因問

之曰：「和尚將何之？」其僧曰：「兜率燈仰望久之。」俄有隣僧至，拊其背曰：「海藏和尚遷化矣！」燈愕然驚寤，與隣僧述其夢。乃知夢時，正師示寂之時也。師世壽六十九。法臘六十。荼毗獲舍利無算，門弟子塔於海藏，賜號曰「本覺國師」。

師生平稟性恬澹，嗜禪晏，不與物交。緇白相看者，略敍寒溫而已。一日，閱《楞嚴》至「如來藏性廓爾現前」處，忽然開悟。如夢忽醒，如忘忽記。自是，佛祖機緣語句、諸方咬嚼不破者，如觀掌果。每謂徒曰：「人以古教照心，我以心照古教。」此師所履眞實受用境界，豈謏聞膚見者所能測識耶！故其接人之際，如入如意寶藏。七珍八寶，信手拈弄，初無窮盡。其演法也有四無礙辯，縱橫放肆，如舞太阿，莫之能敵。其見於著述者，有《佛語心論》、《元亨釋書》、《十勝論》、《正修論》、《濟北集》，及語錄等若干卷，並行於世。師自懸弧及瘞履，其間異迹頗多，具在紀年錄中，茲不贅。

贊曰：「國師吾宗遠祖也。師嗣三聖覺，覺嗣東福爾，爾嗣無準範。師實範和尚四世孫也，親得徑山正脈，故家法光大若此。嗚呼凡爲宗師，傳道弘法，何代無之。至於學集大成，禪備衆體，奮佛祖爪牙，揭人天眼目，能爲末世光明幢，如師者實未之有也。澂嘗詣東福，禮師肖像。見其骨相淸奇，道容肅穆，直如遠水孤嶺，寒潭皎月，輒令人瞻仰不忍捨云。或問，燈上人夢師生兜率，蓋偶然耳？或眞生乎？曰，考師行業，不生兜率將奚生哉？雖然若論國師，佛國且不生，況天上耶？或曰，畢竟安身在什麼處？曰，待汝夢醒，卻向汝道。」

〔參考資料〕《海藏和尚紀年錄》；《虎關和尚行狀》；《續史愚鈔》卷十七；《延寶傳燈錄》卷十一；《扶桑禪林書目》。

師蠻（1626～1710）

日本臨濟宗僧。佛教史家。相模（神奈川縣）人。俗姓熊澤。字卍元，號獨師。年十八，剃度出家，嗣默水龍器之法。夙志於編纂僧傳，乃歷遊諸國，收集資料，費時三十餘年，而於延寶六年（1678）完成《延寶傳燈錄》四十一卷。其後，又編撰《本朝高僧傳》七十五卷、《東國高僧傳彈誤》十卷等。嘗住妙心寺、美濃（岐阜縣）盛德寺、常陸（茨城縣）淸音寺、妙心寺盛德院等。寶永七年示寂，世壽八十五。

〔參考資料〕《延寶傳燈錄》序；《本朝高僧傳》序；《盛德寺位牌銘》。

師子吼（梵siṃha-nāda，巴sīha-nāda，藏seṅ-geḥi sgra sgrog）

譬喻語。謂如來說法能滅一切戲論、破各種異見，猶如師子王一咆吼，百獸悉皆懾伏。《無量壽經》卷上云（大正12・269b）：「爲衆開法藏，廣施功德寶，當於大衆中，說法師子吼。」《維摩詰所說經》卷上〈佛國品〉云（大正14・537a）：「爲護法城受持正法，能師子吼名聞十方，（中略）演法無畏猶師子吼。」

關於「師子吼」的意義，《勝鬘寶窟》卷上（本）云（大正37・3a）：

「馥法師引思益經解師子吼，有其多義。略說三種，㈠如說修行，㈡無畏說，㈢決定說。所說如所行，所行如所說，無有虛說，故名師子吼。二無畏說者，世俗云小巫見大巫神氣盡矣。而勝鬘親於佛前，對於勝衆縱任辯才，闡揚妙法無所畏懼，故淨名云，演法無畏如師子吼。又無畏有二，㈠不畏他，㈡能令他畏。獸王震吼亦復如是，㈠不畏於百獸，㈡令百獸生畏。大士演法義亦同然，不畏他者，勝人臨座而弘道綽然，謂不畏他也；能令外道驚愧、天魔慴懼，謂令他畏也。師子吼名決定說者，此借師子性情爲喻，如師子度河望直而過，若使邪曲即是迴還，菩薩演教，義亦如是，依究竟理說究竟教，若不究竟即便不說。」

此外，《華嚴經探玄記》卷十八、《維摩詰所說經注》卷一、《大智度論》卷二十五等

亦有詳解。

新譯《華嚴經》卷五十七，曾舉出十種師子吼，即(1)菩提心大師子吼：唱言我當必定成正等覺。(2)大悲大師子吼：謂令一切衆生未度者度、未脫者脫、未安者安、未涅槃者令得涅槃。(3)報如來恩大師子吼：謂令佛法僧種無有斷絕。(4)究竟堅誓大師子吼：謂嚴淨一切佛剎。(5)自持淨戒大師子吼：謂除滅一切惡道及諸難處。(6)求福無厭大師子吼：謂滿足一切諸佛身語及意相好莊嚴。(7)求智無厭大師子吼：謂成滿一切諸佛所有智慧。(8)修正行斷諸煩惱大師子吼：謂除滅一切衆魔及諸魔業。(9)無生法忍大師子吼：謂當了知一切諸法無我無衆生、無壽命、無補伽羅、空無相無願、淨如虛空。(10)如說而作大師子吼：謂永盡生死邊際。此外，北本《涅槃經》卷二十七亦曾舉出師子吼十一事。

按，此詞之原義，蓋取自百獸之王獅子之威勢。《大智度論》卷二十五亦解之甚詳，其文云（大正25・244a）：

「師子吼者，如師子王，清淨種中生，深山大谷中住（中略）。從住處出，偃脊頻伸，以口扣地，現大威勢。食不過時，顯晨朝相，表師子王力，以威麞、鹿、熊、羆、虎、豹、野豬之屬。覺諸久睡，降伏高強，有力勢者自開行路而大哮吼。如是吼時，其有聞者，或喜或怖。穴處者隱縮，水居者深入，山藏者潛伏，廐象振鎖狂逸而去，鳥飛空中高翔遠逝。佛師子亦如是（中略）。復次佛師子吼及師子吼有差別。師子吼者衆獸驚怖，若死若近死苦；佛師子吼得免死畏。」

〔參考資料〕 《長阿含》卷十一〈阿㝹夷經〉；《大般涅槃經》卷二十七；《中阿含》卷二十六〈師子吼經〉；《勝鬘經一乘章》；《撰集三藏及雜藏傳》；《大般涅槃經玄義》卷上；《臨濟錄》；《枳橘易土集》卷十四。

師子座（梵 siṃhāsana，巴 sīhāsana，藏 seṅ-gehi khri 'dsin pa）

指佛或大德等所坐的牀座。又作師子牀、獅子座、猊座。《大品般若經》卷一云（大正8・217b）：「爾時，世尊自敷師子座，結跏趺坐。」

關於師子座之名，《大智度論》卷七云（大正25・111a）：「問曰：何以名師子座？爲佛化作師子，爲實師子來，爲金銀木石作師子耶？又師子非善獸故，佛所不須，亦無因緣故不應來。答曰：是號名師子，非實師子也。佛爲人中師子，佛所坐處，若床若地皆名師子座。譬如今者國王坐處亦名師子座。」

師子座又名「猊座」，《祖庭事苑》卷二釋云（卍續113・28上）：

「猊，狻猊也，師子之屬。西方王者所坐之座，猶中國龍牀也。西域記云：君王朝坐，彌復高廣，珠璣間錯，謂師子座也。」

此外，《Śāṇḍilyopaniṣad》第一篇第三章中，曾詳述坐法中之師子坐。又，寺院中佛、菩薩之台座上刻有師子者，係因應師子座之名而刻者。故，舉凡寺院中佛、菩薩之台座及高僧說法時之座席，皆名爲師子座。

〔參考資料〕 《分別功德論》卷一；《南海寄歸傳》卷四；《長阿含》卷十七〈沙門果經〉；《大般涅槃經》卷上；《大智度論》卷二；《法華經》卷六；舊譯《華嚴經》卷五十；《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼經》卷上。

師子賢

(一)（梵 Haribhadra、Simhabhadra，藏 Seṅ-ge bzaṅ-po、Seṅ-bzaṅ）印度後期中觀派論師。係八世紀後半期之印度學僧，屬刹帝利種。於提婆波羅（Devapala）王時出家，通曉佛學及外道之學，尤致力於《般若經》的研究。嘗隨毗盧遮那巴達羅（Vairocanabhadra）稟受彌勒（Maitreya）的懺悔法，復從寂護（Śantiraksita）學習中觀要義。

師之思想立場，大體係總合中觀派與瑜伽行唯識派的思想。由於其思想與寂護有顯著的

類同處，在西藏，通常將他歸屬於瑜伽行中觀派。師嘗爲《現觀莊嚴論》作大、小二種註釋。此外著有《薄伽梵功德寶集頌難語釋》、《轉聲頌》等書，大多收於《西藏大藏經》〈丹珠爾〉中。

㈡（梵Haribhadra）印度耆那教白衣派學者。生卒年不詳，約西元九世紀左右之人。嘗撰述有關其自派教義、實踐的論著及註釋，係該派最早以梵文註釋該派聖典之人。又，對於其他學派之教義亦有極深的造詣，嘗標榜「不偏頗任何學派，唯尊重眞理」的立場，而將耆那教、佛教、數論派、正理派、勝論派、彌曼差派等學派之教義，彙編成《六派哲學集》（Ṣaḍdarśanasamuccaya）一書。且曾著書嚴厲批評法稱系統的思想。此外，又以俗語寫成宗教故事文學：《Samaraichchhakahā》，對於印度故事文學的發達頗有貢獻。

〔參考資料〕 ㈠呂澂《印度佛學源流略講》；《印度佛教史》（《世界佛學名著譯叢》㉝）。

師子覺（梵Buddhasiṃha）

印度人。無著之弟子。又譯佛陀僧訶、覺師子。高才博識，密行莫測。嘗釋無著之《大乘阿毗達磨集論》。現行之《阿毗達磨雜集論》，即係安慧糅合師子覺之釋及無著之本論而成者。依《大唐西域記》卷五所載，傳說師子覺平生修兜率業，常願生天見彌勒菩薩，後較無著、世親先行捨壽，生於兜率天外衆中，耽著欲樂。又，《佛祖歷代通載》卷四以世親幼弟比隣持跋婆爲師子覺，此當係誤傳。

〔參考資料〕 《成唯識論了義燈》卷一（本）。

師覺月（Prabodh Chandra Bagchi；1898～1955）

近代印度學者。生於東印度孟加拉。大學畢業後，1923年至法國，從烈維（Sylvain Lévi）研究佛教梵文，從伯希和（Paul Pelliot）研究中亞的印度文化遺蹟，從馬伯樂（Henri Maspero）研究中國佛教文學，從布洛克（Jules Block）研究巴利原典。1947年，應北京大學之聘，至北大講學。後返印度執教。1955年逝世於印度國際大學副校長任內。氏一生著作頗豐，較著名的有《印度與中國》、《印度與中亞》、《中國佛教聖典》。

《印度與中國》，又名《中印文化關係千年史》。全書約十萬言，計分八章。以肇源印度而在中國發展流布之佛教爲中心，始自東漢，迄宋末爲止，論述千餘年間的中印文化活動。此書有宋挺生之中譯本。該書扉頁，題有「獻給中國朋友們」字樣。

〔參考資料〕 《Prabodh Chandra Bagchi》。

師子山派

朝鮮新羅禪宗九山門之一。又稱師子山門。開山祖師爲道允。根本道場爲師子山興寧寺，位於江原道寧越郡。新羅．憲德王十七年（825），道允入唐求法，從學於南泉普願。返國後，住雙峯寺（全羅道綾州），大揚禪風。門下弟子宗弘、靖智等數百人皆承繼其禪法。其中，上首弟子折中（澄曉大師）更率衆至師子山，開創興寧寺，弘傳師風。一時學徒雲集，蔚然成此師子山派。

〔參考資料〕 《祖堂集》卷十七；《景德傳燈錄》卷十；《朝鮮佛教通史》；金包光《禪門九山來歷》。

師子奮迅三昧（梵siṃha-vijṛmbhita-samādhi，藏seṅ-ge rnam-par-ḥgyiṅs-paḥi tiṅ-ṅe-ḥdsin）

《華嚴經》〈入法界品〉所述之定。佛之大威神力所現之三昧，如師子王之奮迅拔起，故云。又作師子奮迅三摩地、師子奮迅定、師子威三昧、師子頻伸三昧。《華嚴經探玄記》卷十八云（大正35．444a）：

「謂如師子奮迅之時，諸根開張，身毛皆竪，現其威勢，哮吼之相令餘獸類失威竄伏，令師子兒增其雄猛身得長大。今佛亦爾，㈠奮大悲法界之身，㈡開大悲之根門，㈢竪悲毛之先導，㈣現應機之威，吼法界之法門，令二乘諸

獸藏竄聾盲，菩薩佛子增長百千諸三昧海及陀羅尼海，如是相似故以為喻。」

《華嚴經法界次第》卷中對此三昧亦說之甚詳，謂如獅子奮迅，奮掙塵土，超越前後疾走之諸獸。此三昧可分為：(1)奮除障礙入定的微細無知惑，(2)出入捷疾無間，異於諸禪定。後者又可分為入禪奮迅與出禪奮迅。入禪奮迅三昧，指遠離欲界之惡不善法，入有覺有觀之色界初禪，如是次第入二禪、三禪、四禪、空處、識處、無所有處、非想非非想處、入滅受想定等諸禪定之三昧。出禪奮迅三昧，與入禪奮迅相反，即從滅受想定起，還入非想非非想處，由非想非非想處入無所有處，如是識處、空處、四禪、三禪、二禪、初禪，乃至出散心中之三昧。此二又併稱為二種師子奮迅三昧。

又，《法華玄義》卷四（上）謂「熏禪」即師子奮迅三昧。《法華文句記》卷九（下）謂其有十功德。《大般若經》卷五十二謂此三昧有(1)師子奮迅三摩地：於諸垢穢，從任棄捨，猶如師子王之自在、奮迅；(2)師子頻申三摩地：起勝神通、自在無畏、降伏一切暴惡魔軍。慧苑《華嚴經刊定記》謂「頻申」是梵音的訛略，詳稱應是「毗實廩多」，意譯為自在無畏。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷四十一、卷四十四、卷四十五；《法界次第初門》卷中之（上）；《法華義疏》卷十；《觀佛三昧海經》卷二；《大智度論》卷九十七；《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷七；《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》；南本《涅槃經》卷三十五。

席力圖召

寺院名。位於內蒙古呼和浩特市舊城石頭巷。漢名延壽寺。「召」即相當於漢語中的寺院；「席力圖」是藏語，意為法座或首席。據載，此寺在明・萬曆前，原是一座小廟，萬曆年間（1573～1620），精通蒙、藏、漢三種文字，深諳佛教典籍的席力圖一世希體圖噶，在此受到順義王阿拉坦汗的推崇，召中香火日盛。萬曆三十年（1602），希體圖噶親自護送達賴四世回藏坐床。在西藏期間，希體圖噶因抱持幼小的達賴舉行坐床典禮，因而曾坐在達賴喇嘛的法座上。回寺後，即改寺名為席力圖召（意為「法座寺」），以示其法位。

從清代初年起，此寺陸續擴建寺宇，始具現在規模。康熙帝西征回軍，駐蹕於呼和浩特，曾賜此寺以經典、念珠、弓矢、甲冑等物，並命漢名為延壽寺。康熙四十二年（1703）又在寺內立「征噶爾丹記功碑」，以滿、漢、蒙、藏四種文字刻記。

寺宇除大經堂外，都是漢式建築。大經堂是全寺的主體建築，分為前廊、經堂、佛殿三部分。大經堂採藏式結構，殿頂置銅鑄鎏金寶瓶，以法輪、飛龍等各式圖案裝飾，四壁則用彩色琉璃磚包鑲，絢麗奪目。前廊為七開間，下層飾以華麗的藏式柱，上層則以孔雀藍琉璃磚貼面，並鍍以金、銀。經堂高二層，是喇嘛集體誦經的地方，位於最後部的則是佛殿。

此外，大經堂兩側有東西兩院，東院西南隅有一座喇嘛塔，由漢白玉石砌成，塔頂相輪部份懸有兩個鍍金銅飾，又稱「雙耳喇嘛塔」；塔高約十五公尺，塔上用彩色勾勒圖案花紋及六字眞言，莊嚴宏麗，是內蒙古現存喇嘛塔中最大者，結構亦最為完美。

庭野日敬（1906～ ）

日本立正佼成會創辦人兼首任會長。新潟縣人，本名鹿藏。十八歲上京，二十歲學六曜、七神等占卦，二十九歲又從小林晟高學習姓名判斷、運勢鑑定。後入靈友會教團，致力布教活動。昭和十三年（1938），與長沼妙佼同時脫離靈友會教團。並於同年三月五日組成大日本立正佼成會。此後，庭野日敬依據《法華經》從事大眾教化活動，成績卓著。曾擔任日本宗教連盟的理事長，以及世界宗教家和平會議（WCRP）日本委員會的委員長，為日本新興宗教的重要領袖之一。著有《法華經の新しい解釋》、《新釋法華三部經》、《人間らし

く生きる》、《人間への復歸》、《庭野日敬法話選集》等。

平成三年（1991），庭野日敬卸任立正佼成會會長一職。現任（1992）世界宗教家和平會議日本委員會理事長。

〔參考資料〕《庭野日敬論》；《庭野日敬の行動と思想》；《庭野日敬自傳　道を求めて七十年》。

座（梵、巴āsana，藏stan）

指佛、菩薩、諸天及比丘等的座位、坐騎或座物。有種種類別，其名稱也隨著種類的不同而有異。《佛本行經》卷三、《衆許摩訶帝經》卷六記載佛成道時，在菩提樹下金剛座上舖吉祥草，結跏趺坐。後世稱之為草座。

《大品般若經》卷一〈序品〉云（大正8・217b）：「爾時世尊自敷師子座，結跏趺坐。」《法華經》卷六〈如來神力品〉云（大正9・51c）：「釋迦牟尼佛共多寶如來在寶塔中坐師子座。」舊譯《華嚴經》卷二〈世間淨眼品〉云（大正9・404c）：「佛處如是寶師子座。」此雖名為師子座，但事實上只是在牀或地上敷尼師壇而坐，《大智度論》卷七云（大正25・111b）：「是號名師子，非實師子也。佛為人中師子，佛所坐處若牀若地皆名師子座。」然密教則認為，師子座為眞實形像的師子座。

又，《大品般若經》卷一〈序品〉云（大正8・217b）：「從其舌根放無量千萬億光，是一一光化成千葉金色寶花，是諸花上皆有化佛，結跏趺坐說六波羅蜜。」《大寶積經》卷一云（大正11・2c）：「是山王頂生於大妙寶蓮華座，（中略）爾時世尊於其華上結跏趺坐。」《觀無量壽經》說，阿彌陀佛及觀世音、大勢至二菩薩共坐寶蓮華，九品往生人皆處彼淨土蓮華；《入大乘論》卷下說，第十地菩薩生於摩醯首羅天王宮，坐寶蓮華王座成佛。凡此皆以蓮華為座，是印度以來最盛行的儀相。

密教以師子座為金剛界大日如來之座，象座為阿閦如來之座，馬座為寶生如來之座，孔雀座為阿彌陀佛之座，迦樓羅座為不空成就如來之座。此似乎源自《大智度論》卷二所說的（大正25・73a）：「如摩醯首羅天，八臂三眼，騎白牛；如韋紐天，四臂捉貝持輪，騎金翅鳥；如鳩摩羅天，是天擎雞持鈴，捉赤幡，騎孔雀。」

又，普賢菩薩也以白象為乘御，《法華經》卷八〈普賢菩薩勸發品〉云（大正9・61a）：「我爾時乘六牙白象王，與大菩薩衆俱詣其所。」《思惟略要法》云（大正15・300c）：「普賢菩薩乘六牙白象來至其所。」另如文殊菩薩以師子為乘御，五大虛空藏菩薩與金剛界五佛同坐師子、象、馬、孔雀、迦樓羅五獸座，孔雀王菩薩以孔雀為乘御，馬鳴菩薩以白馬為乘御。

或有以石、磐石為座者，如《道神足無極變化經》卷一謂，佛坐忉利天巴質樹下紺琉璃石，為母說法。《聖迦柅忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經》卷上謂（大正21・106a）：「脚為阿里茶立踏盤石上。」《甘露軍荼利菩薩供養念誦成就儀軌》也說（大正21・47c）：「身佩威光焰鬘，住月輪中，青蓮華色，坐瑟瑟盤石。」又如大威德明王則以水牛為座。

諸天一般以荷葉為座，《賢劫十六尊》云（大正18・339c）：「金剛界外院，地居空行天，略說有五類，忿怒稱吽字，安布二十天，芰荷以為座。」諸天中依其本誓而乘座有所不同。依《十二天供儀軌》所述，東方帝釋天乘白象王住五色雲中，東南方火天乘青牛，南方焰摩天乘水牛，西南方羅刹天乘白師子，西方水天住水中乘龜，西北方風天住雲中乘麞，北方毗沙門天坐二鬼上，東北方伊舍那天乘黃豐牛。又日天乘五馬，月天乘三鵝。再如胎藏界外金剛部院的帝釋坐須彌，訶利帝母坐寶宣臺，摩利支天乘豬。

在印度，行者修法時多用草座。《大日經疏》卷十九云（大正39・778b）：「西方持誦者多用吉祥茅為藉也。此有多利益，一者以如

來成道時所坐故，一切世間以爲吉祥故，持誦者藉之障不生也。」又《蘇悉地羯囉經》卷下云（大正18·684a）：

「念誦之人所坐之座，以青茅草而作其座，座高四指，闊二磔手，長十六指。如是之座，初念誦時及持誦時皆應受用。或用迦勢草，或用餘青草等，或隨部法取乳樹木最爲要妙，用作床座，量亦如上而淨剗治。或用諸葉，或以枝莖，如上而制，隨觀事法，取枝葉用爲座。」

古來用小薦、圓座等爲草座即基於此意。

復次，講經或禮誦時，法師之座稱爲高座，這是根據《仁王護國般若波羅蜜多經》卷下說（大正8·840b）：「敷百高座請百法師，講讀般若波羅蜜多經。」及《大比丘三千威儀》卷上說（大正24·917a）：「上高座讀經。」此高座亦有種種制。另外，僧用的座物又有繩床、曲彔等。繩床從佛在世時代就被用作僧具，《十誦律》卷三十九云（大正23·287a）：「給孤獨居士以赤朱塗五百繩床脚，施祇洹僧。」即比丘十八種物之一。曲彔自古即被用於中國及日本，現今在法會時，被用作導師的座牀。

〔參考資料〕《雜譬喻經》。

庫車（Kucha）

位於新疆天山中部南麓，塔里木盆地之北，夾在輪台與阿克蘇二城市之間，是西域北道的交通要衝。漢代爲龜茲國（Kucina），班超征西域時將都護府由輪台遷移到此，唐高宗顯慶三年（658）在此設安西都護府，宋代稱之爲西州龜茲，元改名庫徹，清置庫車州，民國以後改爲縣。

「庫車」是回語，「庫」謂此地，「車」謂眢井，因此地有眢井，故名庫車。另一義是通衢，因此處爲西南之交通要道，故得此名。當地居民約八成以上是維吾爾人。其俗尚音樂，善歌舞，一般所謂的新疆民謠，即是指維吾爾女郎表演的歌舞。龜茲音樂在唐代被列爲十大舞樂之一。

往昔龜茲人信仰密教與大乘佛教，著名的譯經家鳩摩羅什即是龜茲人。如今庫車仍遺留下不少佛教古蹟與石窟，如：城西南三十公里處，渭干河出山口的東崖上，綿延五里全都遍佈石窟，將近一百個窟洞，此即庫木土拉石窟。其壁畫題材及風格頗類似中原其他各石窟，可見古時遠在西域的龜茲國已融合有漢族文化。

蘇巴什故城是傳衍魏晉文化的遺蹟，古城背後也有一座狹窄細長的石窟，內有佛龕與佛像，頂棚作圓頂狀，與他處石窟造型不同。

克孜爾石窟在渭干河北岸，約有三百個洞窟，在我國石窟之中，其規模之大，僅次於莫高窟。從壁畫的風格來判斷，大約是東漢末年（西元二、三世紀）的作品，再經南北朝、隋、唐各代不斷擴增，致形成今日的風貌。其形式有半圓錐形天井長方洞，屬於印度石窟的造型，也有伊朗式圓頂天井方形窟，它既表現我國佛教經文變圖，也糅合有當地居民生活的習俗風貌，形成一種新的格調。

庫車在十一世紀以後受到土耳其人入侵，當地居民均改信回教，今日的庫車市區只能見到回教寺院與新興城市，往昔佛教的繁榮景況已不復見。

〔參考資料〕羽溪了諦著·賀昌羣譯《西域之佛教》第五章。

庫倫

外蒙古第一大市，即今之烏蘭巴托。位於土謝圖汗北部，南瀕土拉河，地當中俄要衝，西方人稱其爲Urga（意即宮殿或貴族的帳幕），古蒙古人名爲「聖喇嘛寺廟地」、「大寺廟地」，乃蒙古宗教、經濟、政治、交通及工業的中心。

西元1639年庫倫哲布尊丹巴呼圖克圖（活佛）在清廷的政治、經濟庇護之下，於貝加爾湖南方百里處建一石寺。1666年以該寺爲中心的都市型態逐漸形成，此即庫倫的濫觴。爾後本市因宗教大學的設立，而致喇嘛蝟集，商業

活動亦相當頻繁。1757年後更有北京政府所派的總督駐此，掌理訴訟及行政事務。1921年蒙古武裝革命成功，1924年庫倫成爲外蒙古的首府，人稱「赤色英雄之都」，從此宗教色彩大爲淡化。其後反宗教運動激烈展開，寺廟多變爲工廠、倉庫，反革命的高級喇嘛亦頻遭處分，下級喇嘛則編爲勞民。今之烏蘭巴托除有工業、教育等方面的近代設施外，與中國、蘇俄之間亦有鐵路相通。

〔參考資料〕 橋本光寶譯《蒙古喇嘛教史》；張穆《蒙古遊牧紀》；龔之鑰《後出塞錄》；矢野仁一《近代蒙古史研究》。

庫諾夫（Sten Konov；1867～1948）

挪威的印度學學者。歷任奧斯陸大學、漢堡大學教授。以研究和闐語譯的《金剛般若經》、《大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經》、《現在賢劫千佛名經》、《僧伽吒經》、《金光明經》而聞名，並曾發現一萬八千頌《般若經》之梵典。其對印度之碑文學、古代語之研究，成績斐然。

庫木土拉石窟

古龜茲國境內的石窟羣。散布在新疆庫車西南三十公里，渭干河出山口的東側崖上。約有近百座，其中大部分爲開鑿於七世紀的方形窟。窟頂飾以庫車特有的孔雀羽狀圓蓋，周圍列置模仿印度三段屈法塑造的菩薩羣像，羣像間隔飾以花紋。

此石窟羣的最大特色，在於有衆多中國式佛像。其中，尤以德國探險隊所命名的涅槃洞、飛天洞及金翅鳥洞最具代表性。飛天洞的飛天菩薩手捧金盤、天衣翻飛，姿態流麗自然，充分顯現出唐畫的精湛技巧。菩薩的臉孔細長，已不再是印度的三段屈模式，也不再施以勾畫法。此外，壁畫的主題，有大畫面的淨土變相圖（如緊那羅洞的藥師變相、西方變相），以及中國式的山水圖。這些中國式壁畫的製作年代，分別是唐玄宗開元十五年（727）、唐武宗會昌三年（843）、唐昭宗大順五年（894）。

徐昌治

明末武源（江蘇省）人。生卒年不詳。法名孝廉，別號無依道人。初仕鹽官，因讀《楞嚴經》而捨官入禪門。崇禎元年（1628）參金粟寺密雲圓悟，受石車通乘鉗鎚。十一年（1638）從費隱通容居天童山，奉其命撰《闢邪集》。復參金粟寺隱元隆琦、福嚴寺壽和尚等。清・順治十三年（1656）春，於虞山維摩堂，受通容付法。其間，曾爲通容所編《五燈嚴統》撰序，並獨力刊行。此外，著有《醒世錄》八卷、《高僧摘要》四卷、《祖庭指南》二卷、《無依道人錄》二卷、《百癡和尚梵勝散錄》一卷等書。

〔參考資料〕 《五燈全書》卷七十一；《無依道人錄》〈自敘〉。

徐梵澄（1909～　　）

湖南長沙人。原名琥，字季海，譜名詩荃。曾就讀上海復旦大學西洋文學系，又赴德國留學，除學哲學、藝術外，亦於其時始讀佛書。1932年回國後，譯出德國哲學家尼采的《蘇魯支語錄》、《朝霞》、《快樂的知識》及《尼采自傳》，並潛心於佛教研究。1945年前往印度泰戈爾大學任教，講授「歐陽竟無的佛學思想」。又研究世親《唯識三十論頌》，據法國學者萊維的考校本，參以魏、陳、唐三譯，經鉤稽譯成《安慧三十唯識疏釋》。後又學梵文，譯印度教經典《薄伽梵歌》。再入南印度捧地舍里的室利阿羅頻多學院，在執教之餘，專治精神哲學，探討法相唯識之學，出版多種著作。

1978年末回國。先譯出《五十奧義書》，後又介紹室利・阿羅頻多的思想與著作，作《室利・阿羅頻多事略》，並譯其重要著作《綜合瑜伽論》第一、二、三、四部（第四部名爲《瑜伽論》）等。此外，曾出版多種英文著作

，如《孔學古微》、《肇論》、《唯識菁華》等書。除上述專著外，另有《異學雜著》一册行於世。(姚錫佩)

悟

「迷」的對稱。意爲由迷夢而覺醒，是佛教徒修行的目的。菩提與涅槃，是所悟之智及理。亦即菩提是能證之智慧，涅槃是所證之理，佛及阿羅漢是證涅槃的人。佛教中因教理深淺的不同，所傳達的悟界之消息亦有差別。小乘之悟是斷三界煩惱，證擇滅之理。在大乘唯識家，是悟入唯識之理。在三論宗，則是到達「不可得空」之境。華嚴宗是證入十佛之自境界。天台宗是證入諸法實相。在禪宗是見性成佛。

要言之，小乘的悟界，是歸於空寂。大乘的悟界是證見眞理，斷破煩惱的擾亂，同時圓具無量妙德，有應萬境而施自在妙用的妙相。若將地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩、佛等十界依迷悟加以區分，前六是迷界，後四是悟界。此稱爲六凡四聖。但若是作九一相對時，則前九界是因，後一爲果，圓滿的悟界只有佛界。

此外，依開悟程度之深淺而言，悟入一部分的是小悟，全部開悟是大悟。若依時間之遲速，又有漸悟、頓悟之別。另有依智解而悟知其理的解悟，及依修行而體證其理的證悟。

◉附一：〈悟〉(摘譯自《佛教大事典》)

悟，指體悟眞理的「體驗性的智慧」。悟有頓悟與漸悟之分。在迷界若具有佛智，即如所謂「生死即涅槃，煩惱即菩提」，就是從迷解脫的悟界。「涅槃」是nirvāna或nibbānah之音譯，指迷火止熄之狀態。煩惱指心之染汚不淨。而「即」，即指佛智之功用。這就是「頓悟」。所謂「頓」，是指不經階次，直超而至之謂。

與此頓悟相對的，是漸悟。小乘佛教說四向四果，訂出修行的目標及境地，大乘佛教有五十二位的修行階次。這就是「漸悟」。四向四果的最後，是得阿羅漢果，五十二位的最後，是得等覺、妙覺之位。

關於頓悟與漸悟，在五世紀時，由於對《涅槃經》的解釋，中國佛教界曾有過一場大論辯。在中國禪宗史上，唐代的禪宗也有南頓北漸之分。但是所謂的頓漸，應是指衆生根機之類別，不應據此而論斷其優劣。

關於悟的意義，大乘佛教所說的悟，指的是成佛。其內涵並不只是自利，同時也包含利他。而小乘佛教的悟，則較偏向自利，只是個人的。可見大小乘這兩種悟的意義頗爲不同。大乘佛教通常將偏於自利者稱爲阿羅漢。依據大乘教法，「自利」與「利他」之二德目雖似是矛盾與對立，但若能圓滿地完成二者，則可成佛。使矛盾成爲圓滿的，正是佛智的功用。

又，獨坐深山幽谷，只在心理上獲得法喜，這只是自利性的，是隱遁者的悟。雖然悟只是一種境界，但發而爲用，則是利他性的，其中具有奉獻社會的慈悲心，並不是純然的獨善。

◉附二：虛雲和尙的悟境(摘錄自岑學呂撰《虛雲和尚年譜》〈光緒二十一年乙未五十六歲〉條)

(上略)從此萬念頓息，工夫「落堂」，晝夜如一，行動如飛。一夕，夜放晚香時，開目一看，忽見大光明如同白晝，內外洞澈。隔垣見香燈師小解，又見西單師在圊中。遠及河中行船，兩岸樹木種種色色，悉皆了見。是時纔鳴三板耳。翌日，詢問香燈及西單，果然。予知是境，不以爲異。至臘月八七，第三晚，六枝香開靜時，護七例沖開水，濺予手上，茶杯墮地。一聲破碎，頓斷疑根，慶快平生，如從夢醒。自念出家漂泊數十年，於黃河茅棚，被個俗漢一問，不知水是甚麼。若果當時踏翻鍋灶，看文吉有何言語。此次若不墮水大病，若不遇順攝逆攝，知識敎化，幾乎錯過一生，那有今朝。因述偈曰：「杯子撲落地，響聲明瀝瀝；虛空粉碎也，狂心當下息。」又偈：「

燙著手，打碎杯，家破人亡語難開。春到花香處處秀，山河大地是如來。」

〔參考資料〕《大佛頂首楞嚴經》卷四；《觀無量壽經》；《法華經》卷八（下）；《古尊宿語錄》卷三十。

悟入（梵Skandhila）

北印度迦濕彌羅國人。音譯塞建陀、索建地羅。係說一切有部的論師，爲衆賢與世親之師。世親曾改名遊學於迦濕彌羅國，向悟入研習《毗婆沙》之義，歷經四年，屢以經部異義難破說一切有部義理，尊者訝其不凡，乃入定觀知其身分，於是私下勸世親速返本國，免遭禍害。世親從其言返國，後造《俱舍論》，引起有部論師衆賢之不滿，著《順正理論》難破其說。悟入以衆賢所評稍嫌失當，於是著《入阿毗達磨論》二卷，委婉說明有部教義，此書今仍流傳。

又《大唐西域記》卷三〈迦濕彌羅國〉條載，佛牙伽藍東十餘里，北山崖間有小伽藍，是尊者造《衆事分毗婆沙論》的遺址。

〔參考資料〕《婆藪槃豆法師傳》；《俱舍論光記》卷一；《俱舍寶疏》卷一；《開元釋教錄》卷八。

悟光（1918～　　）

台灣高雄縣人。俗姓鄭。號全妙。生於虔敬信仰之家庭。及長，鑽研丹道經籍，又習道家煉丹辟穀、養生靜坐之術。其後，遍歷各地，訪師問道，隨船遠至大陸及南洋。行脚所次，雖習得仙宗祕術，然深覺不足以普化濟世，遂脫離道術而皈入佛門。民國四十二年（1953），剃度皈依，改習禪學；後又拜入貢噶老人門下，專習藏密。閉關修持於高雄縣大智山，持呪精進不已。六十年東渡日本，逕往眞言宗總本山高野山金剛峯寺求法，歷經波折，修畢一切儀軌，得授「傳法大阿闍梨灌頂」。翌年返國後，廣弘佛法，於台南、高雄等地建立道場，傳法佈教。復於高雄縣內門鄉興建大光明王寺，作爲弘法基地。專弘日本眞言宗之祕法。著有《生死之道》、《生活禪》等十七種作品行世。

悟明

㈠**宋代臨濟宗大慧派僧**：生卒年不詳。號晦翁。稱眞懶子。福建省福州人。鼓山木庵安永之法嗣。住持泉州（福建省）崇福寺及杭州（浙江省）慈淨寺。嘗纂修《宗門聯燈會要》三十卷，於淳熙十年（1183），在潛光堂作序後印梓。該書記載大慧派實際拈弄之古則，後在叢林間傳誦甚廣。另著《晦翁明禪師語要》一卷，收在《續古尊宿語要》卷四。

㈡（1911～　　）河南商水人。俗姓李，名林泉。法名仁恩。十四歲披剃於湖北竹溪觀音閣，師事能靜。旋入極樂佛學院深造。二十歲於湖北漢陽歸元禪寺受具足戒。曾任上海留雲禪寺知客、副寺、監院及法雲寺、接引寺、江寧雲居禪寺住持。1949年來臺，任台北十普寺暨觀音山凌雲寺監院。1959年在台北建「護國大悲院」。翌年創建海明寺。1976年晉任玄奘寺住持，1986年當選中國佛教會理事長迄今（1993）。現任海明寺、玄奘寺、西雲禪寺、觀音禪院住持。

〔參考資料〕㈠《聯燈會要》序；《續傳燈錄》卷三十五；《增集續傳燈錄》卷二；《續燈存稾》卷二；《五燈嚴統》卷二十二。

悟空（731～？）

唐代入竺僧。京兆雲陽（陝西涇陽）人。俗姓車。法名法界。爲北魏拓跋氏之裔。天寶十年（751），奉命隨張韜光出使罽賓。取道安西，途經諸國，終抵罽賓東都城乾陀羅。其後，因病滯留該國，遂從該國三藏舍利越魔（Śarivarma）剃度出家，法名達摩馱都（唐譯法界），時年二十七。二十九歲，至迦濕彌羅國受具足戒，以文殊矢涅地（又譯正智）爲親教師，並留於蒙鞮寺，習根本律儀。其後，遍遊印度、中亞等地。貞元六年（790），返抵長安，進獻佛舍利與所譯經典。其所進獻之經

典，即其在歸途中，遇勿提提犀魚、尸羅達摩等僧所合譯之《十力經》、《十地經》、《迴向輪經》。後蒙勅住長安章敬寺，賜名悟空。後返雲陽，祭雙親墓，其後不知所終。所譯經三部十一卷，編入《貞元新定釋教目錄》。

〔參考資料〕《大唐貞元新譯十地等經記》；《悟空入竺記》；《宋高僧傳》卷三。

悟新（1043～1114）

宋代臨濟宗黃龍派僧。號死心。廣東省曲江人。俗姓黃。從佛陀院德修剃髮受具，後杖笠遊方。熙寧八年（1075）至黃龍寺謁晦堂祖心，嗣其法，並依師命上堂示衆。元祐七年（1092）在雲巖出世。紹聖四年（1097）至翠巖，政和（1111～1118）初年住黃龍。政和四年十二月十四日示寂，世壽七十二，法臘四十六。又，依《嘉泰普燈錄》所記，其寂年為政和五年。

〔參考資料〕《補禪林僧寶傳》卷三十；《聯燈會要》卷十五；《嘉泰普燈錄》卷六；《五燈會元》卷十七；《佛祖歷代通載》卷十九；《釋氏稽古略》卷四。

悟眞寺

位於陝西省終南山悟眞峪中（藍田縣東）。隋・開皇年間（581～600），淨影寺慧遠的門人淨業前往藍田覆車山隱居，時，諸清信士竭誠為築山房、行供養，此即本寺之開創因緣。又，南嶽慧思門下慧超也應邀與淨業共修，隱棲八年。未幾，保恭、慧因等亦來此隱居。

唐・貞觀（627～649）初年，法誠投止本寺，見寺地狹隘，遂開山闢野，興堂建宇，於寺南橫嶺建華嚴堂，畫千佛，復於山路巖崖刻經偈，致力經營寺觀。當千佛畫成、營齋供慶讚時，有異鳥來，飛舞於堂內。其後，慧遠（吉藏的弟子）將吉藏遺骨埋葬於北巖，止留本寺，再往長安大張法幢。據《新修淨土往生傳》所載，善導曾隱居本寺修般舟三昧，歷歷備見寶閣、瑤池、金座等淨土莊嚴。

其後，由於歷代的破壞，寺宇範圍逐漸縮小。現所存殿宇多為近代重建。今寺分上、下兩部分，相距約一點五公里。上寺在悟眞峪內兩側山崖上，四周竹林葱翠，故俗稱竹林寺；下寺在悟眞峪口外的藍水南岸，背負山林，面臨藍水。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十一、卷十二、卷二十八；《弘贊法華傳》卷三；《類聚淨土五祖傳》；《佛祖統紀》卷二十七；《觀經玄義分傳通記》卷一。

恩

依《說文解字》的解釋：「恩，惠也。」《孟子》書中，有孟子對齊宣王講述王者為政之道時的「推恩」觀念。其文云：「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。」此處所提之「恩」，是為政者由上對下所施予的恩惠，是中國的思想。

佛教認為世間的一切，無不產生自因與緣的結合，同時也是另一物生成的因或緣，萬物是相互依存、互為因果的。因此，對於恩的看法，比起由上對下的施恩觀念，佛教更強調相互間的感恩與報恩。佛教經典中所說的四攝事，例如布施、愛語等，也承繼自感恩思想。隨著時代的推移，經典中對於父母的報恩觀念也愈加強調。經典中，也曾提出「四恩」的觀念，如《正法念處經》曾舉出對「母、父、如來、說法師」之感恩為四恩、《大乘本生心地觀經》則列出對「父母、國王、衆生、三寶」之感恩為四恩。其中，後者對於注重上下關係的中國思想給予不小的影響。此外，中國人所強調的「孝道」觀念，在中國佛教中也與知恩、報恩觀念相融合，而被弘揚於世。並進而產生「出家是大孝」的理論。

印度佛教較注重橫向關係的恩。但在傳入中國後，由於說忠說孝的儒家思想及封建社會的影響，而演變成說君臣、父子、長幼的上下關係。除有《父母恩重經》等僞經的流行之外，更由於有對國王、國家的報恩觀念，乃使佛

教逐漸形成國家佛教。雖然如此，中國佛教的「恩」的思想也並非全爲上下關係而無橫向關係，因爲印度佛教原有的橫向報恩觀念，多少也存在於中國佛教之中。

在完全接受中國文化的日本，恩的觀念也相當普及，闡說四恩的《大乘本生心地觀經》即極受尊崇。而由於日本佛教具有鎭護國家的特性，因此上下關係也甚受重視。江戶時代儒教盛行，當時的儒者貝原益軒曾說：「不施恩者無忠孝。」當時對「恩」的觀念，是較重視君臣、父子、長幼、夫婦的上下關係。這種觀念成爲德川封建制度的重要精神支柱，至明治以後仍強有力地留存著，及至今日也仍存在於所有的社會關係之中。但是，與中國的情形相同，日本不僅重視上下關係，同時也存在著橫向的關係，例如出自報恩觀而發展的種種社會事業及法會或報恩講等，即是依據佛教平等觀而發展出的。

〔參考資料〕 道端良秀著．慧嶽譯《佛教與儒家倫理》第五章。

息災法（梵śāntika，藏shi-ba）

密教四種護摩之一。音譯扇底迦，意譯又作寂災法、寂靜法等。即爲消滅天災、戰禍、火災、饑饉、疾病等災厄，或無始以來之煩惱罪障而舉行之修法。《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》（大正20・184a）：「扇底迦法者，求滅罪、轉障、除災害，鬼魅疾病，囚閉枷鎖疫病國難，水旱不調，蟲損苗稼，五星凌逼本命，悉皆除滅煩惱解脫，是名息災法。」又云（大正20・184a）：「作此法時，著白衣面向北，交脚竪膝吉祥坐，觀本尊白色，供養飲食、菓子、香花、燈燭等，悉皆白色；從月一日至八日，日三時念誦，夜作護摩息災。眞言曰：唵者禮主禮准泥扇底矩嚕娑嚩賀」。

又，依《槍尾記》所載，息災法可分爲四種：(1)滅罪息災法：如滅四重、五逆等罪。(2)滅苦息災法：如滅三途八難等苦。(3)除難息災法：如除七難等。(4)悉地息災法：如欲得上中下、世出世等悉地。

〔參考資料〕 《蘇悉地羯囉經》卷中〈扇底迦法品〉；《祕藏記》；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》卷下；《建立曼荼羅護摩儀軌》；《息災次第》；《祕藏記私本鈔》卷二。

拿貢巴東（Nakhon Pathom）

位於泰國首都曼谷西方約五十公里的古都。係佛教初傳入泰國的據點。Nakhon Pathom，意即「佛塔之都」。古都中央，聳立一巨大黃金佛塔「最初之塔」（Phrapathom Cedi）。塔高一一四公尺，周圍有四個祭壇，供奉各式各樣的佛像。此即泰國最大的佛塔，由拉瑪四世重建，今爲本城之象徵。

拿貢巴東以墮羅鉢底（Dvāravatī）王國之首都而爲人所知。據出土的相關文物，可知該國信奉佛教。此外，就佛塔基壇上的本生譚連環壁畫、出土的法輪及普拉勉寺院的壁畫等物，可知佛教的興隆狀況。西元十世紀至十五世紀間，此地爲該王國首都，之後逐漸沒落衰微。至西元1853年，拉瑪四世重建本城後，才得以漸恢復昔日光彩。

料簡

即分析研判、揀擇要點之意。此語散見於諸家章疏中，用例各有不同。如《大乘義章》卷一〈三藏義〉中設料簡寬狹之目、卷五（本）〈三根三道三毒煩惱義〉中設料簡優劣之目、卷六〈十纏義〉中有對使垢料簡同異之目。道綽《安樂集》卷上云（大正47・4a）：「今先就第一大門內，文義雖衆略作九門料簡，然後造文。」善導《觀經疏》卷一云（大正37・246a）：「此觀經一部之內，先作七門料簡，然後依文釋義。」皆是其例。

關於料簡的語義，《天台三大部補注》卷四云（卍續44・63下）：「料者理也量也，其字從米從斗者，米積不可知以斗量，（中略）簡與揀同，左傳云簡車馬也，即量裁選擇之義

焉。」又臨濟義玄稱接機手段的奪人不奪境、奪境不奪人、人境俱奪、人境俱不奪四句爲四料簡。《五家宗旨纂要》卷上釋云（卍續114・508下）：「三山來云料者材料之謂，譬如材料作舍，有大小曲直之不同。揀者擇取之謂，譬如作舍材料，揀取何者謂棟梁，何者謂椽桷，因材而用，不致混淆。」即稱「揀取材料」爲料簡，此與前述意義不同。

〔參考資料〕《大乘法苑義林章》卷一（本）；《法華經玄義》卷一（上）、卷七（下）、卷九（上）；《祖庭事苑》卷七；《往生要集》卷下（末）；《論義故實記》。

旃陀羅（梵、巴 caṇḍāla、cāṇḍāla，藏 ma ḥdoms-na gñis-ka gdol-pa、ḥdom-na caṇḍala-gtum-byed-du gdgas）

印度種姓之一。是位居首陀羅之下的賤民階級。又作旃荼羅、扇提羅、旃提羅。意譯嚴熾、暴厲、執惡、暴惡、屠者、殺者，或險惡人、執暴惡人、主殺人、治狗人。

據《高僧法顯傳》所載（大正51・859b）：「旃荼羅名爲惡人。與人別居，若入城市則擊木以自異。人則識而避之，不相搪揬。國中不養豬雞，不賣生口。市無屠店及沽酒者，貨易則用貝齒。唯旃荼羅、漁獵師賣肉耳。」又，《玄應音義》卷六云：「旃陀羅，此言訛也，正言旃荼羅。此譯云嚴熾，一云主殺人。謂，屠殺者種類之總名也。其人若行則搖鈴自標，或杖頭之竹。若不然王則與罪也。」可知旃陀羅是獄卒、御坊、劊子手的總稱。此類人不可住在村鎮中。當行於路上時，須搖鈴杖竹，自我標示，令人見而不觸其穢。另據《摩奴法典》第十章第十二節所記，旃陀羅係父爲首陀羅、母爲婆羅門的混血雜種。

在印度，旃陀羅被認爲是極惡卑賤的種族，古來最被輕視。《法華經》卷五〈安樂行品〉云（大正9・37a）：「不親近旃陀羅及畜豬羊雞狗、畋獵漁捕諸惡律儀。」又《觀無量壽經》云（大正12・341a）：「未曾聞有無道害母。王今爲此殺逆之事汚刹利種，臣不忍聞，是旃陀羅。我等不宜復住於此。」此等所說，係暫時隨順世俗之說法，實則佛教之精神是「四姓平等」的。如《摩登伽經》卷上即敍述婆羅門與旃陀羅等，並無任何區別，而提倡四姓平等之觀念。

〔參考資料〕《正法念處經》卷十六；《放光般若經》卷十四〈阿惟越致相品〉；《舍頭諫太子二十八宿經》；《大乘大集地藏十輪經》卷四；《大乘本生心地觀經》卷五；《大毗婆沙論》卷一〇一；《法華玄贊》卷九。

旃檀樹（梵、巴candana，藏tsan-dan）

屬檀香科之常綠喬木。又作旃檀、旃陀那、旃彈郍、旃彈那、旃檀娜，或作眞檀。《本草綱目》稱爲白檀或檀香。學名Sirium myrtifolium。莖幹高達二、三十呎，木質密緻有香味，可供彫刻或製成佛具；根部研磨成粉末，可作香（稱爲旃檀香或檀香）。亦可製成香油。葉以一、二寸鎗鋒狀對生，花作房狀。果實是球形核果，大如豌豆，熟則呈黑色，頗富汁液。核甚堅，豎之則有三凸稜。

有關此樹之種類，據《慧琳音義》卷三、《慧苑音義》卷上均謂有白、赤二種。《慧苑音義》又云（大正54・434c）：「旃檀，此云與樂，謂白檀能治熱病，赤檀能去風腫，皆是除疾身安之藥，故名與樂也。」此外，《玄應音義》卷二十三謂有赤、白、紫等數種。又有牛頭旃檀、蛇心檀兩種，前者呈灰黃色，香氣高，自古常用以彫刻佛像，如優塡王即以牛頭旃檀彫刻佛像。



旃檀樹

關於其產地，依《大明一統志》所載，廣東、雲南及嶺南諸地皆有生產。此外，亦產於爪哇、泰國及印度德

干半島等地。

〔參考資料〕 《觀佛三昧海經》卷一；《大智度論》卷十；《大唐西域記》卷二、卷十；《翻梵語》卷九；《翻譯名義集》卷三；《枳橘易土集》卷十三；《類聚名物考》卷三一八；《解說西域記》。

旃檀瑞像

指以旃檀木刻製的釋迦像。依《增一阿含經》卷二十八所載，佛成道後，上忉利天為母說法三個月，時，憍賞彌國優塡王難禁思慕之情，遂請毗首羯摩天造佛形像，此是有佛像之始。相傳優塡王造像的同時，波斯匿王亦造金像。然另據《觀佛三昧經》卷六所傳，優塡王所造者為金像。又，法顯於《佛國記》中記載，波斯匿王所作係牛頭旃檀木佛像，保存於祇洹精舍。

又據《高僧傳》卷一〈竺法蘭〉條下所述，東漢明帝時，蔡愔等出使西域，攜回釋迦佛畫像（相傳為優塡王旃檀像師之第四幅作品），明帝命畫工圖寫，安置於清涼台及顯節陵上，舊像今不存。若此事屬實，則為佛像傳至中國最古之一例。

梁武帝嘗夢釋迦檀像東遷之事，遂於天監元年（502）遣郝騫、謝文華等八十人至印度舍衛國求之。天監十年迎回其模像，帝率百僚迎入太極殿。其後元帝於荊州城北造大明寺安置之。該檀像曾由布覆蓋，後因形貌有損，乃除去覆布以恢復原狀，其後不詳。又，隋文帝時，有眞達者仿製此像，置於長安興善寺。該像後於唐．總章年間（668～669）被燒毀。

此外，玄奘於《西域記》卷五，敍述憍賞彌國有高六十尺之大精舍，內安置優塡王下令雕造之旃檀像。同書卷十二又列記自印度帶回之佛像、經卷，如（大正51．946c）：「刻檀佛像一軀，通光座高尺有五寸，擬憍賞彌國出愛王思慕如來，刻檀寫眞像。」由此可知，玄奘西遊時，不僅於憍賞彌國禮拜旃檀像，且曾攜回模刻之像。

又，後秦代，西域龜茲國鳩摩羅什東遊，至中土時，嘗齎一像。該像於宋、齊、梁、陳四朝，均供奉於江南龍光寺，故稱「龍光瑞像」。隋代，該像移至揚州長樂寺（開元寺）。五代遷至金陵長先寺。北宋之初，太祖將之置於汴京開寶寺永安院。太宗時迎入滋福殿供養，復於西華門外建開聖禪寺安置之。元代供於大內。清初迎至北京鷲峯寺。康熙五年（1666），移至新建宏仁寺。其後不知所終。此外，奝然嘗獲宋太宗勅許而模刻此像。此像今仍安置於京都嵯峨清涼寺，古來以甚具靈驗而頗受尊崇。世稱此為三國傳來之瑞像。

◉附一：高田修著．高橋宣治、楊美莉合譯《佛像的起源》第一章第一節（摘錄）

《增一阿含經》之所傳及其異傳

〔《增一阿含經》之所傳〕 在佛典裏記有佛像的起源與造像的功德等事，然多半是和優塡王的刻檀像有關連的記述，可知此傳說的流傳很廣。優塡王，是釋尊時代憍賞彌國的國王，根據經律的記載，傳說他是第一個製作旃檀佛像的人，他所造的佛像在印度和中國相當有名。這傳說，出自《增一阿含經》卷二十八，此一段記載，可說最為詳盡，而且也最為一般人所熟悉，所引用。記載中又說，拘薩羅國舍衛城的波斯匿王也製作黃金像，這意味著最初製作的佛像有木像、金像二種。此一傳說，載在《增一阿含經》卷二十八〈聽法品〉之中。

衆所周知，《增一阿含經》是原始經典的阿含之一，其性質相當於南傳中的《增支部》（Anguttara-Nikaya），但兩者也不盡一致，尤其要注意的是，《增一阿含經》內攙入相當多的新成分，其中所揭櫫的傳說中之佛像製作和造像功德的部份，在南方佛教裏是完全沒有的。因為這個傳說是出現於阿含經典的，因此，如果將上述出現於《增一阿含經》的傳說，馬上斷定是一件很早便成立的事實的話，那是頗為不妥當而且危險的結論。由上面所提到的這個佛教故事內容來看，其主題就是昇三十三天為母說法和由三道寶階從天降下，而優塡

王等的造像或造像功德的說法，只不過是主題內的一些小插曲罷了。爲母說法和從天降下的傳說都是較早形成的故事，在南北兩傳中都有所記載流傳，因此這兩傳說的形成經過，我們是可以作某一程度上的探索。可以這麼說，與本問題有關的許多造像的插曲，在佛像的製作成爲一般化了的時代就已經穿插附會在前面所述的兩個古老的傳說架構中了。恐怕這也是人們有意的安排，他們爲了樹立造像起源的權威性，所以把造像起源推溯到釋尊時代，運用巧妙的穿插技法，說釋尊上昇三十三天，地上的信徒久未見釋尊，思慕渴仰，連在家修行的國王也想念起釋尊來了，於是國王製作了佛像，如此這般的編織這個造像起源故事，後世的人們久濡這種解釋，自然深信不疑地接受它，而且愈說愈婉轉。

〔**異傳**〕　對於《增一阿含經》所載之傳說，是否可以把它視爲是造像起源說的最古老形式，仍然是一個未決的問題。同一個傳說在《大方便佛報恩經》卷三作這樣極爲簡潔的敍述：同樣是爲母說法的時候，優塡王「戀慕如來，心懷愁毒，即以牛頭旃檀摽像如來所有色身禮事供養，如佛在時無有異也」。如此簡潔的文字記錄，雖說不一定就是最原始的，這只有故事的架構，而不作任何文字上的潤飾的記述形式，可以認爲是此一傳說的最原始型態。在這裏沒有提到波斯匿王的黃金像之事，也沒有附會以後產生的造像功德之說法。

《觀佛三昧海經》所載，關於佛像的部份也是相當簡略的，這部經典是最通行的大乘經典之一，潤飾的部份十分多。與本問題有關的傳說，說優塡王製作的佛像是金像，而非旃檀像。所以我們把它列入異傳內。

該經所述與《增一阿含經》不同，它著重在釋尊從天降下時金像和生佛互相禮拜的奇蹟之說明，由此我們可以感覺到，它已經把造像起源的傳說發展成別的解釋了。

最後，要提到的是七世紀末葉漢譯的《大乘造像功德經》，在這經典內，很仔細地記載著這一傳說，其內容和《增一阿含經》幾乎完全一樣（但沒有提到波斯匿王之事）。在此經中說，優陀延王渴仰如來，因此召集國內的巧匠，以「文理體質堅密之純紫旃檀木」製作如來的形像，然而却刻畫不出佛所具的世上無比之相好，於是正當王躊躇猶豫之際，天匠毗首羯磨（Viśvakarman）出現，他爲王製造了高七尺的佛坐像。後來王捧著這像迎接如來從天而降，雖是天匠之作，然比起生佛的話「猶如堆阜比須彌山，不可爲喩」。《大乘造像功德經》有如此的一段記載，其下是記載有關於佛涅槃後，製作佛像的功德。

以上所提到的經典，都記載著釋尊在三十三天說法的時候，優塡王製造佛像。很明顯地，他們都是出自於同一個傳說，但在內容上，各經典各自變化和衍生，縱令我們可以從那些記載中探索到傳說的最原始形式，卻無法依據那些探索的結果去推定這傳說的原始形式是形成於那一個時期。唯一我們能作的，是依各經譯出的年代，去窺知經典內所傳造像發展的過程。

另外，凡是與這些經說有同樣價值的資料，例如犍陀羅雕刻中有一個圖，是應該要附加說明的。該圖中央坐著的大佛就是如來，右邊雕有二比丘，背後是梵天、帝釋二天，正作散花供養，佛的左邊立著二供養人，二人手捧佛像，面向如來。這很明顯的是描寫從三十三天降下的釋尊，優塡王捧著其所造之佛像來迎接祂，並聽佛說法。然在這圖上，並沒有出現《觀佛三昧海經》內所記載的金像騎在象背上奉迎如來佛的場面；也沒有該經與《三寶感應要略錄》所說的佛像和眞像互相禮拜的場面。

總之，與本圖內容最近的是《增一阿含經》所傳之事。本圖的製作當初不一定就是依據《增一阿含經》作的，但是如就傳說的整個發展過程來看，他們皆是基於同一個時期所流傳的造像傳說作成的。尤其依這浮雕的式樣看來，他應該是犍陀羅雕刻末期的作品，其年代恐怕不會超過三世紀末葉。然其大約的年代比《

增一阿含經》的譯出年代約早一百年。

另外，雕像右邊部份描述的就是《增一阿含經》的末段所記的《作佛形像經》以及《造立形像福報經》的內容，兩者都是強調造像的功德。而且在《增一阿含經》裏，在前面描述造像起源經過之後，接著有一段敍述佛從天降下時，優塡王手捧佛像出場，聽聞佛講造像功德的情形。相對於此的，在《作佛形像經》（《造立形像福報經》是稍稍在內容上作發揮的別譯本）裏，單在造像功德福報這事上特別詳細，由於它是大乘系的主要經典，所以對造像之事就不太關心。聽聞者仍是優塡王一個人。（中略）

並且，《作佛形像經》和前面提到的《大方便佛報恩經》在經錄裏，都被認爲是後漢時代的失譯經。這論述不一定可信，然可以推測的是：本經的譯出年代應該是相當早的。大乘經典中的《般舟三昧經》是後漢末葉譯成的，其與造像有關的內容，我們仍然可以拿來參考。Rowland曾把前面所說的優塡王造像的傳說之成立，和二世紀中葉的迦膩色迦王的政策相結合，這一項推測並沒有特殊的證據可以支持，不過在時代上，他的推論不見得不妥當。

總之，有一點是絕對不會錯的，那就是：優塡王造像傳說是在佛像製作盛行的時代所產生的。

◉附二：張羽新輯註〈清代喇嘛教碑刻錄〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

旃檀佛西來歷代傳祀記

朕聞佛教遷善去惡，有裨治世化民，故歷代尊崇，流傳靈異，厥跡甚著。誠以出世入世，似屬分途，而化俗淑民，初無二理。粤稽記錄，佛以周昭王二十四年甲寅誕生西域，穆王五十二年壬申入滅。佛成道後，嘗上忉利天，爲母氏說法，數月未還。時優塡王以久闊瞻依，迺刻旃檀像佛聖表，以竚翹想之懷。目犍連慮有缺謬，以神力攝三十二匠升天，諦觀相好，三返乃得其眞。既成，王暨國人，若與神對。及佛復降人間，王率臣庶往迎佛。其像升空謁佛，佛爲摩頂記曰：「我滅度千年後，爾往震旦國，大興佛化。」佛滅千二百八十餘年，始自西域傳至龜茲。六十八年至涼州，一十四年至長安，一十七年至江左，百七十三年至淮南，三百一十七年復至江南，二十一年北至汴京。百七十七年，金太宗於辛亥歲迎至燕京，建水陸會，安奉於閔忠寺。十二年，是年，金熙宗於上京建大儲慶寺成，奉迎於積慶閣中。二十年，金國海陵王復南迎燕京內殿。居五十四年，元朝丁丑歲三月，會內殿火，尚書石抹公迎往聖安寺。一十九年，至元世祖至元十二年乙亥，遣大臣孛羅等備法駕音伎，奉迎入萬壽山仁智殿。居十五年，丁丑，建大聖萬安寺，二十六年己丑，自仁智殿奉迎於寺之後殿。百四十餘年，自爾迎於慶壽寺。至嘉靖十七年，居百二十餘年，因寺回祿，奉迎於鷲峯寺。至康熙四年乙巳，居一百二十七年。計自優塡王造像之歲，當穆王十二年辛卯，至我朝康熙五年丙午，凡二千六百五十餘年矣。甚哉，巍巍瑞像，金姿玉容，光明相好，瞻仰供奉，如與神對。朕覽歷代之往跡，昭新創之宏模。迺考來儀，舊記所載，自西域傳至中國，上下共二千六百五十餘年之久，勒諸貞珉，以紀盛事，垂之永久，用誌不朽云。　康熙五年四月二十九日立。

時宗

日本淨土宗流派之一。文永十一年（1274），一遍房智眞所創。又作時衆、時衆宗、遊行衆或遊行宗。總本山位於神奈川縣藤澤市清淨光寺（遊行寺）。本尊是阿彌陀如來。以淨土三部經（《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》）爲所依經典。本宗名稱係依據《阿彌陀經》經文「臨命終時」而來，蓋人生無常，時時刻刻處於生滅之中，故「平生」與「臨終」等無差別。爲表此意及本宗念佛之旨，遂命名爲時宗。

宗祖一遍上人，名智眞，伊豫（愛媛縣）

人。自開宗以來，即攜帶勸進帳（爲勸人念佛而設的登錄名簿）和念佛札遊行日本，勸人念佛。前後十六年間，足跡遍及日本六十餘州，人稱「遊行上人」。一遍歿後，他阿繼之，確立宗規，並創建藤澤清淨光寺。他在遊行各地以後，再回該寺居住，因此被稱爲「藤澤上人」。此後，時宗宗祖通稱爲遊行上人、藤澤上人。各代宗祖，均須按照一遍遊行化募傳教的作法，然後回到清淨光寺。至第五世安國，正式以清淨光寺爲本山。第七世託阿則著《器朴論》，將時宗宗義作系統化的整理。傳至十二世祖尊觀法親王時，宗勢日益興盛，號稱中興。

自鎌倉末期至南北朝時代，本宗教勢大振。共有十二流派之分。即(1)遊行派：京都七條道場金光寺。(2)一向派：近江國（滋賀縣）番場蓮華寺。(3)奧谷派：伊豫國（愛媛縣）奧谷寶嚴寺，今已衰廢。(4)當麻派：相模國（神奈川縣）當麻無量光寺。(5)四條派：京都四條道場金蓮寺。(6)六條派：京都六條道場歡喜光寺，今已衰廢。(7)解意派：常陸國（茨城縣）海老島新善光寺，今已衰廢。(8)靈山派：京都靈山正法寺。(9)國阿派：京都東山雙林寺。(10)市屋派：京都五條市屋道場金光寺，今已衰廢。(11)天堂派：出羽國天堂佛向寺，今已衰廢。(12)御影堂派：京都五條新善光寺。

此一時代，本宗被視爲淨土教之代表。至室町時代，本宗因脫離民衆階層、僧尼腐敗等原因，宗勢日漸衰頹。原爲淨土教代表的地位，遂由眞宗本願寺教團所取代。

本宗特色有四：

(1)遊行：自開祖以來，歷代祖師均以念佛勸進巡教全國。

(2)賦算：遊行上人攜帶勸進帳和書寫「南無阿彌陀佛，決定往生六十萬人」之念佛札，凡獲授念佛札者即記名於勸進帳，並爲其預言往生淨土，以表阿彌陀佛誓願之眞實，使其獲得他力安心，此稱爲念佛勸進、賦算等。

(3)踊躍（舞蹈）念佛：以弘安二年（1279）一遍於信州佐久郡伴野念佛爲濫觴。相傳此係平安時代空也遺風的復活，廣爲民衆所接受，後成爲宗門重要行儀。即隨時隨地口稱佛名，用全身全靈稱念佛名，此可謂爲顯示歡喜踴躍之信仰的極致，又作踊（舞蹈）念佛、念佛踊，今日本各地仍殘留其遺風。

(4)與民間神祇的關係密切：一遍於紀州熊野本宮悟他力念佛之深義，但以八幡、天神、三島、諏訪爲守護神，此顯示時宗爲民衆佛教的特色。

此外，本宗的法會，擁有許多中世以來重要傳統的特色。尤以本山所舉行的三大法會最受重視。即(1)二祖上人忌，(2)薄念佛會，(3)歲末別時念佛會。

〔參考資料〕《一遍上人語錄》；《時宗綱要篇》；《他阿上人法語》；《時宗安心大要》；村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》；橘俊道《時宗史論考》；金井清光《一遍と時衆教團》。

時論師

「時」即時間，梵語kala（迦羅）。在佛教中，爲百法之一、唯識宗二十四不相應行之一，是「時節」義。即令有爲諸法遷流相續，衍生過去、現在、未來位差別的法。《瑜伽師地論》卷五十二云（大正30．588b）：「云何時？謂由日輪出沒增上力故，安立顯示時節差別，又由諸行生滅增上力故，安立顯示世位差別，總說名時。」

「時論師」是在時間論與佛教之主張大爲異趣的印度外道。爲印度二十種外道之一派。主張「時」爲常住，能生萬物。又稱「時散論師」、「時外道」或「計時外道」。《外道小乘涅槃論》云（大正32．158a）：

「問曰：何等外道說物皆是時作，名涅槃？答曰：第十七外道時論師作如是說。時熟一切大，時作一切物，時散一切物，是故我論中說，如被百箭射，時不到不死，時到則小草觸即死；一切物時生，一切物時熟，一切物時滅，

時不可過，是故時論師說：時是常，生一切物，名涅槃因。」

此即謂時間爲一切萬物之第一因。

又，《瑜伽師地論》卷六舉外道十六宗。其中，去來實有論主張（大正30・304b）：「有過去、有未來，其相成就猶如現在，實有非假。」

另據《百論疏》卷下所云，可知「時外道」有兩種：(1)勝論：謂時乃常住，爲出生萬物之因。(2)時論師：謂時即萬物生因。

「時內道」亦有二種：(1)說一切有部：謂時因法假立，離法無別體。(2)譬喻部：謂別有時，以非色非心爲體。此外，《大智度論》謂時有假實兩種，可見佛法亦有主張「時爲實有」者。《大日經》卷一〈入眞言門住心品〉亦列三十種外道，其中第一及第八即爲時外道。

在印度，「時常住論」自古即被倡導。《彌勒奧義書》（Maitrayana Upaniṣad）第六章即謂萬有自「時」流出，依時生長，而後再還歸時。並謂時爲有形，亦爲無形。又，《金七十論》卷下亦出頌，頌云（大正54・1260c）：「時節熟衆生，及滅滅衆生，世眠時節覺，誰能欺時節。」

〔參考資料〕《中論》卷三〈觀時品〉；《般若燈論》卷十一；《大智度論》卷一；《顯揚聖教論》卷九；《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷十三；《十住心論》卷三。

時輪乘（梵kāla-cakra-yāna，藏dus-kyi ḥkhor-lo-pa）

印度佛教史末期之密教支派。係自金剛乘所發展出來的密教支系。自十世紀左右起，即在印度開始流行。此派信仰本初佛（Adibuddha，即藏傳寧瑪派之普賢王如來）。教義屬於密教四部中之無上瑜伽部。强調大樂大智相應圓融的密乘奧義，並修習定慧不即不離的大三昧定。謂可在此三昧斷除一切所知障網的刹那，即身成佛。

此派的經典《時輪要略祕經》（Dus-ḥkhor-bs-dus-pa rgyud），內載佛陀在聖米丘塔（Dpal-ldan ḥbras-spuṅs mchodrten）爲香巴拉（Shambala）國王說法。此派供有象徵其教旨的怪異佛像，此像是男女雙身擁抱像。男天（yab）是四面十二臂，女天（yum）是一面十二臂，兩天皆足踏人身。

此派修法在傳入西藏之後，與金剛乘修法同爲藏傳佛教之重要修持內涵。

◉附：印順《印度佛教思想史》第十章第二節（摘錄）

「祕密大乘」依佛的果德起修，以觀佛（菩薩、天）爲主，所以說法的、觀想的本尊，都可說是本初佛。如《大毗盧遮那成佛神變加持經》——《大日經》卷三說（大正18・22b）：「我一切本初，號名世所依，說法無等比，本寂無有上。」

這是說，毗盧遮那（Vairocana）是本初佛。本初佛發展到頂峯的，是時輪（kāla-cakra）法門。在印度摩醯波羅（Mahīpāla）王時（840～899），毗覩波（Viṭopa）開始傳來時輪法門。當時，在那爛陀（Nalanda）寺門上，貼出那樣的文字：「不知本初佛者，不知時輪教。不知時輪教者，不知標幟的正說。不知標幟正說者，不知持金剛的智身。不知持金剛的智身者，不知眞言乘。不知眞言乘的是迷者，是離世尊持金剛之道的。」

時輪（乘）以爲：本初佛是一切的本源，是本初的大我。超越一切而能出生一切，主宰一切。本初佛思想是如來藏說，發展爲：約衆生說，是衆生自我；約世間說，是萬化的本源，宇宙的實體；約宗教的理想說，是最高的創造者（adideva），時輪思想達到了頂峯。本初佛也名持金剛（Vajradhara）、金剛薩埵。本具五智，所以又名五智我性（pañcajñanātmika）。怛特羅所說的五佛，是本初佛所顯現的，所以本初佛——持金剛，是五部佛的總持。「後期大乘」的如來藏我，自性淸淨心，唯心的念佛觀，融攝了《般若》的平等不二，

《華嚴》的涉入無礙，及中觀、瑜伽學，成為「祕密大乘」的根本思想。發展到時輪（乘），也就是印度「祕密大乘」的末後一著。

〔參考資料〕《吉祥獅子》雜誌第一～第十二期；E. Schlagintweit《Buddhism in Tibet》。

時輪金剛法

藏傳佛教金剛乘無上瑜伽法門中之大法。據密教所傳，釋迦牟尼佛成佛一年後，應香巴拉（Śambhala）國王月善之請而傳此法。其後，此法展轉傳入印度、西藏，在十三世紀時盛行於西藏。據說西藏密教中興之祖宗喀巴在閉關修成圓滿次第時，親見時輪金剛。時輪金剛以手安其頭頂，並預言他將如月善一樣弘揚此法。爾後，宗喀巴之弟子凱朱結得到此法之傳承，代代相承，迄至今日。目前的上師是西藏第十四世達賴喇嘛，他曾多次弘傳此法。

時輪金剛法分三類，即：外、內、別。「外」是指天文、星象數學。「內」是指人體的構造和經絡氣脈的運行。「別」是實際修持法，依本尊與他的圓形壇城而修。行者得到灌頂的加持後，可按部就班學習和修持所有時輪金剛法。

〔參考資料〕班禪《時輪金剛開示錄》；《吉祥獅子》第一～十二期；崔忠鎮譯《時輪金剛生起次第灌頂儀軌》。

時輪怛特羅（梵 Paramādibuddhoddhṛta-śrī-kālacakra nāma tantrarāja、Kālacakra-tantra，藏 Mchog gi daṅ poḥi saṅs rgyas las phyuṅ ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi ḥkhor lo shes bya ba）

又稱《時輪本續》。在佛教怛特羅四分類法中，屬無上瑜伽、雙入不二怛特羅。由五章一千餘頌組成，約成立於十一世紀。

全書係以般若與方便的雙入不二、實現眞實智慧為目的。其修持原理，即觀察宇宙日月星辰之變化及調整與其對應之人體脈管、輪、氣息之遷流變化，以期二者達到相即合一的境界。因此也包含有曆法、占星術的記述。

本書乃為對抗回教而作，故書中反映出對回教入侵印度的恐怖意識，並具有反抗回教的強烈意圖。著名之西藏學者布頓，對本書即至為珍視。

本書之梵文原典，由R. Vira及L. Chandra出版（1965），但並不完整。1985年，B. Banerjee亦參照藏譯本而出書。此外，敘述本怛特羅之灌頂內容者，有那洛巴所作的《灌頂略說廣注》（Sekoddeśaṭīka），該書之梵文原典，由M. E. Carelli出版（1941）。

〔參考資料〕崔忠鎮譯《時輪本續註》；《吉祥獅子》雜誌第一～第十二期；羽田野伯猷〈時輪タントラ成立に關する基本的課題〉、〈タントラ佛教に於けるカーラチセクラ（時輪）の位置〉、〈インド教佛教交涉の一斷面——回教對策を目的とせる時輪の形成に於ける——〉。

時解脫・不時解脫

時解脫（梵 samaya-vimukta，藏 dus-kyis rnam-par grol-ba）與不時解脫（梵asamaya-vimukta，藏 dus-dan-mi-sbyor-bar rnam-par grol-ba）之併稱。時解脫，又作待時解脫、時愛樂心解脫，即聲聞第四果的六種阿羅漢中，前面的退法、思法、護法、安住法、堪達法等五種鈍根者。此五者入現法樂住，必待勝緣具足始能解脫煩惱，故稱時解脫。

不時解脫，又作不動心解脫、不時不移動心解脫，即第六種阿羅漢不動法種性。此等行者不待勝緣即可解脫，故稱不時解脫。《大毗婆沙論》卷一〇一云（大正27・524c）：「無學勝解復有二種：(一)時愛心解脫，即五種阿羅漢果所攝勝解，亦名時解脫；(二)不動心解脫，謂不動法阿羅漢果所攝勝解，亦名不時解脫。」又依《俱舍論》卷二十五等所說，可知有學位之鈍根信解性者，入無學位為時解脫。有學位之利根見至性者，入無學位為不時解脫。

《大毗婆沙論》卷一〇一嘗就「時解脫」行者所必須具備之「六時」提出如下說明：

⑴**得好衣時**：謂彼要得細軟鮮淨勝妙衣服時，乃得解脫。

⑵**得好食時**：謂彼要得美妙飲食酥蜜等時，乃得解脫。

⑶**得好臥具時**：謂彼要得厚輭臥具床褥等時，乃得解脫。

⑷**得好處所時**：謂彼要得寂靜處所勝妙房舍時，乃得解脫。

⑸**得好說法時**：謂彼要得如理應機教誡教授時，乃得解脫。

⑹**得好補特伽羅時**：謂彼要得具勝德行稟性柔和易共住者，乃得解脫。

不時解脫則不須待此六種勝緣。即雖得惡糞掃衣、粗惡食、臥邊鄙石床、住憒鬧處，或與得違理教誡、不具德者同住，然而以其性爲利根故可速得解脫。

〔參考資料〕《大乘義章》卷十七（末）；《大毗婆沙論》卷六十二；《阿毗達磨藏顯宗論》卷三十三；《順正理論》卷六十八；《俱舍論光記》卷二十五；《俱舍論要解》卷九。

書玉（1645～1721）

清代律僧。江蘇武進人，俗姓唐。字宜潔，號佛庵。自幼喜稱佛號，稍長即茹素，並從師習舉業，通曉儒書。一日，聽鄰寺僧誦《行願品》，質問義趣，言下豁然，遂辭親，詣京口嘉山自謙剃染出家。服勤既久，赴金陵寶華山隆昌寺，受具於見月讀體，晝則供侍巾，夜則究研律部，與定庵德基並爲見月之嗣法弟子。

康熙二十二年（1683），與德基同赴杭州昭慶寺說法度生。止於該寺三十八年間，每歲春冬兩期弘戒，四方緇白聞風翕集，前後得戒者約萬餘人。康熙三十九年，昭慶寺毀於祝融，翌年鳩工興建，得信徒協助，次第建造，寺宇煥然一新。五十二年受賜《龍藏》。六十年示疾，說偈端坐而逝。世壽七十七，法臘五十六。師躬行實踐，操履愨誠，寒必露頂，食不過午，與衆同甘苦，均勞役。著有《梵網經菩薩戒初津》八卷、《毗尼日用切要香乳記》、《沙彌律儀要略述義》、《二部僧授戒儀式》、《羯磨儀式》等書。

〔參考資料〕《大昭慶律寺志》卷一、卷二、卷八；《新續高僧傳》卷二十九；蔣維喬《中國佛教史》卷四；《律宗燈譜》卷三。

書顏

明末清初律僧。生卒年不詳。字靜觀。俗姓王，雲南祿豐人。從翠峯西林寺心田出家，克己而通達內典。嘗遊歷貴州、楚州、黃州、豫章等地。明・崇禎十七年（1644）至金陵，值三昧寂光之報恩寺開戒壇而得戒。繼而造訪中峯，遍遊講肆，兼習禪宗。寂光歿後，爲設掃塔之供，托鉢於廬山。後依止寶華山纂修律部。輔助寂光之弟子見月讀體弘戒，或任教授，或司羯磨。後卓錫楚州湖心寺，更傳戒於睢寧普濟寺、淮陰準提庵、山陽大悲院。

清・康熙十六年（1677），於淮郡淨土禪林（嘗建律堂）開戒壇，受大中丞帥公之外護，軍民尊親如慈母。翌年春，應京口諸山之請，於避風館說戒。十八年，因讀體圓寂而歸山。後駐錫廣陵五台律院，春冬傳戒、夏修安居，得戒者千餘人，更建五柱大殿。自此，道風日盛。晚年，專事著述。

師不僅精於律藏，且禪定功夫亦深。傳說曾於定中遊天台，見阿羅漢逞奇。後世尊爲「南山再來」。著有《隨機羯磨疏鈔》六卷、《毗尼甘露擇要》十卷及《律學日雲要本》、《教鉢軌式》、《歷代律祖略傳》各一卷。

〔參考資料〕《滇釋記》卷三；《新續高僧傳》卷二十九。

桑希（藏rBa〈Khri bzher〉Sang Shi）

吐蕃（西藏）最初之出家僧人之一。生卒年不詳。相傳爲唐朝派遣至吐蕃之大使巴德吾之子。嘗奉赤德祖贊王（704～754）之命，赴唐學習佛法，曾參訪五臺山，後獲唐王賜與佛經千卷。返國途中，遇成都淨衆寺無相（又稱

金和尚，680～756），無相嘗爲其預言赤德祖贊王之死，以及以後發生之破佛諸事，並述及擴展佛教之策略等事。回國後，正是破佛方酣之際，赤德祖贊亦已歿，桑希遂將請來之佛典悉數藏於秦浦（mChims phu）岩窟中。

後，蒙赤松德贊王（742～797）召詢。爲王詳述《十善業道經》、《能斷金剛經》、《稻芊經》之要義，王聞後大悅，乃決意採信佛教。西元779年，氏與薩曩（rBa gSal snang，？～800年頃）等七人，以寂護爲戒師而出家，並受具足戒。此七人爲吐蕃最初之出家僧人，亦爲西藏僧團之始。其後，繼任桑耶寺僧統之職。師曾招請中國禪僧摩訶衍入藏。此一摩訶衍，後來曾與印度僧人蓮華戒在桑耶寺進行法義大辯論。此即後世史家所稱之「桑耶寺宗論」。

〔參考資料〕 許明銀《西藏佛教史》第三章；王輔仁《西藏佛教史略》第二講；唐景福編著《中國藏傳佛教名僧錄》。

桑耶寺（藏Bsam-yas）

西藏最早創建之密教寺院。又稱桑鳶寺、桑伊寺、三摩耶寺。位於西藏扎囊雅魯藏布江北岸，拉薩東南方。八世紀赤松德贊（Khri-sroṅ-lde-brtsan）時期，仿照印度飛行寺的形式而興建。印度高僧寂護（Śantirakṣita）及蓮華生（Padmasambhava），曾協助設計修建此寺。

本寺建築，係按照佛教之世界形成圖說佈置。中央的烏策大殿象徵世界的中心須彌山；南、北的尼瑪（太陽）、達娃（月亮）廟象徵日、月輪；大殿四角有白、青、綠、紅四座舍利塔，象徵四天王；圍繞大殿有十二座建築物，象徵須彌山四方鹹海中的四大部洲與八小洲；而圓形的圍牆，亦是世界的外圍鐵牆。牆頭上，每一公尺左右便有一座紅陶塔。此種將佛教對世界結構的想像具體化爲寺院建築的奇特形式，在藏傳佛教古寺院中僅此一例，對西藏有深遠的影響。又，主殿（即烏策大殿）高三層，爲梵式（上層）、漢式（中層）與藏式（下層）三種藝術的融合體，因此本寺另有「三樣寺」之稱。

此寺完成後，由寂護任堪布，迎請高僧講經傳法，並首次剃度七名貴族子弟出家，史稱「七覺士」。本寺因此成爲西藏具有僧伽組織的第一座寺院。其後，來自印度及漢地的高僧與七覺士，在寺內共譯顯密經典，譯風頗盛。王室並定「七戶養僧」制度（即七戶人家供養一名出家人），爲佛教在藏族地區的普及、傳播奠下基礎。但在九世紀朗達瑪王滅佛時，此寺曾一度被封。十世紀後半，佛教勢力恢復，成爲寧瑪、薩迦兩派共管的寺院。嘗數度毀於火災，許多殿宇已蕩然無存，現今僅存建築主體及遺址二十餘處。

◉附：索南堅贊著・王沂暖譯《西藏王統記》第八章（摘錄）

建桑耶寺

此後，王欲建吉祥桑耶不變自成殿，與法臣桂等共議。王曰：「不從事於難，易事亦無成」云云。又召化內諸臣民言曰：「西藏歷代之王，朕爲最大。我應建一永資紀念之偉蹟，其造一高等東山之水晶塔歟？造一能望舅氏支那之城堡歟？以赤銅包裹黑寶山歟？在噶居塘掘一深達九百九十肘之井歟？用金沙填滿瓦隆著毛溝歟？引藏布江水入洞穴中歟？建量等升許三寶所依之神殿歟？應於此數者，致其選擇焉。」衆人聞王言，如黃金巨石，重壓心上，相視默然，不知所答。唯諸法臣桂與香孃桑、聶達贊冬塞等，起而言曰：「惟一主者！建一高等東山之水晶塔，畢生難就。欲建一望見支那之城堡，此亦難成。聚全藏所有之赤銅，亦不能包裹黑寶山。雖以沙石，尚難填滿瓦隆著毛溝，遑論金砂。無論掘九百肘之井，即掘百肘亦難成就。引藏布江入洞穴，即使冬季可能，夏季亦絕不可能。以是請王建一王之本尊、藏民之皈依處、一切利樂之源泉之量等升許之神殿焉。」於是衆人，皆同聲稱善。

此後，王問曰：「大阿闍黎，我之二親，轉生何處耶？」阿闍黎曰：「王父生於印度，爲一大班支達，於王之子孫時，（原註：「授記指達那希拉班支達。」）前來西藏。王母生於松卡地方，爲一雙貧夫婦之女。其名姓蓋如是也」云。如是授記。此後，王娶五后，爲蔡邦薩梅刀尊、卡秦薩錯傑（原註：「此后供養與阿闍黎」）、著薩江求尊、秦薩拉毛尊四人。爲報母恩，復迎娶此貧夫婦之女，即所謂拋容薩甲毛尊也。（原註：「有云王母轉生之女，得之於盆域之蘇爾楚。但無論如何，其指拋容女，則所同也。」）

於是阿闍黎爲王勘地修建神殿，云「東山如王之寶座，此佳；小山如母禽之翼雛，此佳；藥山如珍寶之堆積，此佳；黑寶山如王后衣白羅之衣，此佳；黑山如鐵三稜杵之插地，此佳；梅亞山如騾之飲水，此佳；其中德爾塘如懸白綾之幔，最佳，其地基之好，如金盤中滿盛紅花，王之本尊，建造於此可也。」於是爲之安樁，並加持地基。王遂鳩工興建。中央效須彌山王形，僅奠定大首頂地基置之。先建一阿利耶巴洛洲，其中主尊爲聖觀世音，右爲救度母，左爲具光母，再右爲六字大明，左爲馬頭金剛，主眷共五尊。上造無量光佛主眷五尊。阿闍黎更授王以馬頭金剛之口訣，王修其法，出馬鳴三次，贍部洲三分之二咸聞之，遂統治贍部洲三分之二之國土云。

此後於兔年開始建大首頂下殿，其中主尊爲自黑寶山迎來自現牟尼寶泥所包之石像。右爲慈氏、觀世音、地藏、喜吉祥、三界尊勝忿怒明王。左爲普賢、金剛手、文殊、除障、無垢居士、不動忿怒明王。主眷共十三尊，依西藏法建造之。

又建中殿，其中主尊爲大日如來。右爲燃燈，左爲慈氏，前爲釋迦牟尼、藥王、無量光。其左右爲八大菩薩近子、無垢居士、喜吉祥菩薩、忿怒尊剛與根。依支那法建造之。在祕察殿中，畫十方如來等像。

上殿，其中主尊爲大日如來，於每一面，有二眷屬八菩薩近子。內中佛像，有菩提薩埵金剛幢等十方佛菩薩，不動明王，金剛手，依印度法建造之。

上面頂蓋，以錦緞繡花紋，四角喜吉祥佛，有菩薩眷屬圍繞。

又建中層甬道，其南龍庫，滿藏樂器。其西有經部續部之法庫三百，滿藏印藏經典。其北有寶物之庫三，滿藏金銀銅等。

又，外更圍以大甬道，建設吉祥大日如來護惡趣壇城，壇城後，立有石碑一方。首頂三門解脫門，六梯爲六波羅蜜，下殿爲石中殿磚，上越量宮寶木成，一切工程合律藏，一切壁畫合經藏，一切雕塑合密咒。如是云云。

〔參考資料〕《桑耶寺志》；《布頓佛教史》；Evans Wentz《The Tibetan Book of the Great Liberation》。

桑浦寺（藏gSaṅ phu Neḥu thog）

西藏噶當派寺院。位於拉薩以南、聶當以東，以提倡因明、辯論而著名。乃西元1073年由阿底峽弟子俄・雷必喜饒所建，最初稱內鄔托寺，後改名爲桑浦寺。俄・雷必喜饒是十一世紀時人，生卒年不詳，通常被稱爲大俄譯師。幼年隨盧梅十人中的征・也協雲丹出家，後來到康區向賽尊學法。1045年，與枯敦・尊追雍仲等人回前藏，在拉薩附近興建札納寺，做爲講經傳教的場所。其後，拜阿底峽爲師。嘗翻譯、修訂多種因明典籍，因此獲「譯師」的稱號。

俄・雷必喜饒死後，由他的侄子俄・羅丹喜饒繼任桑浦寺堪布。俄・羅丹喜饒即通稱的小俄譯師，嘗留學克什米爾十七年之久，三十五歲返回西藏。翻譯過諸多經典及因明典籍，並在拉薩、桑耶一帶講經說法，弟子達二萬三千多人。在佛教方面的成就，實超過他的叔父大俄譯師，後來甚至出現他的轉世系統。

桑浦寺到恰巴却吉僧格擔任第六任堪布時，就十分盛行講授因明。恰巴却吉僧格還寫了不少關於因明的著作。據說西藏佛教各教派僧

人採用辯論的方法學習經典，就是從恰巴却吉僧格時開始的。

桑浦寺極盛時期，西藏佛教各教派僧人都前往學習。一般人稱大小俄譯師所傳的因明爲「新因明」；而原來由瑪・雷必喜饒（即洛窮）所傳的因明則被稱爲「舊因明」。大小譯師之後，經過恰巴却吉僧格和他弟子們的傳揚，到十五世紀爲止，桑浦寺一直是西藏講授因明的重要據點。此外，般若、中觀等學也多由桑浦寺傳播發展。恰巴却吉僧格之後，桑浦寺分爲上下兩院；在薩迦派掌管地方政權時，曾將該寺的幾個札倉收歸管轄。到十五世紀格魯派興起後，桑浦寺則隨其他噶當派寺院一起併入格魯派寺院系統。（**取材自王輔仁《西藏佛教史略》**）

桑耶宗論

西元八世紀末，印度系佛教徒與中國系佛教徒在西藏桑耶寺所進行的教義論爭。又稱「拉薩論爭」。據推測，時間約在西元792～794年間。

由於藏王赤松德贊的篤信與支持，佛教在761年正式傳入西藏。隨後，779年，印度學僧寂護（Śantarakṣita）在西藏成立第一個僧團組織，並逐漸擴大勢力。同時，中國漢地佛教也在中國禪師摩訶衍（Maha-yana，又譯大乘和尚）的弘揚下，急速擴展。結果，導致兩系統佛教徒的對立，論爭甚至愈演愈烈。爲此，赤松德贊乃招請寂護的弟子蓮華戒（Kamalashıla）與摩訶衍在桑耶寺進行教義論辯。並依印度習俗，在辯論者中間放置花環，規定最後由失敗者爲對方獻上花環，然後離開西藏。

摩訶衍主要依據如來藏思想，提出「若達到無思考、無分別的境界，即可顯現佛性、頓悟成佛」的觀點，即所謂「不思不觀」的頓悟說；蓮華戒則立足於中觀思想，以「若無『一切法無自性』的分別，則無法達到無分別智」的漸悟說，加以駁斥。二人採取各種方式，相互責難。結果，根據藏文資料《布頓佛教史》的記載，摩訶衍論敗，被逐出西藏。（中國方面的資料《頓悟大乘正理決》則記載大乘和尚論勝。）其後，印度佛教成爲西藏佛教的正統；赤松德贊並下令禁止漢地佛教經典的流通，也不許藏人學習禪宗教法。

〔參考資料〕 戴密微著・耿昇譯《吐蕃僧諍記》；梶山雄一著・吳汝鈞譯《中觀與空義》；上山大峻《敦煌佛教の研究》；Giuseppe Tucci《The Religions of Tibet》。

桑結嘉錯（藏Saṅs-rgyas rgya-mtsho；1653～1705）

西藏達賴喇嘛五世之攝政。拉薩北郊人。八歲即入布達拉宮，由達賴五世直接教育，學習佛教、文學、歷史、星算、醫藥等學科。西元1679年，受達賴五世委任爲第巴（總管）。此後，逐漸掌握政治實權，乃「挾天子以令諸侯」，以達賴之名而推行政令。及達賴五世圓寂（1682），祕不發喪，暗中擁立倉央嘉錯爲達賴六世。並曾以達賴五世之名義請清廷策封其本人爲圖伯特國王。

氏曾鳩工興建紅宮，使布達拉宮乃能具備今日之規模。後因爭奪西藏統治權，而爲固始汗之孫拉藏汗所襲殺。氏知識淵博，除撰述格魯派史籍《格魯派黃琉璃鏡史》外，另著有關於醫學、天文、建築等方面之著作。

〔參考資料〕 《西藏佛教》(二)、《漢藏佛教關係研究》（《現代佛教學術叢刊》⑯、⑲）。

格西

西藏格魯派（黃教）僧人的學位總稱。意爲善知識或良師益友。此名稱起源甚早，在古代西藏王朝時期所立的「噶瓊寺赤松德贊盟書誓文碑」中，即有贊普子孫欲從僧人中選任善知識學習佛教的記載。格魯派興起後，格西成爲學位，只授予修顯宗達到一定程度的人。

格西的等級，拉薩三大寺與扎什倫布寺不同。以三大寺系統爲例，共分四級：第一等「拉然巴」，意思是拉薩的博學高明之士；第二

等「磋然巴」，意思是全寺最卓越高明的人；第三等「林賽」，意思是從寺院裏選拔出來的才學之士；第四等「朵然巴」，意思是在佛殿前經過辯論問難考取的格西。在色拉寺這一等級的格西稱爲「日然巴」。

其中，一、二兩級需經噶廈政府最後審定，拉然巴每年取十六名，第一名至第七名按名次排列，第八名以後不列名次順序。磋然巴每年七名。第三、四兩級的考試和認定，不必經過噶廈政府，由各寺自行決定。林賽每年每寺八名，朵然巴則每個札倉每年一名。以上名額，並非一成不變，有時也可破例多錄取幾名。

格西考試每年八月分，以札倉爲單位在法園舉行。採辯論方式，由札倉堪布主持。受試者須經五位高僧口試問難。每位高僧口試一部大論，一般順序是先考世親的《俱舍論》，其次是功德光的《戒律本論》、月稱的《入中論》、彌勒的《現觀莊嚴論》，最後考法稱的《釋量論》。考題由堪布決定，考試時再口授給負責口試的高僧；每部經典只考一次，以一個中心主題進行問答。考後第二天，堪布召集所有受試者，按成績宣布錄取名單。

凡考取第一、二級格西者，還要經過兩次複試。第一次是十月，在羅布林卡舉行；第二次則在正月的祈願大會期間複試拉然巴格西，在二月的傳小召會上複試磋然巴格西。複試結束後，考取拉然巴格西者由宗喀巴在甘丹寺的法座繼承人「甘丹赤巴」（甘丹寺座主，爲僅次於達賴與班禪的格魯派僧銜）率領，繞行大昭寺一周，以示榮耀。此外，新考取的格西向例要供養全札倉的僧衆每人茶、粥各一碗，並發放布施，因此花費頗爲可觀。但另一方面，他們（尤其是拉然巴格西）在藏族社會享有很高的地位，也受到極大的尊敬。藏族人民對考格西的人都盡力布施供養，認爲那是一種「功德」。（取材自王輔仁《西藏佛教史略》）

格義

中國初期的佛教學者所用一種解說佛典的方法。據《出三藏記集》卷五所載慧叡撰的〈喩疑〉中說（大正55・41b）：「漢末魏初（中略），尋味之賢始有講次，而恢之以格義，迂之以配說。」而說明格義的運用，是始於漢末魏初。當時佛教傳入中土不久，它的理論幽玄，不是一般人所能夠了解，於是講說佛法的人便用格義的方法，和中國舊有的學術思想相配合，來發揮它的意義。例如魏初康僧會和陳慧合撰的《大安般守意經註》卷上（此經現行本經註不分），把「安般守意」四個字作了十幾種解釋，其中就有一段說「安爲淸，般爲淨，守爲無，意爲名，是淸淨無爲也。」即是用中國的道家所說「淸淨無爲」來配釋「安般守意」的。又《陰持入經註》卷下也用「無爲」配釋「泥曰」（涅槃的古譯），這些都是格義最初例子。這個方法，一直傳到東晉・道安時代，還都只是講說者應機施設，沒有成規，到和道安同學於佛圖澄門下的河間（一作中山）竺法雅，才把「格義」著了類例。

法雅是一位兼通外學的佛教學者，依附他的門徒，多半只懂一般世間的典籍，對於佛教的教理還格格不入。法雅爲了令他們易於理解，於是和中山康法朗等把佛經當中的事數，和老莊等外書比擬配合，遞互講說，並且著爲類例，作爲講說的準則。其中事數，依《世說新語》〈文學篇〉劉孝標註說，是五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬，把這些事數用中土原有的事例加以說明。

法雅以後，「格義」就限於法數的範圍。如隋・智顗說的《仁王護國般若經疏》卷二引用了一段《提謂波利經》，其中就用五星、五岳、五臟、五行、五帝、五德、五色，特別是五常來配釋五戒，說不殺是仁，不盜是智，不邪淫是義，不飮酒是禮，不妄語是信。這個《提謂波利經》，據《出三藏記集》卷五〈新集疑經僞撰雜錄〉中說，是劉宋孝武帝時北魏比丘曇靖所僞造。（《續高僧傳》〈曇曜傳〉也說，舊錄別有《提謂經》一卷，與諸經語相同，但曇靖增加了五方、五行，致成僞本）。又

隋・顏之推所著《顏氏家訓》〈歸心篇〉也說，內典初門設五種禁（五戒），外典仁、義、禮、智、信皆與之符。這種以五常配五戒之說，大概即是舊時法雅一流「格義」的遺留。

自從法雅等盛倡「格義」的學風，繼起者不乏其人，如當時的佛教學者毗浮、曇相等，就在講授佛理時用「格義」的方法訓導門徒。道安、支遁等解釋佛理時，也曾經對比所謂「莊老三玄」中的言句；而慧遠講「實相義」引《莊子》爲連類，更是「格義」的流亞。然而外書和佛典畢竟有相當的距離，所以格義容易流於歪典而和佛典的本義乖違，如《高僧傳》〈僧光傳〉引用道安語說（大正50・355a）：「先舊格義，於理多違。」又鳩摩羅什的弟子僧叡在所撰〈毗摩羅詰提經義疏序〉當中說：「格義迂而乖本。」因此，「格義」的運用終於隨佛教的義理漸次流行和發展而止。（黃懺華）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第三講（摘錄）

羅什以前的佛學研究情況，據僧叡〈毗摩羅詰提經義疏序〉記載，大概有兩個方面：「格義」和「六家」。〈序〉說：「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即。」意思是說，向來對於佛學的研習，可分爲兩派，一派屬於「格義」，用這種方法的人，往往與本來的義理相違。——這一論斷，是因爲羅什譯本出來後，比較而知的。另一派屬於「六家」之說，採取自由討論的方式，只求意趣而不拘拘於文字，這樣就容易產生偏頗，不能契合本意。這是漢魏到晉初時期研究佛學的兩種基本情況。

「格義」，它的產生是有歷史原因的。原來般若學對於「性空」講得比較空泛，要揭示其內容，必須把「事數」（即名相）弄清楚，《放光》譯出後，「事數」比較完備了，如用五蘊、十二處、十八界等來說明。爲了解釋「事數」，起初有康法朗（與道安同時）、竺法雅（道安同學），後來有毗浮、曇相等，創造了「格義」的方法：「以經中事數，擬配外書，爲生解之例。」即把佛書的名相同中國書籍內的概念進行比較，把相同的固定下來，以後就作爲理解佛學名相的規範。換句話說，就是把佛學的概念規定成爲中國固有的類似的概念。因此，這一方法不同於以前對於名相所作的說明，而是經過刊定的統一格式。這一派專在文字上著眼，目的在於貫通文義，作爲研究佛學的初步還是有必要的。但是，發展下去就不免流於章句是務了。現在由於材料的散失，這一方法的具體情況已難詳細說明。

對於「格義」的方法，早在僧叡之前的道安就已表示不滿，他在〈道行經序〉中說過：「然凡諭之者，考文以徵其理者，昏其趣者也；察句以驗其義者，迷其旨者也。何則？考文則異同每爲辭，尋句則觸類每爲旨。爲辭則喪其卒成之致，爲旨則忽其始擬之義矣。」這是說，由於文句經常不同，執著它就會造成迷亂，因此，必須放在它的旨趣上，「若率初以要其終，或忘文以全其質者，則大智玄通，居可知也」。

◉附二：〈竺法雅之格義〉（摘錄自湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第九章）

大凡世界各民族之思想，各自闢塗徑。名辭多獨有含義，往往爲他族人民所不易了解。而此族文化輸入彼邦，最初均牴牾不相入。及交通稍久，了解漸深。於是恍然於二族思想，固有相同處。因乃以本國之義理，擬配外來思想。此晉初所以有格義方法之興起也。迨文化灌輸既甚久，了悟更深，於是審知外族思想，自有其源流曲折，遂瞭然其畢竟有異，此自道安、羅什以後格義之所由廢棄也。況佛法爲外來宗教，當其初來，難於起信，故常引本國固有義理，以申明其並不誕妄。及釋教既昌，格義自爲不必要之工具矣。

格義之法，創於竺法雅。雅，河間人。與釋道安同學於佛圖澄。後立寺於高邑。《僧傳

》曰：「竺法雅……少善外學，長通佛義。衣冠仕子，或附諮稟。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。及毗浮、曇相等，亦辯格義，以訓門徒。雅風彩灑落，善於機樞。外典佛經，遞互講說。與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。」格義者何？格，量也。蓋以中國思想，比擬配合，以使人易於了解佛書之方法也。事數者何？據《世說》〈文學篇〉註曰：「事數，謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。」法雅之所謂事數即言佛義之條目名相。其以事數擬比，蓋因佛經之組織，常用法數，而自漢以來，講經多依事數也。《僧傳》謂康法朗等以事數與外書擬配，因而生了解，然後逐條著以為例，於講授時用之訓門徒，謂之格義。竺法雅，少善外學，長通佛義，乃最有以內外相比擬之資格者。其弟子並世典有功，未善佛理，則善誘之方，應在使其由世典以悟入佛理，故用格義，外典內書，遞互講說，以使生解也。康法朗等者，應等取道安、法汰也。朗內外學若何，《僧傳》無明文。然道安、法汰固稱為內外兼通者也。

觀乎法雅、道安、法汰俱為同學。或格義之法在道安青年師佛圖澄時，早已用之。及其師死後，道安捨棄格義方法。《高僧傳》〈釋僧光（亦作先）傳〉引安公言云：「先舊格義，於理多違。」則當因安公少年時，必常用格義。及在飛龍山，其學有進步，而知其多違理處。《高僧傳》〈慧遠傳〉曰：「遠年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子為連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。」遠引《莊子》為連類，乃似格義之擬配外書。安公聽遠不廢俗書，則其通常令弟子廢俗書可知。廢俗書者，亦與反對格義同旨也。

格義既以經中事數，擬配外書，使得生解悟，並逐條著之為例，其迂拙牽強，可以想見。因此而為有識者之所不取。但格義用意，固在融會中國思想於外來思想之中，此則道安諸賢者，不但不非議，且常躬自蹈之。故竺法雅之格義，雖為道安所反對，然安公之學，固亦常融合老莊之說也。不惟安公如是，即當時名流，何人不常以釋教老莊並談耶。此證極多，姑不詳舉。

格義之法，起於河北。然法雅之格義，用之者必不少。《僧傳》謂道安非議之，而僧光戒其妄誹先達。則頗為一時人士所重可知。但自道安以後，佛道漸明，世人漸了然釋教有特異處。且因勢力既張，當有出主入奴之見，因更不願以佛理附和外書。及至羅什時代，經義大明，尤不須藉俗理相比擬。故僧叡於什公來後，乃申言格義迂而乖本也。而慧叡《喻疑論》中亦言格義自道安、羅什之後廢棄不用也。

但《喻疑論》中言及格義一段，亦頗可注意。「昔漢室中興，孝明之世，（中略）當是像法之初。自爾以來，西域名人，安侯之徒，相繼而至。大化文言漸得淵照邊俗，陶其鄙俗。漢末魏初，廣陵彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配說。」由此言之，格義擬配之說，道安以前，應甚普遍流傳，不只一方也。但《祐錄》〈鳩摩羅什傳〉有曰：「自大法東被，始於漢明，歷涉魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。」此段與《喻疑論》比較，似係節引上段，脫胎成文。但僧祐誤以為格者扞格之格，非格量之格，遂改格義配說為滯文格義。是梁時學僧已不悉格義之意。慧皎《高僧傳》雖載法雅創格義事。但其〈羅什傳〉，抄襲僧祐原文，仍言「滯文格義」，此乃慧皎之不精審處。但亦可見在梁時，融合內外，雖尚有其風。而格義迂闊之方法，所謂逐條擬配立例者，則已久廢棄不用而忘卻矣。

〔參考資料〕 陳寅恪〈支愍度學說考〉（《現代佛學大系》53）；林傳芳〈格義佛教思想之史的開展〉（《魏晉南北朝佛教小史》）。

格魯派（藏Dge-lugs-pa）

西藏佛教宗派之一。又名甘丹派，俗稱黃教。這是依寺廟立名的。因爲宗喀巴創建甘丹寺後，晚年長住這個寺中，所以就稱這一派爲甘丹派。在藏文習慣上，「甘丹寺」一詞可略爲「迦魯」，一般人習稱之爲「格魯」，於是又可稱爲「格魯派」了。

西藏後弘期佛教中的盧梅大師，在臨赴西藏時，拉勤貢巴饒塞將自己曾經戴過的黃帽一頂贈送給他，且囑咐說：「汝戴此帽，可憶念我。」由於這件事情，後來持律的大德們，都戴黃帽。當宗喀巴出世弘化時，藏地戒法久衰，就依古代持律大德的密意，也用黃顏色的帽子，作爲戒法重興的象徵，並且成爲一家的標幟，所以此派亦稱黃帽派。

格魯派的創始人宗喀巴，元・至正十七年（1357）誕生於青海宗喀地方。三歲受近事戒，八歲受沙彌戒，十六歲到藏，受比丘戒。自此以後，廣參名師，博學多聞，對於性相顯密諸部經典，都能如實通達。他不但通達內明、因明，而且對於聲明、醫方明等亦善了知。

宗喀巴的著述很多，無論申經釋論，提要鈎玄，不但文義顯明，並且抉擇精確。最重要的有《菩提道次第》和《密宗道次第》。另有《辯了不了義論》和《五次第明燈》等。

宗喀巴一生，致力於弘揚佛法，六十三歲示寂於甘丹寺，弟子將遺體建塔供奉。

宗喀巴逝世後，繼承甘丹法席者爲賈曹傑盛寶、克主傑善吉祥賢等。此後，次第相承，直至現在，已歷九十餘人。又宗喀巴的上首弟子妙音法王吉祥具德建哲蚌寺，大慈法王釋迦智建色拉寺於拉薩，僧成（根敦主巴）在後藏日喀則地方修建札什倫布寺。甘丹、哲蚌、色拉、札什倫布四寺，通常稱爲格魯派弘揚顯教的四個根本道場。另外，他的弟子慧獅子創建下密院，慶喜義成建上密院，是格魯派弘揚密宗的根本道場。

宗喀巴所傳的格魯派，成爲西藏佛教的正統派，並漸次由西藏傳播到西康、甘肅、青海、蒙古等地。

格魯派的教義，認爲釋迦如來的一代正法，不外教、證兩種，而一切「教」的正法，又攝在經、律、論三藏之中；一切「證」的正法，攝在戒、定、慧三學之中。因此，三藏未可偏廢，三學亦須全修。當時西藏有些佛教徒，頗不注重廣學，甚至譏誹三藏多聞者爲分別師或戲論者，以爲修學一種簡略的法門，便能夠得到解脫。也有的人只學一部經論，就自矜爲已經從事聞思了。格魯派力主對於經藏，多聞深思，在大小乘的三學上，認眞修習；對於律藏也努力聞思，以成辦戒定二學；對於論藏的聞思修習也不放鬆，在如實通達諸法性相後，成辦慧學。它把大乘三藏中所說的「菩提心」和「六度行」，作爲從聞思修，入境行果的綱要。

格魯派認爲：正法是否淸淨，在於能否實踐見、修、行三種離垢而定；能否實踐見、修、行三種離垢，又依他們本身是否能夠隨順解脫爲尺度。現在略舉見、修、行的要點於後。

⑴**關於正見**：西藏古代佛教學者，有執「性空」爲「畢竟無」，否定善惡業果等法，認爲它的自性本來空故。這是把斷見執爲正見，與外道的見解相同，不合佛家的道理。在印度古代有順世外道的分別論者和等入論者，前者承認有業果等，但是不承認有解脫；後者則否定業果和解脫。西藏的性空畢竟無的論師們，執業果完全沒有，又承認有解脫道可修，於內學外學，均屬無據。

又有一些學者，執空性爲實有。他們說世俗法空，是究竟實際。

另有些學者：若計爲有，即是取相的執著，因爲一切法，既非是有，也不是無。他們主張在修見的時候，全不作意有我無我，是空非空，以「不作意」爲修眞性，並以「不見爲見」。這種說法，亦不合佛理。由於有與無，常及無常，一和異等彼此相矛盾的現象，都是一事物上的表詮、遮詮兩門。心中若存一個「不作意」之念，即此已成作意；又「不見」已成

見與不見兩種。因此，他們的說法，都是自相矛盾的。

又有一類自稱修靜慮者說：凡有分別計度的善行，都未離却散亂，所以主張只應專修實際之理。並說修實際之理，也不應依著正理去觀察，只要在不尋伺中，勿追過去，不迎未來，於現在心不起造作，唯在明空無執之中，並捨一切分別造作，全不作意，平緩而住其心，即得親見法身。這種說法，亦不應理。如果全不作意，平緩而住，即能得到佛的一切智時，那麼，就是從異因而生異果，則一切非因，皆當生一切果了。

宗喀巴對於當時西藏佛教中的各種異見，在他的《菩提道次第》、《中論釋》、《入中論釋》等著作中，一一加以批判抉擇。

宗喀巴的思想體系，是繼承了由阿底峽所傳述的龍樹師資之旨，認爲生死涅槃，一切諸法，都由「名」及「分別」所安立，在勝義中，雖不可得，在世俗中，都能成立。他在闡明緣起的中心時說：由於一切法自性本空，故業果等緣起之法才能生起；設若自性不空，就不能生起業果等作用。又由於了知緣起之力，才能了知自性本空，因爲業果等法待衆緣才能生起，所以它的自性是空。因此，自性空與緣起有，不僅不相違背，並且能相互成立。它的理論方式，可歸於：由於自性空，才能緣起有；因是緣起有，所以自性空。顯然，這裏所說的緣起有與自性有的含義不同，自性空與畢竟無的含義也有所區別。因而自性有與畢竟無的說法，是錯謬的；緣起有與自性空的義理，是正確的。欲得中觀正見，對於這些詞句的定義與內容，首先要有正確的理解。

宗喀巴對於龍樹的中觀，廣爲闡明。但對於唯識宗所說色的體相和遍計，以及安立遍計爲無自性的法無我義，認爲難於如實說明。

⑵關於眞修：西藏佛教中古代修靜慮者對於修習的方法，有多種說法：有的說一切分別應斷；有的說分別是法身現相，分別愈多，修證愈廣；有的說分別是大光明；有的說分別即是法身；有的說意未散動，明了安住時，即是佛陀，或名涅槃，若稍散動，即是衆生，或名輪迴；有的說於暗室中，結跏趺坐，瞪目而視，心不作意，安住之時所現煙等各種幻相，都是法身和自性身，並說凡夫異生，也能現見法身；有的說以上諸說，雖非法身，但也是速見法身的前相；有的說這些只是亂心所現迷亂之相，毫無益處，種種異說，舉不勝舉。

對於上述這些誤解修習體相的異說，宗喀巴都一一給以駁斥。例如說一切分別應斷，則通達空性的理智比量，也應斷除，因爲它也是分別。可是正觀諸法，若先沒有通達空性的理智比量，就不能生起現證空性的瑜伽現量。所以說一切分別應斷的說法不對。反之，計執分別而是法身也不對，因爲衆生的分別多，如果分別即是法身，那麼衆生所證，應比佛高。所以這一說法也不合理。

又有人認爲在修習靜慮時，只應止住修，把修見時所起如理觀察，也認爲是過失。這種唯以「住分」爲主之說，實在是通達實際眞理的障礙，甚至誤解「心高舉者，亦令低下」之語，把積聚細沉和陷於惛沉狀態的境界，誤爲善修。還有把定心不明利的細沉當作修定的好現象。因此，不懂眞正修定的方法，就很難得到修定的實益。

宗喀巴如理破斥唯止修論的異說之後，指出應依蓮華戒所著的《修習次第》等書中所說的方法去修，應觀察修者即觀察修，應止住修者即止住修，應止觀二種輪次修者即輪次修。

⑶關於戒行：當時西藏有些僧人說：經中所說「斷酒」和「不非時食」等戒，是爲信解小乘者說，大乘人和已見眞性者則無須此束縛之法。因此，他們不僅對於出家者所應保持的行法棄而不顧，並且任意脫卸三衣，破壞清淨律儀。宗喀巴認爲佛教的基礎是增上戒學。他對於「斷酒」和「不非時食」戒，以及「授食」等微小戒法非常重視，以身作則，依律而行。

⑷關於密乘：在密部的數量和灌頂、三昧耶戒、近修，以及曼荼羅的事業、次第等方面，

宗喀巴都依據密經和印度大德的釋論，闡發入微，使後來修密宗者有所遵循。

宗喀巴對於四部密宗，一切道次，以歷代相承的教授作爲依據，加以滙通，認爲一切經論，皆是修行證果的教授。

格魯派兼具西藏各派教義之長。西藏向來相傳的「上傳戒律」和「下傳戒律」等所有戒律，迦當派所傳的菩提道次第和菩提心教授等，峨洛扎瓦師徒所傳《俱舍》、《現觀莊嚴》、《中論》、《因明》等大論講傳，廓巴和廓洛扎瓦等所傳集密，惹、卓、雄等所傳時輪；薩迦派師資所傳勝樂和喜金剛；瑪璣等所傳大輪金剛手，惹、覺、當等三人所傳紅黑怖畏等四部曼荼羅灌頂，迦擧派中法義心要的樂空大手印、那若六法、尼古六法等，在格魯派中無不兼具並包。

格魯派還具備五明學處（聲明、因明、醫方明、工巧明、內明），以及文法、算術等世間藝術，亦甚豐富。（觀空）

◉附：丁漢儒（等）著《藏傳佛教源流及社會影響》第四章（摘錄）

格魯派寺廟集團的形成及其對西藏統治的確立

宗喀巴死後，其門徒以拉薩爲中心，向東西方向發展，西至阿里，東抵康區，北及安多，格魯派迅速傳播開來，西元十六世紀中葉以後，開始形成爲一個具有全藏性的政治、經濟實力雄厚遠遠超過其他教派的黃教寺廟集團，爲我國宗教史上一種比較特殊的現象。

這一歷史現象的出現，有著深刻而複雜的經濟和社會政治根源。一開始格魯派也是依附於世俗封建主階級而取得財富，這和其他教派沒有什麼不同。如規模巨大的哲蚌寺是以帕竹政權內鄔宗宗本爲施主而修建的，帕竹貴族們還撥給土地、農奴等爲寺產。但是所有黃教寺廟的財產包括世俗封建主布施、贈送、封賜給寺廟的土地、農奴等生產資料，却因這個教派要求僧人嚴守戒律，禁止娶妻生子，把僧與俗嚴格區分開來的規定，而全由寺廟直接支配，這就改變了過去寺廟經濟與世俗封建主經濟緊密結合爲一的狀況，年積月累，黃教寺廟便擁有了獨立的强大的經濟基礎。同時，這個教派還和以往各教派不同，不是僅僅單一地依靠某一個地方勢力，而是向各個地方勢力敞開門戶，所有的封建主都可以做它的施主，起到互相牽制的作用，黃教寺廟的獨立經濟因此得到相對穩定的發展。這樣黃教寺廟很快成爲全藏性的宗教勢力。

格魯派內部各寺廟之間的關係，是以宗喀巴及其著名弟子所建的四大寺（甘丹、哲蚌、色拉、扎什倫布）爲中心，建立層層的隸屬關係，形成母子寺（即主、屬寺）制度，把全藏區的黃教大小寺廟網聯結爲一個嚴密的整體。經濟上母子寺均各有其寺屬農奴莊園，彼此有一定聯繫又有相對的獨立性和自主權；在政治上，母寺有權派出僧官擔任子寺的堪布等重要職務，或派常駐子寺的代表，掌握子寺內外大權，通過這些關係組成一個龐大的教團體系，控制著各地區的政治、經濟、宗教和文化。黃教寺廟集團所屬各寺廟內部，都是按照宗喀巴「宗教改革」內容建立了自己的嚴密的組織制度和寺規，又使黃教寺廟的獨立的經濟，在組織上得到保證。這也是黃教能成爲最大的新興教派，掌握西藏政教大權的一個重要原因。此外，格魯派還仿效噶瑪噶擧派所創立的「活佛轉世」制，從宗喀巴的再傳弟子根敦嘉錯（即二世達賴）之後，便確立了這個制度。從以後格魯派的發展史中，可以清楚地看到，活佛轉世相承的辦法，對黃教寺廟集團的法統繼承問題和鞏固發展寺廟的政治、經濟實力都具有重要意義。它可以使寺廟領導集團保持相對的穩固，避免內部由於權力之爭而引起分裂。更重要的是活佛轉世制的推行，既使寺廟財產得以合法繼承，又能名正言順地繼承上世宗教領袖的社會關係，使轉世者及其僧侶貴族集團得以承襲和維護既得的特權地位，並擴大影響，增添屬寺，壯大宗教勢力。甚而駕於世俗封建主之上，與世俗貴族抗衡。

宗喀巴創立的格魯派，在帕竹政權的支持下，由於有了獨立的寺廟經濟，勢力日益膨脹起來，便和其他教派、地方勢力發生利益上的矛盾而展開激烈的鬥爭。從西元十五世紀末到十七世紀中期，鬥爭延續了一個半世紀，黃教寺廟集團終於取得對西藏統治的勝利。在此期間，以噶瑪噶舉派和仁蚌巴、藏巴汗（輿廈巴）以及漠北蒙古却圖汗爲一方，格魯派和帕木竹巴以及青海蒙古土默特部、和碩特部爲一方，教爭與政爭交錯在一起，形成僧侶貴族和世俗貴族互相勾結、互相爭鬥的錯綜複雜的局面。

二世達賴根敦嘉錯（1475～1542）時，黃教開始向拉薩四周的康、青、阿里等地方發展，即遭到噶瑪噶舉派的反對。1481年，噶瑪噶舉在仁蚌巴家族的支持下，在拉薩附近修建了兩個寺院，以圖遏制哲蚌和色拉兩寺的勢力。以後仁蚌巴以武力占領了拉薩，對黃教採取行政的壓制措施，規定黃教僧人途遇噶瑪派僧人時，必須致敬，禁止黃教僧人參加一年一度的祈願（魔難木）大會。噶瑪噶舉又勾結止貢噶舉用武力强使若干較小的黃教屬寺改宗，打擊削弱黃教勢力。直到1581年帕竹統治勢力略有恢復，仁蚌巴勢力退出拉薩，黃教受壓的情況才有所改變，並恢復了色拉、哲蚌兩寺黃教僧人參加並主持祈願大會的權力。爲了適應這一鬥爭形式，黃教僧侶上層一方面採用活佛轉世制度來維繫內部的團結，增强對外的鬥爭力量，並以轉世者的名義到處遊說，增加屬寺等辦法，壯大自己的實力，提高黃教聲望；另一方面，向外發展，借助蒙古汗王的武力，與各教派及其封建勢力抗衡，鞏固自己的實力地位。三世達賴鎖南嘉錯（1543～1588）繼續依靠受明朝敕封爲「闡化王」的帕竹政權的支持，並前往西康、青海、內蒙古等地傳法講經，取得當地土司和蒙古汗王的信仰和供養，廣建寺院，擴大了勢力影響。西元1580年（明・萬曆八年）鎖南嘉錯得西康土司贊助，建立了康區第一所黃教寺廟春科耳寺（理塘寺），還得到納西族土司捐送《甘珠爾》和《丹珠爾》。鎖南嘉錯在前往內蒙古，途經甘州時，又與明朝廷建立了直接聯繫。這些活動爲以後黃教利用明王朝的政治影響求助蒙古汗王武力統治全藏打下了基礎。

西元十六世紀中葉以後到十七世紀初，即三世達賴遠離西藏和以後四世達賴雲丹嘉錯（1589～1616）在藏期間，西藏局勢發生變化，內部僧俗領主和他們各自引進青海蒙古各部統治者之間互相鬥爭，形成了一個動蕩混亂的局面。西元1565年（明・嘉靖四十四年），仁蚌巴阿旺幾扎的家臣辛霞巴才旦多吉聯合後藏的一些封建主，推翻了仁蚌巴的統治，自稱藏堆杰波（意爲後藏上部之王，漢文史料稱「藏巴汗」）。經過藏巴汗祖孫三代的征伐，以武力控制了前藏大部分和後藏全部地方，西元1618年（明・萬曆四十六年），藏巴汗噶瑪丹迥旺波（1606～1648）推翻了名存實亡的帕竹政權，建立了西藏歷史上又一個較大的地方政權——第悉藏巴（藏史稱「噶瑪王朝」）。

在藏巴汗前後幾代中，噶瑪噶舉依仗其勢力，敵視和壓制黃教。藏巴王崇敬噶瑪派，對於黃教多採取壓抑之勢，幾欲根本滅除。黃教所以還沒有遭到像其他教派那樣的命運，一個根本重要的原因就是有獨立的寺院經濟爲基礎。但此時黃教面臨著危機，即四世達賴雲丹嘉錯（漠南蒙古土默特部汗王俺答汗之曾孫）死後，藏巴汗疑達賴詛咒，致感多病，下令不准轉生。如讓活佛轉世中斷，勢必造成黃教寺廟集團內部的分裂，這不僅會嚴重削弱黃教的實力，也將切斷黃教與蒙古勢力的聯繫，在此緊要關頭，扎什倫布寺法台羅桑却吉堅贊（後追認爲四世班禪）以其曾醫治藏巴汗重病，出面調解，藏巴汗乃收回成命。在羅桑却吉堅贊主持下，哲蚌寺的上層喇嘛和蒙古土默特部的「拉尊」（蒙人稱王族子弟的僧者爲拉尊，支持黃教的蒙古貴族）共同協商，認定前藏山南窮結巴貴族家中的阿旺羅桑嘉錯（1617～1682）爲四世達賴的轉世「靈童」，於西元1623年

（明・天啓三年）迎入哲蚌寺坐床，活佛轉世問題得以解決。

由於五世達賴年幼，黃教寺廟集團的實際領導人是四世班禪羅桑却吉堅贊。他聯繫青海蒙古土默特部率兵入藏，去拉薩擊敗藏巴汗，收回了被噶瑪噶舉派占去的黃教寺廟土地莊園，使黃教的勢力有所恢復，但是危機並未完全解除。這時漠北蒙古喀爾喀却圖汗占據青海，征服了青海土默特部，藏巴汗與崇奉噶瑪噶舉的却圖汗結成反黃教聯盟，1635年却圖汗派其子阿爾斯蘭入藏，企圖共同滅除黃教，只因羅桑却吉堅贊和達賴的第巴索南饒丹行賄阿爾斯蘭，才一時未得成舉。此時在康區，信奉苯教的白利土司敦悅多吉也實力雄厚，反對黃教。腹背受敵的黃教爲了擺脫困境，便向外求援。恰在這時，信奉黃教的厄魯特蒙古和碩特部固始汗因受准噶爾壓迫，從新疆烏魯木齊遷牧到了青海，1636年在青海湖擒殺了却圖汗，併其部衆，勢漸强大。這給黃教帶來了强大的支持力量，固始汗則有他自己的政治企圖，彼此的需要把他們聯結到一起了。

西元1639年（明・崇禎十二年），固始汗在班禪、達賴的邀請下，率兵人藏，途經康區，征服了白利土司，占據今甘孜一帶地區，對黃教在該地的傳播清除了障礙。在聯絡固始汗的同時，黃教寺廟首領大概已感到風雨飄搖的明朝中央，已不能成爲自己的支持者了，便矚目於控制滿蒙廣大地區的新起的滿州統治者。四世班禪與固始汗商議共同派使者繞道塞外，前往盛京（瀋陽）朝見清太宗。清王室了解到黃教的勢力影響，爲了給自己進關後對蒙藏地區的統治創造條件，當1642年黃教使者到達盛京時，便給予了優異的待遇。

固始汗統一青、康後，1641年又率兵入藏，推翻了反黃教的第悉藏巴（藏巴汗）地方政權，統一了全藏。至此，西藏兩大僧侶勢力集團的對峙，遂以黃教寺廟集團的全勝而結束。固始汗成了全藏的統治者，派其諸子住牧青海地區，征康區的賦稅以養之。尊五世達賴爲全藏宗教領袖，並將前後藏的稅收全部獻給達賴以爲「布施」；又贈給羅桑却吉堅贊以「班禪博克多」稱號，使其主持扎什倫布寺，劃後藏地區歸他管轄。固始汗坐鎭拉薩，建立政權，任命五世達賴的第巴索南饒丹（即索南羣培）爲自己政權的第巴，用以聯絡達賴，一切藏族高級官吏由他任命，一切行政命令由他簽署發布，常駐達木的蒙古軍由他掌握。由於固始汗的支持，黃教很快取得了對全藏佛教的領導權，一批黃教寺廟紛紛建立起來，反對黃教的寺廟被强收爲屬寺，反黃教的貴族莊園、農奴均被沒收分配給黃教寺廟。達賴、班禪兼有宗教領袖和大農奴主階級總代表的雙重身份。前後藏的土地賦稅均爲黃教寺廟集團所有，達賴、班禪操著經濟大權，軍政大權仍由固始汗掌握。這一情況表明，當時西藏是由蒙古汗王和黃教領袖進行聯合統治的。

1644年，明朝滅亡。清順治帝爲了穩定邊疆，利用黃教的勢力和影響，安撫蒙藏地區，與達賴常有信使往來。西元1652年（清・順治九年）五世達賴到京，受到順治帝極其隆重的接待，賜金頂黃轎，賞金銀財寶，專修西黃寺一座供達賴居住。次年達賴返藏，清朝封五世達賴爲「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」，並封固始汗爲「遵行文義敏慧固始汗」。清廷對達賴和固始汗的册封表明，一爲蒙藏地區的宗教首領，一爲西藏的行政首領，起到互相制約的作用。

五世達賴自正式受清廷的册封後，聲望勢力在西藏社會愈益抬高，寺廟和僧侶人數激增，在拉薩修建政教統治中心布達拉宮；對佛教各派寺廟，喇嘛人數，經濟情況做了清查，規定了寺廟開支；對屬民也按戶清查，規定每戶向黃教寺廟納租的數目；爲黃教寺廟規定了常年居住的僧數（甘丹寺三千三百名，色拉寺五千五百名，哲蚌七千七百名，其他各寺均有定額），按僧數撥給各寺一定數目的莊園、農戶作爲財產，派專人管理；還爲黃教寺廟規定了僧官任免，喇嘛學經，寺院內部的組織機構、

紀律、儀式等一系列制度，這些措施爲黃敎寺廟集團進一步在政治上掌權奠定了基礎。根據史料記載，1694年，西藏和康區各敎派寺廟共1807座，僧人97538人，其中黃敎寺廟534座，僧人35087人，四十年後，即1737年，僅黃敎寺廟就增至3477座，僧人達到316231人。

固始汗受淸廷册封，表明中央王朝正式承認了固始汗在西藏的政權，他是淸廷的屬臣，是藏地的最高行政首領。五世達賴則僅爲宗敎首領，雖掌握全藏的經濟權，但行政上必須通過固始汗政權的第巴才能執行。這就勢必造成以達賴爲首的黃敎寺廟集團和以固始汗爲首的蒙古汗王之間的矛盾。1654年固始汗死後，矛盾逐漸尖銳起來。到西元1679年（淸・康熙十八年）桑結嘉錯（1653～1705）任第巴時，勾結新疆准噶爾部的噶爾丹汗，出兵靑海，威脅固始汗的厄魯特部，及其孫達賴汗在藏的統治，以加强自己的權位。西元1682年（淸・康熙二十一年）五世達賴死，桑結嘉錯祕不發喪，獨攬全藏大權，不僅不按康熙帝之命，規勸噶爾丹，反唆使其內犯，直至1696年康熙親征，消滅了噶爾丹汗，嚴厲斥責桑結嘉錯祕不發喪和唆使噶爾丹叛亂之罪，桑結嘉錯才被迫退位，以避鋒芒。1703年達賴汗子拉藏汗繼承汗位後，雙方爭權鬥爭更加劇烈。黃敎寺廟集團大權實際仍由桑結嘉錯幕後掌握。西元1705年（淸・康熙四十四年）桑結嘉錯企圖毒死拉藏汗未遂，欲以兵逐之，導致了雙方武力交戰，結果桑結嘉錯兵敗被殺。拉藏汗向康熙帝奏報經過，請求廢黜六世達賴倉央嘉錯（1683～1706）。康熙帝派侍郞赫壽等進藏處理，封拉藏汗爲「翊法恭順汗」，倉央嘉錯被械送北京。1707年拉藏汗立益希嘉錯爲六世達賴，但藏人不予承認，康熙帝爲安定西藏局勢，於西元1713年（淸・康熙五十二年）册封五世班禪羅桑益希（1663～1737）爲「班禪額爾德尼」（此爲班禪封號之始，從此這一封號固定下來），令其協助拉藏汗管理西藏事務。但不久，准噶爾部的策旺阿拉布坦（噶爾丹之侄）進兵西藏，1717年圍攻拉薩，殺死拉藏汗，囚禁六世達賴益希嘉錯，派達仔巴拉杰饒丹爲第巴，管理全藏政務。至此，控制西藏七十五年之久的固始汗政權宣告結束。

准噶爾軍占領西藏後，大肆焚掠，西藏陷於混亂，川、滇、靑等省安全亦受到威脅。1720年淸朝調大軍入藏，平定了准噶爾之亂，淸除了寺廟的准噶爾喇嘛，使西藏局勢穩定下來。康熙帝加封七世達賴格桑嘉錯（1708～1757）「宏法覺正」封號，廢除了第巴職位，任命拉藏汗舊臣達欽巴都（康濟鼐）爲藏王，管理全藏事務，另設四噶倫，首席噶倫爲阿爾布巴，隆布鼐、頗羅鼐、扎爾鼐協助，初步確定了西藏地方職官制度。不久，西藏地方執政貴族之間又爆發了變亂。西元1727年（淸・雍正五年），以噶倫阿爾布巴爲首的貴族謀害了藏王康濟鼐，並企圖勾結准噶爾爲外援反對中央王朝。在平叛淸軍尚未到達時，頗羅鼐率軍從後藏趕到拉薩，平定了叛亂，因功被封爲藏王，賞「貝子」銜，總理全藏事務。淸雍正鑒於西藏上層迭次變亂，乃改革了西藏地區的行政區劃，並設置了駐藏大臣二人，派駐了重兵。

頗羅鼐死後，其子珠爾默特那木扎勒承襲郡王爵，繼任藏王。他懷有野心，陰謀叛亂，被駐藏大臣發覺，誅殺於拉薩駐藏大臣衙門內，駐藏大臣亦因之爲珠爾默特那木扎勒部下所殺，七世達賴隨即消滅了叛亂餘黨，平息了這場未遂的動亂。事後，乾隆帝除下令將藏北三十九族和達木蒙古八旗，劃歸駐藏大臣直接管轄，以削弱統治集團勢力之外，爲防止貴族擅權，廢除了藏王制，取消封授郡王制，建立噶廈，直接受達賴和駐藏大臣領導。噶廈設噶倫四人，辦理日常事務，一僧三俗，由僧噶倫領銜，地位平等，僧俗互相牽制，事權不能專於一人，並規定西藏官員任免賞罰等章程，其中噶倫、代本等重要官職，須奏請中央任命。又在達賴下成立譯倉，內設四大仲譯，均爲僧官，噶廈之一切政務公文，非經譯倉審核，不得

上行下達，以牽制噶廈之權力。又在布達拉設立僧官學校，訓練各寺僧人充任宗本和噶廈各勒空（機關）中的官職，這些措施目的在於提高黃教寺廟上層喇嘛的地位，削弱貴族的實力，建立僧俗統治者之間的均勢，不能爲亂，同時加强駐藏大臣的權力，以利中央王朝對西藏地方的權力的實施。

乾隆帝對西藏政治的改革，表明這時中央王朝已正式授權達賴管理西藏行政事務，確立了黃教寺廟集團對西藏的統治，使宗教和政治更加緊密地結合在一起，形成典型的僧俗領主聯合專政的「政教合一」的封建農奴制度。

西元十六世紀中葉，格魯派寺院集團的形成是藏族歷史上的一個重大事件，大約從這個時候起，藏傳佛教也就從上升發展，開始進入遲滯衰落的階段。數百年來，格魯派在藏區和蒙古等地有著廣泛的信仰基礎，它給這些少數民族社會的影響是極爲明顯而深刻的。

格魯派教義淺釋

藏傳佛教發展到格魯派，在宗喀巴一代宗師的開創及其影響下，在明、清兩朝的扶掖和政教合一制度的推動下，不論是佛學思想理論的發展、佛教學者的輩出、寺院僧人的增加、經法教育和修持實踐的制度化等等方面，都達到了歷史發展的最高峯。

格魯派屬於大乘晚期中觀宗應成派。所謂應成，是源於印度佛學家佛護、月稱的一種佛教辯論方式，「這種方法概括起來就是：如果按照你的論法，則『應』如何如何。」「是採用『應戰』的方法，即隨著對方的論法加以破斥，所以被稱爲『隨應破派』。」在破斥中，只要指摘出敵論的過失，就算成理，達到了目的。格魯派大乘中觀見認爲僧人應按經、律、論三藏教法見、行、修，隨順戒、定、慧三學證法行持，具方便智慧雙運之道和空性大悲之心，止修（禪定）和觀修（智慧、對對象觀察思維）並重，離斷見和常見而持中道。所以它規定要聞思經藏，以抉擇大、小乘二學；聞思律藏，以修習戒、定二學；聞思論藏，以修習慧學，親證無我的空性認識，尤其注重要發大菩提心，修十地，行六度，守菩薩戒，由顯入密，以顯爲因，以密爲果，依此法門，達到成佛境地。

黃教教義是以噶當派阿底峽的《菩提道燈論》爲宗，衍釋爲《菩提道次第廣論》，作爲中心教法，創顯教修行次第，立三士道，注重出離心、菩提心、空性見三要，最後以密宗爲究竟，理論以中觀見爲主，即宗奉緣起性空的理論，比其他教派教義更爲嚴密系統化了。

宗喀巴在他的〈緣起讚〉中說，人世間一切煩惱皆由無明而起，懂得了「緣起性空」的道理，就能從無明到明。並說「緣起性空」爲佛家之「心要」。這就說明「緣起性空」的見地是格魯派的認識論，是他們對宇宙一切事物的根本看法。

格魯巴把「緣起」與「性空」作爲觀察事物的兩個相互依存、互有聯繫的範疇。它的主要論點是：一切事物的產生都是因緣而起，和合所成的，也就是由若干部分（條件）或因素合成的。若不從緣而生，任何事物均爲無有。如人爲父母因緣配合而生，樹爲樹種、日光、水、土等諸因緣和合而成，房子爲泥、瓦、草、木而成。但把這些分解開來，或沒有這些因緣，就不成其爲人、樹、房子了。可見，「緣起論」是黃教觀察和解釋世界的方法論。黃教所說的「性空」即「自性空」（待緣而生的均爲無自性，不待緣而生的則有自性），認爲客觀存在的一切事物都是無自性的。這就是說一切事物均無實體，都不是實有的，是非有非無，空不可得。二者聯繫起來，意思是說一切事物都是待緣而起，凡由緣而生，由緣而滅的一切事物都是無實體，不存在的。從相對意義上說，在時間的一段之內，空間的一點上，事物是存在的；但是從終極意義上看，事物之有，不過是虛有，因爲一切事物無時無刻地不在變化，故不能看成實有、永恒的東西。當事物的諸緣沒有齊備，或是分散了，事物就不存在，就是「無」。所以事物本身不能說成實有，而

是性空。這就是格魯巴「緣起性空」的基本釋義。這種唯心主義的宗教哲學，認爲一切事物不過是由於衆多的關係（因緣）湊合在一起而產生的，雖然它承認事物的聯繫，但把關係擴大化、絕對化，置於存在之上，是關係第一，而不是存在第一。

〔參考資料〕 《西藏佛教》(一)、(二)、《西藏佛教教義論集》(一)、(二)（《現代佛教學術叢刊》⑺～⑻）；班班多杰《藏傳佛教思想史綱》；王森《西藏佛教發展史略》；呂澂《西藏佛學原論》；楊貴明、馬吉祥編譯《藏傳佛教高僧傳略》。

格薩爾王傳

西藏民間文學名著。藏語稱「格薩爾鍾」，意爲「格薩爾故事」。係採用說唱體裁，描述格薩爾傳奇一生的長篇詩歌。全傳係長時間逐漸演化而成，並非一時一人之作。

西元十一世紀前後，西藏出現分裂割據的局面，統治者互相爭戰殺伐，黎民飽受剝削壓迫之苦，更罹兵火之災。因而迫切渴望和平、安定、統一的社會環境。此即本書產生的時代背景。基於此，本書內容以抑强扶弱、除暴安民思想爲主軸，並摻入大量佛教的因果報應、人生無常及輪迴苦海等思想。

至於本書主角格薩爾王與歷史人物的關係，則衆說紛紜。一說其爲三國時代的關公或蒙古的成吉思汗、古羅馬的凱撒大帝。一說其爲吐蕃時期的赤松德贊贊普或松贊干布贊普。或謂其爲宋初在甘青交界地帶建立地方政權的唃廝羅。然據書中所反映的眞實歷史事件看來，上述說法皆有待斟酌。蓋所述的歷史事件並非全發生於同一時代，所牽涉的人物也不止一人，亦非同一時代之人，據此可知，格薩爾王係集合歷史上若干英雄人物的共性，並賦予鮮明的個性，充分代表西藏人民的願望及古代英雄的典型形象，絕不可視其爲某時代的特定歷史人物。

本書主要以民間藝人「鍾懇」（意爲說唱格薩爾故事者）的口頭說唱形式在人羣中流傳。最初產生、流傳時，僅有〈天嶺卜筮〉、〈英雄誕生〉、〈降魔〉、〈霍與嶺國之戰〉、〈保衞鹽海〉等少數幾部份。發展至今，已累積至三十餘部份。在本書長期流傳的過程中，出現爲數不少的手抄本及少量的木刻本，然彼等來源不一，流傳各異。直至目前，尚未有一全套由民間藝人直接說唱的完整《格薩爾王傳》發行問世。然其流傳頗廣，不僅流行於尼泊爾、不丹、拉達克等鄰近地區，同時，俄、法等國的學者專家亦紛紛對此書進行研究，並翻譯出版。

綜言之，本書選取西藏發展史上的重大時代及題材，並汲取古代神話、傳說、民間詩歌、諺語等民間文學精髓加以表現，遂成爲一部文學巨著。不僅在西藏及中國文學發展史上佔有重要地位，同時又是研究西藏社會歷史、經濟情況、道德觀念、宗教信仰、風俗習慣、生活方式、語言文字以及民族關係等方面的珍貴文獻。

在西藏佛教史的流傳過程中，格薩爾也成爲藏傳佛教的護法神。以此護法神爲本尊的修法，謂之「嶺・格薩爾法」，屬於岩傳法門。據傳此一護法係文殊、觀音、金剛手等三位菩薩的化身，具足悲、智、勇之大神力。有忿怒相及寂靜相，皆手持弓箭。此法之儀軌，稱爲《嶺・格薩爾儀軌》。

〔參考資料〕 馮蒸《國外西藏研究概況》；《藏族文學史》第二章〈英雄史詩〉。

栢林寺

位於河北省趙縣城內東隅。原稱觀音院，南宋時改爲永安院，至金代始改成今名。此寺曾是唐代著名禪師趙州從諗所居，故聞名於世。大雄殿內的弘治碑載云：「當時遊訪者，必先栢林，次臨濟，次五臺，共爲名刹可知矣。」可窺一斑。

此寺因有七層八角的趙州古佛靈塔（俗稱白塔），故亦別號白塔寺、古佛寺。塔前有其重修塔碑，又大雄殿前有靈塔記碑，殿後有元

代月溪圓明朗師碑。附近又有陳紀撰文之明碑。碑文中曾略述此寺歷史，其文云：「按誌及古碑創建於漢，始名觀音院，南宋中更名永安院，金天德中，改爲栢林禪院。我朝國初改今名，（中略）在晉唐興替無所考。五代時，祖師眞際化行燕趙，賜號古佛眞際光祖國師。大元時，祖師月溪，禪價高重，賜號普照月溪大禪師。（中略）是二師者，先後相繼，培植恢拓亦至矣。」

方丈室的正面龕內，安置有趙州塑像，其背後原有全身石刻像，左右有半身石刻像、六角石幢等。然今皆無存，僅留僧舍數間及七層八角之眞際禪師塔一座。

〔參考資料〕《大清一統志》卷三十二。

根（梵indriya，藏dbaṅ-po）

梵語「indriya」，原意爲機關、機能、能力。在佛教用語中，除了有「機關」的意思之外，又有「能力」的意思。漢譯譯此詞爲「根」，係由於草木之根具有成長發展之能力，能令枝幹生長。因此，能生起感覺的五種器官（眼、耳、鼻、舌、身）乃名之爲五根。

如眼之眼根有强力、增上之用，則名眼根；「信」有產生其他善法之能力，則稱信根。

《俱舍論》卷三云（大正29·13b）：「根是何義？最勝自在光顯名根。由此總成根增上義。」《俱舍論光記》卷三云（大正41·55c）：「勝用增上，故名爲根。」《順正理論》卷九云（大正29·377b）：「世尊何故別說根名？在內界全及法一分。依增上義別說爲根，彼彼事中得增上故。」

諸經論謂根有五根、六根、二十二根等差別。其中，眼、耳、鼻、舌、身五根（又稱五色根），又可各分爲二類，即司感覺作用，爲眼所不能見的「勝義根」（又稱淨色根，即一般所謂神經纖維），以及具扶助作用，爲身體器官的扶塵根（如眼球、鼓膜等）。然而說一切有部僅以勝義根爲五根，而不承認扶塵根。又眼等五根加上意根即成六根。六根再添女根、男根、命根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、勤根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根等，乃成二十二根。此外，據《大毗婆沙論》卷一四二所載，外道亦有「根」之理論。如數論學派合五覺根（眼、耳、鼻、舌、身）、五業根（手、足、口、大便處、小便處）及意根，計有「十一根」之說法；吠檀多學派則合五知根、五業根及四內根（意、覺、我執、念），而倡「十四根」說。

又，衆生學法的素質與能力亦稱爲「根」。依其優劣有利、鈍二根，或上、中、下三根，利、中、鈍三根等差別。然此時所云之根，係梵語mula之漢譯，與上述之indriya並不相同。俗語所謂之「根器」，亦與梵語mūla相同。

〔參考資料〕《決定義經》；《雜阿毗曇心論》卷八；《俱舍論》卷二；《金七十論》卷中；《瑜伽師地論》卷五十七。

根本定（梵dhyāna-maula，藏bsam-gtan dṅos-gsli）

「近分定」的對稱。四靜慮與四無色定各有近分定及根本定。靜慮及無色定有生與定之別。所謂「生」是指生於色界天、無色界天；所謂「定」是指身仍在欲界，未生於色界或無色界時，斷除下地之修惑，起靜慮及無色的定心，這種禪定即根本定。靜慮與無色定各有四種根本定。

在進入根本定之前，必各有方便入門之前相以爲加行，此名爲近分定，由近分定可發得根本定。即靜慮有四近分與四根本，無色界亦各有四。其中之根本定稱爲四本靜慮、四本無色，合成八根本定。

〔參考資料〕《俱舍論》卷二十八；《大毗婆沙論》卷八十、卷一二九、卷一六一、卷一六二、卷一六五；《雜阿毗曇心論》卷七；《順正理論》卷七十七；《俱舍論光記》卷二十八；《成唯識論》卷六；《成唯識論述記》卷六（末）。

根本智（梵mūla-jñāna，藏rtsa-baḥi ye-śes）

指根本之智。又名根本無分別智。為「後得智」之對稱。即諸智之根本，契證眞如妙理的無分別智。如唐譯《攝大乘論釋》卷八云（大正31・363c）：「根本無分別智謂正證慧。」《成唯識論》卷十云（大正31・56c）：「緣眞如故是無分別。」蓋此智雖離諸推求推察等粗動的行解、分別的智用，而名無分別，然其性並不暗昧。所謂正證慧，任運照法體，契會眞理，故又名如理智、實智或眞智。為智之正體而非化用，故又名正體智。十波羅蜜中的般若波羅蜜即屬根本智。

有關加行、根本、後得三智的分野，唐譯《攝大乘論釋》卷八云，譬如啞人求受境義，卻不能言說，此為加行智；譬如啞人正受境義，寂無言說，此即根本智；譬如非啞人受境義已，如其所受而起言說，如是則屬後得智。關於根本、後得二智的分別，可以頌表達（大正31・366a）：「如人正閉目，是無分別智，即彼復開目，後得智亦爾。應知如虛空，是無分別智，於中現色像，後得智亦爾。」

唐譯《攝大乘論釋》卷九云，根本無分別智有三種差別。

(1)**喜足無分別**：謂諸菩薩住異生地，若得聞思覺慧究竟，便生喜足作是念言，凡所聞思極至於此。由喜足故不復分別，故名喜足無分別智。

(2)**無顚倒無分別**：謂聲聞等通達眞如，得「無常」等四無倒智，而無「常」等四顚倒分別，故名無顚倒無分別智。

(3)**無戲論無分別**：謂諸菩薩應知菩薩於一切法乃至菩提，皆無戲論。應知，此智所證之眞如超越名言路、世智境。由是名言不能宣說，於諸世間智不能了知。故名無戲論無分別智。

◉附一：〈後得智〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

後得智（梵pṛṣṭha-labdha-jñāna，藏rje-la thob-paḥi ye-śes）即在獲得根本無分別智之後所生起的智慧。又稱無分別後智、後得無分別智。唐譯《攝大乘論釋》卷八云（大正31・363c）：「後得無分別智，謂起用慧。」《成唯識論》卷十亦云（大正31・56c）：「緣眞如故是無分別，緣餘境故後得智攝。其體是一，隨用分二。了俗由證眞，故說為後得。」

此後得智由根本智所引，能了知依他如幻之境，故又稱如量智、權智，或俗智。唐譯《攝大乘論釋》卷八謂根本智非能分別、非所分別。相對於此，後得智為所分別、能分別。於十波羅蜜中，此智配屬於方便善巧等四波羅蜜。

依無性《攝大乘論釋》卷八所說，後得無分別智有五種，即通達思擇、隨念思擇、安立思擇、和合思擇、如意思擇。

◉附二：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

無分別智，主要是證悟法性的證智，但依經立論，有三種無分別智：(1)加行無分別智，(2)根本無分別智，(3)後得無分別智。什麼是加行無分別智？這是在沒有證悟，得根本無分別智以前，修唯識觀行。如有得加行、無得加行、有得無得加行、無得有得加行，其中所取相不可得，能取相不可得，眞如相不可得，那種觀察慧，是無分別的觀察，名無分別觀。沒有得到證悟的無分別智，但依無分別的觀慧為加行，能引起這眞正的無分別智，所以這種智慧，名為加行無分別智。衆生一向是虛妄分別，處處分別，所以流轉生死。要離分別，却不可能一下無分別，佛法的方便善巧，就是用分別來破除分別。無分別觀察，觀察能取、所取，能詮、所詮不可得，這種觀察慧，也是一種分別，但不是隨順世俗的分別，雖還是分別，而是隨順勝義，向於勝義的分別，有破壞分別，破壞種種妄識的功能。所以修唯識無分別觀，無分別觀也是分別抉擇；依無分別的分別，漸次深入，達到虛妄分別的徹底除遣，證入無分別法性，以分別觀智，遣除虛妄分別，譬喻很多，例如以小楔出大楔。如竹管裏本來是空的，但有木楔塞在裏面，有什麼辦法恢復竹管的

中空呢？可以另取一根小木橛，對準大的木橛，用力推擊他，等到大木橛出來了，小木橛也跟著出來了，恢復了竹管中空的本相。分別抉擇的無分別觀慧，是分別而遣除分別，所以名爲加行無分別智。

根本無分別智，是證悟法性的無分別智，於一切法都無所見。以中國佛學來說，這是但空（偏空），或是但中了。其實，菩薩現證法性是超越了一切相對界，體證眞如，是超越的絕對，而不是擬議的圓融。菩薩在定中證悟了，出定以後，起二種心：一是一般的有漏世俗心，一是無漏的分別心。無漏的分別心，依無分別智證悟而起的，所以名爲後得無分別智。後得無分別智也有二類：(1)離二取相，離名言相的眞如，但不是親證眞如的。後得無分別智的體悟眞如空性，如從夢中醒來時，覺到方才夢境是這樣的，其實那時的心境，知道夢境而與夢裏的境界不一樣。根本無分別智是離相的，後得無分別智是有相的，所以是帶相觀空的。(2)後得無分別智，能了解一切法如幻如化。我們口說如幻如化，認識到的一切法，都是計執爲實有的，那裏能知道如幻如化？證悟眞如以後，起後得無分別智，才能了解世間一切法都是如幻如化。（中略）

根本智證眞以後所生起來的智慧，是後得無分別智。後得，就是證眞以後所得的。後得智的業用，有二：第一「能正悟入，一切所知相」：通達一切所知相，是通達一切法的如幻如化，種種無盡的，一切一切的所知法相。所以說：根本無分別智是平等智，後得智是差別智。佛菩薩不但通達平等眞性，也依後得智，善巧一切，於一切無所不知。

有了這悟入一切所知相，所以能完成二大工作：「嚴淨諸佛土，成熟諸有情。」龍樹菩薩也說：菩薩得了無生法忍（般若證悟法性）以後，就沒有別的事了，專於方便利他，嚴淨佛土，成熟衆生。嚴淨佛土，是菩薩徧到十方佛土，種種供養莊嚴，見佛，聞法；廣修種種功德，莊嚴佛土。等到修行圓滿成佛，就實現了最清淨最圓滿的佛土，不但莊嚴法身佛淨土，還能引攝菩薩，於諸佛法會中，受用法樂：這就是嚴淨諸佛土。成熟有情，只是應一切根機，現身、說法。有人天善根的，以人天法而成熟之；有聲聞、緣覺善根的，以聲聞、緣覺法門而成熟之；有大乘善根的，以大乘法門成熟他——使他發菩提心，修菩薩行，廣度衆生，究竟成佛。成熟，或譯成就，就是使他成法器，善根成熟而能解脫。菩薩後得無分別智的利他，不外乎救度衆生與莊嚴佛土；在利他中，完成佛果。小乘與大乘，這就是根本不同處；小乘以「自利」爲主，以解脫自身的生死，爲唯一大事。對於衆生，只是隨緣攝化。有時往來出入，見到了人，多少說幾句佛法，要他歸依三寶，或勸他布施，持戒；有智慧善根的人，爲說四諦法門，不能說不救度衆生。但聲聞的化度衆生，是隨緣的，缺少主動的大願，所以不能爲人作「不請之友」。菩薩就不同了，菩薩以悲願方便，利他爲先，從根本無分別智起後得智，起無方妙用的時候，能與衆生以不同程度的救度，盡未來際爲衆生。而且，聲聞但重視有情的淨化，菩薩更重視環境，也要淨化國土。如阿彌陀佛完成了莊嚴淸淨的極樂世界，能攝受無數人到那邊去，淨土中容易修學，容易成就，容易不退轉。大乘法一定會說到淨土的，這就是菩薩後得智所起業用的特勝。

後得智的第二業用，是「能令生起一切相智性」。佛智的名稱很多，如一切智、一切智智、一切種智、一切相智。一切種智是一切法門通達一切法的佛智；一切相智，是通達一切法的一切相。所以一切相智與一切種智，意義相近，都是通達無盡一切法的佛智。這是菩薩的後得智，到了究極圓滿，就成爲佛的一切相智，所以是後得智所起的。

菩薩遍知——無分別智的業用差別，共有五種：前三種屬於根本無分別智的業用，後二種屬後得無分別智的業用。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷五十五；《成唯

識論》卷九；《成唯識論述記》卷十（末）；《大乘法相宗名目》卷二（中）；《百法問答鈔》卷四、卷六。

根本識（梵 mūla-vijñāna，藏 rtsa-baḥi rnam-par-śes-pa）

指眼等六識所依之根本心識。略稱根識。《成唯識論》卷三謂，大眾部所傳之阿笈摩（阿含經）中即有此說，其文云（大正31·15a）：「名根本識，是眼識等所依止故，譬如樹根是莖等本，非眼等識有如是義。」此根本識即大乘家所談之第八阿賴耶識，是眼等六識之所依，因此必在六識之外。

又，《唯識了義燈》卷四（本）列舉十六種阿賴耶識之異名，其中之根識，即此根本識。

◉附：印順《唯識學探源》下編第二章第五節（摘錄）

大眾部的根本識，是六識生起的所依；無著論師在《攝大乘論》裏，早就把它看成阿賴耶識的異名。論上說：「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根。」

世親《釋論》卷三，作了簡單的解說：「謂根本識，為一切識根本因故；譬如樹根，莖等總因，若離其根，莖等無有。」

「如樹依根」的依，世親解釋做諸識的根本因。護法《成唯識論》卷三，說「是眼等識所依止故」。有人望文生義，說世親是約種子作親因說的，護法是約賴耶現行作六識俱有依說的。其實，大眾部並不如此，世親也是從現行的細心而說。像世親《三十唯識論》說的「依止根本識，五識隨緣現」，幾曾有種識的意味？這生起六識的細心，像樹莖、樹枝所依的樹根一樣。在這裏，見到了本識思想的源泉，也見到了「本識」名字的成立。《解深密經》的阿陀那識，《楞伽經》的一切根識，都是直接從這「根本識」演化而出。本識思想的成立，雖說與真我、細蘊、細心都有關係，雖可說是這些思想共同要求的合流，但比較主要的，要算大眾部的根本識，分別論者的一心，經部的集起心。它們在建立的目的及說明上，各有它的側重點；而根本識的重心，在說明心理活動的源泉。

根本識與大眾系末宗異義的細意識，只是一體的兩面，應該把它綜合起來考察。這要從六根說起：五色根，佛弟子間有兩個不同的看法：薩婆多它們說眼等五根是微妙不可見的色法。根的作用，是攝取外界的相貌；因色根取境的功能，才能引起眼等五識，識的作用是了別。還有大眾部它們，說眼等只是血肉的結合，它根本沒有見色、聞聲的功能，見色聞聲的是五識。大眾系既沒有把引發精神活動的能力，給予五根，五根只是肉團，那末對於根身靈活的感應，與所以不同非眾生的色法，自然要給以其他的解說，這當然是意根了。談到意根，各方面的意見更龐雜。上座系的銅鍱部，說意根就是肉團心，就是心臟；它把意根看成了物質的。其它學派，一致把它看做心法，這當然要比較正確得多。佛說十二處總攝一切法，如果把意處的意根，看成色法，那一切心心所法，又攝在那一處呢？在意根是心的意見裏，又有過去心與現在心兩派：說一切有系，是主張過去心的：它們不許二心同時現起，不許六識外別有細心，所以說剎那過去的六識，能引起後念的六識，叫意根。但意界是常論者，和大眾部，是在六識以外建立一個恆存的細心，這細心有生起六識的功能。

意根，在十八界裏屬於意界。無間滅意論者，雖巧妙的解釋了意界與六識界的差別，事實上並不能顯出意界有什麼特性。依《中阿含》〈嗏帝經〉看來，意根不但是意識，也是五識生起的所依。凡是論到六識的生起，是不能離却意根的。大眾末計的「心依於身」，說明了因心的執取五根，才能遍身生起覺受。執持根身而起覺受，與五識的是否生起無關，與識上的苦受樂受也不同。像入定或熟睡的時候，雖然不起五識與相應受，但出定與醒覺以後，我們還感有一種怡悅或勞頓的領受。假使熟

睡時沒有任何身體上的感覺，那醒後的身識與意識，也不該有因熟睡而生勞倦之感，這就是細心執受的明證。依大衆部的見解，眼不見色，耳不聞聲，五根只是肉團。細心執持肉體，才能起覺受，生六識。總之，大衆部的細心說，是遍藏在根身之內而無所不在；它與根身有密切的關係。衆生與非衆生，生存與死亡的分野，都在這裏。認識作用的六識，也從它而起。細心的覺受，是生命的表象，是微細的心理活動。

唯識學上的本識，本來著重在生命緣起；在生命依持與現起六識的作用上，湧出了深祕的本識思想。後代的大乘唯識學者，雖也片段的敘述到這些，而把重心移到另一方面。不過，我們應該知道，細心的存在，是不能在持種受熏上得到證明的。

〔參考資料〕 陳譯《攝大乘論》卷上；陳譯《攝大乘論釋》卷二；《瑜伽師地論》卷五十一；《成唯識論》卷七；《成唯識論述記》卷四（本）、卷七（本）；《成唯識論了義燈》卷四（本）。

根來寺

日本新義眞言宗之總本山。位於和歌山縣那賀郡岩出町，號一乘山大傳法院。大治五年（1130）覺鑁在高野山闢建大傳法院，並奉勅兼掌金剛峯寺座主，晚年移居根來豐福寺，且歿於該寺。弘安九年（1286）大傳法院之賴瑜受金剛峯寺之迫害，遂於正應元年（1288）三月將大傳法院移至現址，獨立成新義眞言宗。此即根來寺之由來。

不久，本寺寺運逐漸隆盛，不但成爲新義眞言宗的中心，亦由於寺領莊園日益擴增，而產生以「行人方」（寺院中處理法會雜役的下級僧侶）爲中心的武裝集團，形成僧兵，世稱根來法師、根來寺衆。此寺衆於戰國時代曾組織强大的洋槍隊。後來由於織田信長有經略天下之志，而本寺僧衆不服，織田信長遂命豐臣秀吉燒毀本寺，時爲天正十三年（1585）三月二十九日。

歷此災劫後，全山堂塔幾乎化爲灰燼，僅存堂舍數間，學侶亦流散四處，時能化專譽避難於大和（奈良縣）長谷寺，玄宥居於京都智積院，新義眞言宗之法幢便分「豐山方」與「智山方」。之後，根來寺得紀州德川家的援助而復興，在寶曆年中（1751～1764）恢復兩學頭制，又得豐山及智山兩方的援助而重建法堂，本寺命脈遂得保存。明治以後，由智山派與豐山派輪流管理。寺內的池泉式蓬萊庭園被指定爲「國名勝」。

根邊蘊（梵 mūlāntika-skandha，藏 gshiḥi mthaḥ-las byuṅ-baḥi phuṅ-po）

「一味蘊」之對稱。指由微細意識所起的有間斷的五蘊；乃小乘經量部所立。《異部宗輪論》云（大正49・17b）：「有根邊蘊，有一味蘊。」《異部宗輪論述記》釋云（卍續83・465下）：「有根邊蘊者，根謂向前細意識，住生死根本故說爲根。由此根故，有五蘊起，即同諸宗所說五蘊。然一味蘊是根本故，不說言邊，其餘間斷五蘊之法是末起，故名根邊蘊。」

◉附：印順《唯識學探源》下編第三章第四節（摘錄）

《異部宗輪論》說：「有根邊蘊，有一味蘊。」

二蘊的含義，《宗輪論》與各種論典，都沒有詳細的說到；只有窺基的《述記》曾這樣說：「一味者，即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊。（中略）根謂向前細識，生死根本，故說爲根。因此根故，有五蘊起。（中略）然一味蘊是根本故，不說言邊。其餘間斷五蘊之法，是末起故，名根邊蘊。」

他把一味蘊，看做微細的心心所法，是沒有色法的四蘊。一味相續的細心，是生死的根本，是間斷五蘊所依而起的根本。這一味而轉的細心，與論文的「諸蘊從前世轉到後世」，

不無矛盾。我們應當另求解釋，《大毗婆沙論》卷十一，曾敍述到不明部派的二蘊說。把它對照的研究起來，覺得這與經量本計（說轉）的二蘊說，完全一致。以《婆沙》的二蘊說，解釋說轉部的諸蘊移轉，是再好也沒有了！《婆沙論》說：「有執蘊有二種：(一)根本蘊，(二)作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本作用二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作。以作用蘊所作事，根本蘊能憶故。」

《婆沙》的二蘊說，雖在說明記憶的現象，但記憶與業果相續，上面曾一再說過，在過去所作的經驗，怎樣能保存不失的意義上，是有共同意趣的。這二蘊說，依生滅作用的五蘊現象，與恆住自性的五蘊本體，從體用差別的觀點，分爲作用、根本二蘊。這本來與有部的法體與作用大體相同，但有部關於業果相續與記憶作用，純粹建立在生滅作用的相似相續上；二蘊說者，却把它建立在諸法的本體上。

他們的思想分化，仍然在說明諸行無常，又怎樣可以從前世移轉到後世的問題。利那生滅的諸行，不能從前生轉到後生，這幾乎是各派見解所共同的。但有部主張有假名補特伽羅，就有移轉的可能。犢子部等，認爲有不可說我，才能移轉。說轉部主張有常住的一味的根本微細五蘊，所以有移轉。依法體恒存的見地，從前所作的，現在還可以記憶；自作自受，也就可以建立。一味的根本蘊，是諸法的自體，是三世一如，是常住自性，這在有部也是許可的，只是不許在法體上建立記憶等罷了！這一味的根本蘊，確乎是種子思想的前身。在間斷的五蘊作用背後，還潛伏著一味恒存的五蘊；一味的五蘊，是生起間斷五蘊的根本。這二蘊，拿種子思想來說，就是種子與現行。種子說，雖是依一味蘊等演化而成，但在時間上，比較要遲一點。像窺基的一下就用種子、細意去解說它，不免有據今解古的毛病。說轉部的二蘊說，是從有部分出的初期思想。《異部宗輪論》，除了幾點特殊的教義而外，也說說轉部與有部大體相同。所以用有部法體與作用的思想去解說它，比種子說要正確得多。

正確理解了一味蘊，說轉部的勝義補特伽羅，也就可以解說。勝義，小乘學派，每把它認爲與眞實的意義相同，與世俗的假名相對。既說是勝義補特伽羅，必然是有體的。說轉部的二蘊說，雖採用了體用差別的見解，但在建立補特伽羅的時候，却不像有部那樣單建立在生滅作用的相續上。依《婆沙論》所說，它是總依根本與作用二蘊，在體用不離的渾然統一上建立的。這和犢子部有同樣的見解。說轉部的勝義補特伽羅，與犢子系的不可說我，究竟有什麼不同？或許是在三世實有與過未無體吧！總之，說轉部建立一味常存的根本蘊，一方面是前後相續記憶過去的本體，一方面又是間斷五蘊生起的所依。它的目的，還在解決這嚴重而迫切的問題。

〔參考資料〕《異部宗輪論瑩燭鈔》卷下；《異部宗輪論述記目論》卷五。

根本佛教

可分爲廣、狹二義。廣義指原始佛教；狹義則指佛陀在世時的佛教，也指佛陀所覺悟的內容與所說的教法。將原始佛教視爲根本佛教的肇始者，是晚近的日本學者姉崎正治。在他所著的《根本佛教》中首開風氣之先。因此，近代興起了研究原始佛教的風氣。隨著研究的進展，日本學者宇井伯壽在《印度哲學研究》（第二）中，主張應當將根本佛教視爲佛陀的根本思想，並將根本佛教與原始佛教加以區別。也就是說，根本佛教是指佛陀及其直接授業的弟子住世的時期，或指從佛陀住世以迄佛陀入滅三十年左右的期間；此後，到佛教教團分裂爲部派之前，稱爲原始佛教（狹義的）。但是，一般的用法是，自佛陀開始弘法之時起，以迄部派分裂時爲止，這一期間是爲原始佛教（廣義的）。因此，根本佛教可以說是廣義的「原始佛教」的前一階段，也是其核心部份。

〔參考資料〕 木村泰賢著．歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》；和辻哲郎《原始佛教の實踐哲學》；增永靈鳳《根本佛教の研究》；宇井伯壽《佛教思想の基礎》、《佛教汎論》；塚本啟祥《初期佛教教團史研究》。

根本煩惱（梵mūla-kleśa，藏ñon-moṅs dṅos-gshi）

「隨煩惱」之對稱。又名根本惑或本惑。即諸惑之體，包含貪、瞋、慢、無明、見、疑等六種煩惱。《俱舍論》卷二十云（大正29．108a）：「根本煩惱現在前時，行相難知，故名微細。」《成唯識論》卷六云（大正31．31b）：「此貪等六，性是根本煩惱攝，故得煩惱名。」此中，貪可分爲欲貪、有貪，而說七隨眠；見可分爲身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見，加上其他的五煩惱而成十隨眠。此外，亦可析爲九十八使、一二八根本煩惱等。

◉附：水野弘元《佛教要語的基礎知識》第八章（摘錄）

「煩惱」（kleśa，kilesa）又譯作「惑」、「塵勞」、「染」等名。這是指潛在內心深處的邪惡性格與偏見。此等性格與偏見一遇機緣，便表面化爲行爲，而擾亂自己的身心，障碍學佛的理想。印度大乘佛教的瑜伽行派將煩惱分爲根本煩惱與隨煩惱兩種。根本煩惱包含下列六種：

⑴貪（lobha, rāga, abhidhyā, abhijjha，貪欲）或愛（tṛṣṇā, taṇhā），皆爲同義語。欲界的貪欲是欲貪或欲愛。色界的貪欲是色貪，無色界的貪欲是無色貪，此後二者也稱爲有愛。貪欲就是對所好對象的愛著。

⑵瞋（dveṣa-dosa, pratigha, paṭigha, vyāpada，瞋恚、恚、怒），即指對不喜歡的對象的反抗、拒斥與瞋恨。隨煩惱所說的忿、恨、害等都是瞋的部類。忿（krodha, kodha）是激烈的怒、就是癇癪。恨（upanāha）是瞋恚在心中積結的「怨恨」。害（vihiṃsā）是由瞋發出行動而加害別人的心。

⑶慢（māna），是抬高自己輕視他人，以自我爲中心的心情。有三慢、七慢、九慢等種。三慢是我勝慢（atimāna，過慢）、我等慢（māna）、我劣慢（avamāna，卑慢、卑下慢）。七慢是慢、過慢、慢過慢（mānātimana）、卑慢、增上慢（adhimana）、我慢（asmimāna）、邪慢（mithyāmana，micchāmāna）。九慢是由三慢各再加上勝、等、劣三等而成。

還有，慢是類似隨煩惱中的憍（mada）。它是對家世、財產、地位、權勢、盛壯、健康、博識、美貌、能力等等的自豪，普通又稱爲驕慢。但是根本煩惱中的慢與隨煩惱中的驕有所區別。慢是與他人比較而後的自豪，驕是未經比較的本身的自豪。

⑷無明（avidyā, avijjā），就是愚癡（moha，癡），與十二緣起中的無明相同。不知道四諦緣起的道理，以自我爲中心，而沒有公平正確之眞實智見。無明是出於我執的邪分別性，邪心是無明之體，而無明就是一切邪惡煩惱的根源。

⑸見（dṛṣṭi, diṭṭhi），是一切邪惡的見解，指佛教以外錯誤的想法，也就是六十二見。而說一切有部等派將它歸納爲五見。五見簡述如下：

①身見（satkāya-dṛṣṭi, sakkaya-diṭṭhi，有身見、薩迦耶見），視五取蘊爲有我（自我）、有我所（我之所有）的想法，是一種實體式的見解。

②邊見（antagraha-dṛṣṭi，antaggāha-diṭṭhi，邊執見），是這些偏於極端的錯誤想法：世間是常、是斷、有邊、無邊；肉體與靈魂爲同、爲異；如來死後是有、是無等等。此外，又有苦見、樂見等邊見。

③邪見（mithyā-dṛṣṭi，miccha-diṭṭhi），廣義是指一切邪惡的見解。但在這裏則指十事之邪見，也就是不布施、不獻供、不祭祀、

無善惡業的果報、無此世、無他世（來世）、無母、無父、無化生有情、無修行證果的宗教家。此十種不承認善惡業報、三世因果的錯誤見解，即是十事邪見。邪見也指不承認佛教的因果緣起法、依修行開悟的佛陀與僧寶。亦即否定三寶。而否定因果是決不能進入佛教教法的，這種邪見是最壞的。

④見取（dṛṣṭi-parāmarśa，diṭṭhi-parāmasa，見取見），這是以自我為中心的惡見，即認為自己的意見為絕對確實的眞理，而其他人說的全都是錯誤，也就相當於現代之具排他性的意識形態。

⑤戒禁取（śīlavrata-parāmarśa，sīlabbata-paramasa，戒取、戒禁取見），是外教為了得到解脫及生天而立誓守的戒，如狗戒、象戒、苦行等等，這種是錯誤的想法。它絕不會導入解脫或生天。說一切有部將其區分為非道計道（不是解脫道而看成是解脫道）的戒禁取、與非因計因（不是生天的原因，而將它當作生天的原因）的戒禁取兩種。

⑹疑（vicikitsā，vicikicchā），指懷疑三寶，懷疑善惡業報，懷疑三世因果，懷疑四諦與緣起等。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十六、卷五十、卷五十二；《雜阿毗曇心論》卷四；《順正理論》卷四十五；《成唯識論》卷九；《唯識論述記》卷六（末）、卷九（本）；《成唯識論了義燈》卷五（末）；《俱舍論光記》卷十九、卷二十；《瑜伽論記》卷八（下）；《百法問答鈔》卷一。

根本說一切有部毗奈耶（梵Mūla-sarvāstivāda-vinaya，藏 Ḥdul-ba rnam-par-ḥbyed-pa）

五十卷。唐·義淨譯。係小乘根本說一切有部之廣律。收在《大正藏》第二十三冊。全書包含四波羅市迦法、十三僧伽伐尸沙法、二不定法、三十尼薩祇波逸底迦法、九十波逸底迦法、四波羅底提舍尼法、衆多學法、七滅諍法等八科。

本律與《十誦律》同為說一切有部的廣律，就二本內容而言，本律或以《十誦律》為基礎而編纂。本律中，存有《三啓經》、《三啓無常經》之語。按，稱《無常經》為《三啓經》係在馬鳴（100～160左右）以後，依此可知此律本編纂於馬鳴以後。又，律中有多處用大乘的用語，且插入密教的作法及咒文。於其行事上，與《四分》、《十誦》等舊律相違之處亦多，再依義淨所說，此律本盛行於那爛陀及南海地方大乘學徒之間。因此，《根本說一切有部毗奈耶》雖與《四分律》、《十誦律》等諸律同為小乘律之一種，但印度之大乘學徒亦有宗奉之者。

◉附一：印順《原始佛教聖典之集成》第二章第二節（摘錄）

《根本說一切有部毗奈耶》，與《十誦律》同為說一切有部的廣律，但組織與內容，都多少不同。《十誦律》的傳譯，在西元五世紀初；而《根本說一切有部毗奈耶》，漢譯為西元八世紀初，藏譯在九世紀中。所以稱《十誦律》為有部律，《根本說一切有部毗奈耶》為新有部律，是不妨這樣說的（但新與舊的分判，極易引起誤會）。龍樹（Nāgārjuna）《大智度論》卷一百說（大正25·756c）：「毗尼（中略）有二分：一者，摩偸羅國毗尼，含阿波陀那、本生，有八十部。二者，罽賓國毗尼，除却本生、阿波陀那，但取要用作十部。」

龍樹所見的二種毗尼，是否就是《根本說一切有部毗奈耶》與《十誦律》？據《大智度論》卷二說（大正25·69c）：「二百五十戒義，作三部、七法、八法、比丘尼、毗尼增一、憂波利問、雜部、善部，如是等八十部，作毗尼藏。」

龍樹所說的《八十部律》，次第與《十誦律》相合，而與《根本說一切有部毗奈耶》（簡稱《根有律》）的次第不合。《根有律》是否就是《八十部律》呢？現存的《根有律》，漢譯的不完全，西藏譯本也是不完全的。而西藏所傳《根有律》的組織，是晚期的新組織；

在漢譯《根有律》的論書中，可以明白的看出，《根有律》的組織，是近於《十誦律》的。《根有律》就是《八十部律》，與《十誦律》爲同一原本，只是流傳不同而有所變化。起初，《十誦律》從摩偸羅（Madhurā）而傳入罽賓——健陀羅（Gandhāra）、烏仗那（Udyana）一帶，爲舊阿毗達磨論師所承用。如《十誦律》說的結集論藏，爲「若人五怖、五罪、五怨、五滅……」，與《阿毗達磨法蘊足論》〈學處品〉相合。其後，《根有律》又從摩偸羅傳到北方，爲迦濕彌羅（Kaśmira）阿毗達磨「毗婆沙師」所承用。例如《大毗婆沙論》解說「譬喩」爲「如大涅槃持律者說」。所說大涅槃譬喩，出於《根有律雜事》。又如《順正理論》，說結集論藏爲「摩呾理迦」；也與《根有律雜事》相合。流行於北方的說一切有部，源遠流長，化區極廣，隨時隨地而有多少不同。這二部廣律，不全爲廣略的差別，實爲同一原典而流傳不同。

◉附二：〈根本說一切有部百一羯磨〉（摘譯自《佛教大辭彙》等）

《根本說一切有部百一羯磨》，十卷。唐・義淨譯。又稱《根本百一羯磨》，略稱《百一羯磨》。爲記載一〇一種羯磨法的律本，收於《大正藏》第二十四册。

本書係根本說一切有部派所依用的羯磨文，由二十二種單白羯磨、四十七種白二羯磨、三十二種白四羯磨合成。其中，所謂白、白二、白四，乃是根據僧伽行事的輕重而區分。在內容方面，凡有關西方壇場樣式、中國邊國的限界、便廁法、漉水羅法等，義淨皆加以註釋，卷末並有跋文。

◉附三：〈根本說一切有部毗奈耶雜事〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

《根本說一切有部毗奈耶雜事》（梵Mula-sarvastivada-vinaya-kṣudraka-vastu，藏Ḥdul-ba phran-tshegs-kyi gshi），小乘律部經典。四十卷。唐・義淨譯。收在《大正藏》第二十四册。係說一切有部所輯有關制戒因緣及佛與弟子間的故事。初以大門總攝頌賅述宏綱；次立八門，於一一門中各立別門，各門都有總攝頌、別攝頌，另加內攝頌共有一五〇頌。今依據總攝頌略述各門大要：

(1)**第一門**：對比丘等衆於洗浴時以甎揩身，剪爪，綴鉢，用鏡，以水羅濾水，煮食生豆，隨處洗足，昇梯時結下裾等事，說其開許遮禁，且論火生長者等五十餘因緣。

(2)**第二門**：對持傘蓋、劫貝臥帔等，用藥湯等事，說明其開許止禁，又別論勝鬘夫人、惡生王、難陀比丘等三十餘因緣，以說明出家之利。

(3)**第三門**：就三衣的割截、衣服安置於衣架、造寺、安放石鹽於角第內、持面巾及身巾、造寺營作人之所須物、受妙好床座、畜剃刀等事，說其開許止禁，又另論河邊比丘等四十餘因緣。

(4)**第四門**：就上座說戒的次第、寺園的牆柵，腋邊另安貼緣、供給病者之物、寺中的彩畫、無鉢者的出家、向未出家未近圓者說四依法、法會處的栽種樹木等事，說其開許遮禁，且說四十餘因緣。

(5)**第五門**：就焚燒比丘屍體、詰問他人、捨長衣分與僧衆、取用死者之所有物、於界外與欲、知曉寺中人數、求寂而居軟座、分張利物、用五種爪牙等獸皮諸事，說其開許止禁，又另說尊者舍利子入定觀察大目連之五趣因緣等二十餘事緣，又說佛爲五人三轉法輪之事。

(6)**第六門**：就使用五猛獸的皮縦，受近圓之三師、以金寶器取食、以穢惡水汚比丘衣服等事，說其開許遮止，且說燈光王、猛光王、大藥、瞿曇彌、釋尊幼時、大神通、從三十三天降下等三十餘事緣，又闡明比丘尼八敬法。

(7)**第七門**：就比丘尼與男子同宿、住阿蘭若處、著僧脚踦、二形黃門出家、羯磨、沽酒、轉根、寺外乞歡喜、以骨石等揩身諸事，說其開許止禁，且說訶利底藥叉女、法與尼等三十

餘事緣。

⑻**第八門**：就比丘尼入僧寺、畜銅鉢、以雜末等揩他人淨髮、搖錫杖、用瀉藥、三衣、觀臥具等事，說其開許遮禁，且說妙花婆羅門、佛涅槃、五百結集、七百結集等三十餘事緣，又說七種不虧損法、五過失、五勝利、五希有、八種大地震動緣、四黑白說等。

書中第十一、第十二等二卷，與《大寶積經》卷十四〈入胎藏會〉兩卷完全相同。又，義淨所譯《根本說一切有部略毗奈耶雜事攝頌》一卷，收在《大正藏》第二十四册，乃略出本書之攝頌而成。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷十三；《貞元新定釋教目錄》卷二十三、卷三十；《大藏聖教法寶標目》卷七、卷八；《至元法寶勘同總錄》卷八。

案達派（巴Andhakā）

佛教部派名，又譯安達羅派。在大衆、上座二系統中，屬於大衆部。成立於南印度案達羅（梵Andhra，巴Andha）地方。爲北傳《大毗婆沙論》與南傳《論事》等書中所常提及的派別。包含有四支派。所倡教義，與大天五事、制多崇拜等有關。

關於此派所屬的四部支派，覺音《論事註》（Katha-vatthu-ppakaraṇa-aṭṭhakathā）說是東山住部（Pubbaseliyā）、西山住部（Aparaseliyā）、王山住部（Rājagiriyā）及義成部（Siddhatthikā）。《島史》與《大史》皆以爲是佛滅二百年間，十七部派分裂後所生六部派中的王山住部、義成部、東山住部、西山住部。清辯《異部宗精釋》（Sde-pa tha-dad-par byed-pa daṅ rnam-par-bśad-pa）第二說，則揭八部大衆部中的東山住部、西山住部、王山住部、義成部四部屬於案達派。

另外，世友《異部宗輪論》謂佛滅滿二百年時，大衆部有大天者，居制多山，與大衆部僧爭論「餘所誘」等五事，因生乖諍，遂分裂成制多山部、西山住部及北山住部（《島史》等所謂東山住部）三部。此與覺音所載「餘所誘」爲東山住部及西山住部之所執，「無知、猶豫、他令入」三事爲東山住部之所執，「道因聲故起」爲東山住部等所執相吻合。不過，世友並未述及王山住部及義成部，至《島史》等始有記載。可知此二部分裂於西山、東山二住部後，而《島史》所舉在後期分派的大衆六部之後王山住部（Apara-rajagirikā），《大史》作金剛部（Vajrayā），此或係自王山住部所分出。

在覺音的《論事註》二一六論目中，有七十論目是案達派所執，占其所論異執的最多數。此可能係案達羅地方與《論事》的編纂地方具有深厚關係之故。而其內容與有部諸論書相較，雖亦有符合上座部說之處，但大多與大衆部說一致。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第五節（摘錄）

覺音的《論事註》，說從制多山部以下又分成四派：東山住、西山住、王山、義成。四派都在案達地方，很占勢力，所以又總稱爲案達派。又說，所謂大天五事，是東山住的主張，西山住只承認五事中的一事，王山、義成則完全反對。由此看來，案達的分部確是由五事引起。此外，還有雪山部、北道部，也都同大衆有關係。雪山可能是北方多聞部的訛傳，因爲它的部主傳說是由雪山修道出來的。而北道，也就是北方所傳說的北山住。（中略）

總的說來，案達諸派雖主張不同，對制多的崇拜是一致的，他們也都是從制多山部分裂出來的。分裂的原因，與大天五事有關。北方對此情況，不甚了解，加之大衆系對阿羅漢貶得過低，引起北方各部尤其是有部的反感，因而對案達派給了許多歪曲的說法。如有部硬說第一次根本分裂即因大天五事之說引起的。但後來南方案達也有大天五事，有部只好說那是另一大天，如是就有了兩個大天五事了。其實第一次的分裂是關於另外的五事，即《摩訶僧祇律》講的「五淨法」（律中可以開許的五類

事)。後來案達派的五事,才是大天五事。有部把第一次根本分裂說是由於大天五事,並對大天進行人身攻擊,這就純屬臆造和有意無意的中傷了。

◉附二:呂澂《印度佛學源流略講》第二講第五節(摘錄)

大衆系的學說,對其他派以及後來的大乘發生影響,這是案達派以後的事。案達派對大衆系學說,做了大量的發展和豐富的工作,因而影響也隨之顯著起來。北傳資料對案達派學說記載的不多,如《大毗婆沙論》把它的學說,都擺在「分別論者」的題目下來談,而且講的也不完全。可是南傳的《論事》,列擧各派學說時,案達派列擧的最多,達七十餘條。把案達下分出的四派的不同主張也擧了一些,受案達派影響而產生的北道(北山住)派學說,也擧了不少。作爲研究資料是很豐富的。

案達派學說基本上是二元論。就其整體言,當然是唯心的,不過其唯物思想較之其他各部派要多一些。例如,在講到四大性質時,他們斷定四大是可見的,是有實質的物體。他們的論證是:四大分析到極微時,還是可見的,雖然這類眼不能見,另一類眼還是可見的,這就承認了極微的物質性。有部就不然,認爲四大不可見,只是四大的性質(堅、濕、暖、動)可由觸覺把握到。有部也認爲四大種可以分成極微,不過極微不是實在的,而只是人的意識分析成的(慧分析),因之極微是假設的,存在人的概念中而已。其次,案達對三界中的無色界,不認爲是絕對的無色,不過色細微一些就是。這就承認物質的普遍存在了。第三,案達還反對上座系關於地遍處的唯心思想。上座依地來觀想,認爲在定中可以見到的法皆具有地的作用。如地的作用是不可入和硬,那麼定中所見到的一切法如水、火等,都是不可入和硬的了。這顯然是一種唯心的幻覺。所以案達派批評它們是顚倒智,而非眞智。

案達派比其他部派對物質的認識進了一步,是有其社會根源的。它們流行於南印度,而且主要是在第三階級的工農羣衆中發展的。當時南方處在案達羅王朝的統治下,統治者信奉婆羅門教,佛教在最高統治階級中得不到支持,於是轉而向下層民衆發展,爲了取得羣衆信仰,他們把佛神聖化,提倡制多崇拜,藉以撫慰羣衆。當時災難深重的人民,也只能寄希望於神的信仰,所以南方大衆學說能反映工農羣衆的一些思想意識,原因即在於此。工農羣衆是從事物質生產的階層,實際生活使他們對世界帶有樸素唯物的看法。這種思想反映在大衆系學說裏,就使它具有較多的唯物思想傾向。現在有關的資料太少,《論事》中雖保存了一些,但也是由他們的立場出發經過一番取捨的,並不完全。所以要弄清案達派的學說,還有待於新資料的發現。

◉附三:印順《初期大乘佛教之起源與開展》第三章第二節(摘錄)

安達羅派,是王山(Rājagiriya)、義成(Siddhattha)、東山住(Purvaśaila)、西山住(Aparaśaila)——四部的總稱,是大衆部在南印度分出的部派。這四派,都以爲:釋尊過去聽迦葉佛(Kāśyapa)的教說而入「決定」(nyama)。《論事》評破菩薩聽迦葉佛說法而證入的見解;入決定就是證入「離生」,如那時入決定,釋尊那時就應該是聖者了!案達羅派以爲菩薩是有聖者的,所以說:「菩薩因自在欲行……難行苦行。」行墮處,是在惡趣的鬼神、旁生中。從異師修難行苦行,就是釋迦菩薩所行的。菩薩的入惡趣,入母胎,從外道修行,不是煩惱或惡業所使,而是聖者的「自在欲行」——隨自己的願欲而行的。這與《異部宗輪論》的大衆部等說相合。

〔參考資料〕 李世傑《印度部派佛教哲學史》;木村泰賢著．演培譯《小乘佛教思想論》。

案達羅國(梵Andhra,巴Andha)

南印度的古國。位於今之克利須那(

Krishna）與哥達維利（Godāvari）兩河之間。此地原是案達羅王朝（Andhrabhṛtya）的發祥地。阿育王在位時，此國隸屬摩揭陀國，阿育王歿後即獨立。其後國威大振，曾侵略北部及中央印度。且合併西印度海岸。相傳其國勢之强，在當時僅亞於摩揭陀國。國內有城郭的市鎮共有三十處，並有許多村落。步兵十萬，騎兵二千，以軍象千頭組織常備軍。後傳至第三十代普羅瑪契（Pulomārchis）王時，國勢衰微，遂至滅亡。

西元前三世紀左右，阿育王於第三結集後，曾派遣傳教師至諸國。相傳其中的摩訶提婆（Mahādeva）至摩醯娑末陀羅（Mahīsa-maṇḍala）國，說《天使經》（Devadūtasut-ta），度四萬人。摩醯娑末陀羅國位於哥達維利河南之地，相當於案達羅國所在地。此後，該國佛教大行，諸王中有多人深信佛教。如在那錫克的刻銘中嘗載，案達羅王統第二十三代中興主哥達彌普多羅（Gotamīputra，西元106年頃即位），於即位第十八年與母后共爲佛教僧侶開鑿洞窟；第二十四年母后捐贈洞窟予賢胄部之徒。又，據傳第二十七代耶遮那斯利（Yajñaśrı）王曾修鑿那錫克石窟羣中的第八洞窟。娑多婆訶王爲龍樹鑿造跋邏末羅耆釐（Bhrāmaragir，黑蜂）洞窟。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷十；《南海寄歸內法傳》卷四；E. J. Rapson《Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty》。

桂琛（867～928）

五代禪僧。青原行思系統下之第七世。常山（浙江省）人。俗姓李。師事常山萬歲寺無相大師。後參雪峯義存，繼而又參雪峯法嗣玄沙師備，並嗣其法。其後，漳州州牧於閩（福建省）地西方石山建地藏院，請師止住。年餘，再往漳州羅漢院大揚宗要，人皆稱之爲「羅漢桂琛」。天成三年秋示寂，享年六十二，法臘四十。諡號眞應禪師。

有關桂琛之禪風，茲錄《景德傳燈錄》卷二十一之語錄三則如下，以見一斑：

(1)師（桂琛）見僧來舉拂子曰：「還會麼？」僧曰：「謝和尚慈悲示學人。」師曰：「見我豎拂子便道示學人，汝每日見山見水，可不示汝？」師又見僧來舉拂子，其僧讚歎禮拜。師曰：「見我豎拂子便禮拜讚歎，那裏掃地豎起掃箒，爲什麼不讚歎？」

(2)玄沙嘗問曰：「三界唯心，汝作麼生會（如何了解、體會）？」師（桂琛）指椅子曰：「和尚喚這個作什麼？」玄沙曰：「椅子。」（桂琛）曰：「和尚不會三界唯心。」玄沙曰：「我喚這個作竹木，汝喚作什麼？」曰：「桂琛亦喚作竹木。」玄沙曰：「盡大地覓一個會佛法底人不可得。」師自爾愈加激勵。

(3)有僧問羅漢桂琛：「如何是羅漢家風？」師（桂琛）曰：「不向爾道。」曰：「爲什麼不道？」師曰：「是我家風。」

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十三；《禪林僧寶傳》卷四；《聯燈會要》卷二十六；《五燈會元》卷八；《釋氏稽古略》卷三；忽滑谷快天《禪學思想史》第三篇。

桂林磨崖佛羣

雕鑿於桂林西山、疊綵山、洑波山一帶巉巖石洞中的佛像羣。佛教傳入桂林的年代已不可考。但根據調查，現存最古老的寺院是位於灕江西岸，隋代所建的開元寺（唐代改爲興善寺）。接著，唐代在此也曾興建數座名寺，如西山的延齡寺、龍潭巖的龍隱寺、老君山的華蓋庵、月牙山的棲霞寺，以及疊綵山的定粵禪林等剎。雖然這些寺院都已不復存在，但被認爲是延齡寺舊址的西山觀音峯，卻遺留有數百尊石佛羣。此外，洑波山還珠洞更完整地保存了大批唐代的磨崖佛像，成爲研究南方佛教的珍貴資料。

西山在中唐以前，爲桂林佛教的重心，造像藝術亦最勝。但唐武宗會昌年間（841～846）的滅佛，使其佛像摧毀大半。此後，建寺造像的風氣轉向洑波山和疊綵山，可惜規模與形

式都大不如西山。

這些山峯中的佛像，形式頗豐，有釋迦、文殊、普賢、阿閦、毗盧遮那、阿彌陀、觀音、日光、月光等。雕刻的年代，也多在唐高宗以後。就中，最引人注目的是位於西山觀音峯，調露元年（679）雕造的阿閦佛像，像座高一點四公尺，作觸地印。像旁有同年十二月，昭州李寔的造像記。這尊佛像的造型與印度菩提伽耶大覺塔的大佛像，以及南洋爪哇佛樓的大佛像，有許多相同之處，爲中國佛教藝術的另一系統，可說是南方雕刻的典型作品。

桐華寺

韓國佛教三十一本山之一。位於慶尚北道大邱市。山號八公山。關於其創建緣起，頗有異說。依「桐華寺蹟碑銘」所載，係極達於新羅時代炤智王十五年（493）所建。初稱瑜伽寺，心志王師於新羅・惠恭王七年（771）重建（或說心地王師於興德王七年修建），改稱桐華寺。另據《三國遺事》卷四所述，心地從俗離山深公傳表處得受簡子。後爲擇地安奉該聖簡，遂高擲簡以卜之，其落地處即桐華寺寺址。

本寺建成後，李朝泗溟大師惟政等人曾數次修造。壬辰倭亂之際（1592），惟政於本寺設置嶺南都總攝（總指揮所），指揮嶺南地方（慶尚南、北道）之僧軍。寺現存建築物，多爲李朝英祖時代（1725～1776）所重修，就中，毗盧庵三層石塔、冠峯石造如來坐像，毗盧遮那佛坐像、磨崖佛坐像、幢竿支柱等均被指定爲文化財。

〔參考資料〕《朝鮮寺剎史料》卷上；愛宕顯昌《韓國佛教史》；關野貞《朝鮮の建築と藝術》。

桐裏山

朝鮮禪門九山之一。位於全羅南道谷城郡竹谷面。山中有大（泰）安寺。乃新羅・文聖王時（839～856），寂思惠哲（慧徹）所開創。憲德王五年（813），惠哲入唐，得西堂智藏（馬祖法嗣）的心印，遂於文聖王元年（839）返國，並於桐裏山開堂宣揚宗旨。門人道詵、如大師等亦繼其志，在此山弘揚禪風。

時，其禪徒有數百人之多。後世稱惠哲之門派爲桐裏山派。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈武州桐裏山大安寺寂忍禪師碑頌并序〉；《東國輿地勝覽》卷三十九。

殊像寺

㈠山西五臺山「五大禪處」之一：（其餘之四禪處爲顯通寺、塔院寺、菩薩頂、羅睺寺。）1986年被列爲山西省重點文物。始造於唐代，或說元代首建。曾毀於火，明・成化二十三年（1487）再建。弘治二年（1489）鐵林興建文殊大殿。萬曆年間（1573～1620）重修。清・康熙三十九年（1700）重建。時，帝御書「瑞相天然」匾額。

本寺坐北朝南，最前爲天王殿，前置臥獅一對，後有藏經閣。院後正中爲文殊大殿，兩旁爲鐘樓、鼓樓、祖師堂、禪堂、方丈室。寺外左前方有般若泉。

其中，文殊大殿又稱文殊閣、文殊殿、殊像寺正殿，是山西五臺山臺懷區最大的殿堂，於明・弘治二年建造之後，雖經萬曆年間及清・康熙三十九年重修，但大木構架與殿內塑像大都仍是弘治原物。殿內主奉文殊菩薩。此像之高度，連狻猊座一起爲九點八七公尺，是五臺山衆多文殊塑像中最高的一尊。兩旁有四脇侍，沿牆有「五百羅漢過江」懸塑四層。扇面牆後之半空，有南海觀音及善財童子之懸塑，西南角一隅有鐵林塑像，佛龕背面塑藥師、釋迦、彌陀三佛。其餘天王殿、祖師殿、藏經閣與鐘鼓樓均屬清代建築。

㈡承德外八廟中之漢式寺廟：始建於清・乾隆三十九年（1774），翌年落成。係仿五臺山殊像寺而建，佔地二萬三千平方公尺。現僅存山門、鐘鼓樓、會乘殿以及殿後的假山。原按中軸綫排列的天王殿、寶相閣、清涼樓及鐘

鼓樓等僅剩基址。

會乘殿爲全寺的主殿，位於全寺中心一座有三十五級臺階的高壇中央。該殿重檐歇山屋頂，屋頂下層用單翅單昂五踩斗栱，上層平面向裏收縮，由下層的面闊七間、進深五間減少到面闊五間、進深三間。使用單翅重昂七踩斗栱。屋頂採用黃琉璃瓦。殿內供有三尊杉木金漆塑像，高約五點六公尺，自東而西爲普賢菩薩、文殊菩薩、觀音菩薩。

海燈（1903～1989）

以武藝馳名的現代中國僧人。四川重華人。俗姓范。原名清鶴，後以體弱多病，又改名爲無病。五歲喪母，後因父親遭惡霸毆打致死，遂立志習武報仇，拜少林寺護寺武僧丹岩與雲禪等人爲師。二十二歲落髮爲僧，得汝峯悉心傳授。後來，又拜川北大俠王醴泉、武林名家沈松庭、全眞教龍門宗趙一眞等名師之下爲弟子，終於練就絕技多種，成爲一代武學名家。

海山寺

位於台灣省台東市。初建於清．光緒元年（1875）。由於台灣東部多颱風與地震，故本寺時建時毀；光緒二十七年（1901）當地信士張之遠發起重修，聘請基隆月眉山靈泉寺德輝爲住持。直到第四任修和接掌時，以宏法輔助建寺，廣獲信衆支助，次第完成大雄寶殿、講堂、藏經樓、大寮等寺內建設，並組織念佛會、佛經講座，培養佛教人才，終使海山寺成爲台灣東部名剎。

海印寺

朝鮮古剎。與通度寺、松廣寺並稱爲朝鮮三大名剎。位於慶尙南道陝川郡的伽耶山（一名牛頭山），係新羅第三十九主哀莊王於西元802年所創建。高麗．高宗二十三年至三十八年間（1236～1251），所勅令雕刻的大藏經，其板片即收藏於此寺。此即《高麗藏》再雕本。李朝太祖元年（1393），太祖重築此寺中的古塔。世祖三年（1458），亦補修藏經閣。及世祖薨，貞熹王后更欲重建而未果。成宗十九年（1488）仁粹王大妃繼其遺志，大力增修伽藍。

肅宗二十一年（1695）以後，至李太王十一年（1874）間，前後共遭逢七次火災，新羅、高麗時代之遺物悉歸爲烏有。昔日大雄寶殿、講堂、會堂，與數百殿堂僧舍的龐大規模，如今已縮小甚多。

現今伽藍多爲李太王（1864～1895）初年的建築，分佈在巍峨蒼鬱的峯巒林木間。紅霞門位置最南，經過鳳凰門、解脫門，便到達九光樓。北側有三重石塔，左右則設僧房。登石階而上，正面有大寂光殿，即是主殿。西有冥府堂、祖師殿、解行堂，東有僧坊。寂光殿北面，再躋石磴可見四腳門。此門內外懸掛題爲「藏經閣」及「慈眼堂」的匾額。內有寶藏二種，南稱修多羅藏，北名法寶殿。爲《高麗藏》板片所藏之處。此外另有紅箭門、擎天門、拱極門等，堂舍頗多。

◉附：《朝鮮寺剎史料》〈慶尙南道之部〉（摘錄）

大抵人之起廢，必有其所；地之盛衰，亦關時數。詳夫伽耶山（一名牛頭）海印寺者，海東之名刹也。昔梁朝寶誌公臨終以《踏山記》囑門徒曰：「吾沒後有高麗二僧求法而來，以此記付之」。後，果有順應、理貞兩大士入中國求法。誌公門徒見之，以《踏山記》付之，并說臨終時語。應、貞聞而問法師葬處，而往尋之。云人有古今，法無前後，七日七夜，入定請法。墓門自開，誌公出爲之說法，以衣鉢傳之，又贈蟒皮鞋（衣鉢與鞋至今傳爲寶）。仍囑曰：「汝國牛頭山西，有佛法大興處，汝等還國，可創立別裨補大伽藍海印寺。」言訖還入。

二師還國，到牛頭山，自東北踰嶺而西，遇獵人，問曰：「汝等因獵，遍閱此山，有可

以創寺地否？」獵人答曰：「此去小下，有一水泊處（今毗盧殿是也），多有鐵瓦（今毗盧屋上所覆鐵瓦是也），宜往觀之。」二師到水泊處，見之甚叶其意。籍草而坐，入定，頂門放光，紫氣衝天。

時新羅第三十九王，哀莊大王王后患發背，良醫無效，王大患之，遣使臣分往諸方，冀得碩德異僧，倘蒙扶救也。中使於路上，望見紫氣，疑其有異人。到山下披榛入洞，至數十里許，溪深峽東行不能前（今致遠書其詩曰：狂奔疊石吼重巒，人語難聞咫尺間，常恐是非聲到耳，故殺流水盡籠山）。徘徊久之，忽見一狐，緣巖而去。中使心異之，隨之而後，及見二師入定，光從頂門出，敬信禮拜，因請邀還王宮。二師不許，中使乃以王后發背之患告之。師授以五色線，曰：「宮前有何物？」答曰：「有梨樹。」師曰：「持此線，一頭繫於梨樹，一頭接於瘡口，即無患。」其使還，報於王。王依言試之，梨枯患差。王感之敬之，使國人創立茲寺焉。時哀莊三年壬午，即唐・貞元十八年也。大王親幸於茲寺，納田二千五百結慶讚，畢後還國。道詵玄明欲題此寺云：時演華嚴大士家，一說伽耶三災不到處，而有王侯之地（指殺捕亭）也。

勾高麗時，有一措大，死至帝釋宮。帝釋喚蓋金來，其服飾皆髑髏，即無常大鬼也。帝釋曰：「勾高麗多行不義，汝往徵艾。」顧謂措大曰：「蓋金去則汝國必盡灰燼，唯伽耶三災不到之地，汝可往彼避之。」措大還生，移居於此。後有蓋蘇文之難。蘇文即蓋金也。措大果免其難焉。古聖所謂三災不到之地明矣。

新羅末，僧統希朗住持此寺，得華嚴神衆三昧時，我太祖與百濟王子月光戰。月光保美祟山，食足兵强，其敵如神。太祖力不能制，入於海印寺，師事朗公。師遣勇敵大軍助之，月光見金甲滿空，知其神兵懼而乃降。太祖由是敬重，奉事納田加五百結，重新其舊。山形絕於天下，地德隻於海東，眞可謂精修之地。（下略）

〔參考資料〕《伽耶山海印寺古蹟》；《海印寺重修記》；《海印寺火蹟》；《三國史記》卷十；《東國通鑑》卷十；《擇里集》；《東國輿地勝覽》卷三十。

海會寺

㈠位於山西陽城縣東十五公里的大橋村：創建於唐・乾寧元年（894）。初名郭谷院，後因寺內泉名龍泉，改稱龍泉禪院。金代重建，改稱今名。全寺背依樊山，面臨大川，計有佛殿、經堂六十餘間。又，寺內有琉璃雙塔東、西對峙。東塔建於唐代，八角十級，高二十公尺。西塔建於明代，八角十三層，高五十公尺。

㈡位於安徽省太湖縣北十五公里的白雲山麓：始建於唐。自唐宋以後，本寺香火鼎盛，宋代著名高僧靖演嘗於此弘法。寺原有上、中、下三殿，現存上、下二殿。下殿有四根兩人合抱的高大圓柱，柱上雕有各式圖案、花紋。

㈢位於浙江杭縣：係吳越王所創。舊稱石佛智寺，又稱大乘石佛寺。北宋・大中祥符（1008～1016）年中，改稱積善海會寺。後經數十年，曹洞宗風大衰，僅依雲居道膺之法裔保其命脈。其後，投子義青參謁浮山法遠，並承其衣鉢，於熙寧六年（1073）入本寺，大揚禪風。

㈣廬山五大叢林之一：位於江西九江市廬山南麓，始建於明・萬曆四十六年（1618），清代重修。現存殿宇宏敞。寺中收藏不少重要文物。著名者有元代書法家趙子昂所寫之《妙法蓮華經》、心月手鐫五百羅漢圖拓本，及普超以血書寫而成之《華嚴經》等。

海潮音

㈠喻指佛菩薩應時適機而說法的音聲：海潮無念，不違其時。《大寶積經》卷四十〈菩薩藏會〉云（大正11・231c）：「如來語者易解了語，易明識語，不高大語，（中略）海潮音語，雲雷音語，（中略）一切種妙成就語。

」又，《大佛頂首楞嚴經》卷二云（大正19・110c）：「佛興慈悲哀愍阿難及諸大衆，發海潮音遍告同會諸善男子。」此乃將佛說法音聲喩爲海潮音者。《法華經》卷七〈觀世音菩薩普門品〉云（大正9・58a）：「妙音觀世音，梵音海潮音，勝彼世間音，是故須常念。」爲譬喩菩薩應化之音聲。

上引三經中，《大寶積經》文中海潮音語，乃佛之百十語之一，此百十語與同經卷十〈密迹金剛力士會〉之如來六十品音、《如來不思議祕密大乘經》卷七之如來語言六十四種殊妙之相、《方廣大莊嚴經》卷八之三十聲、《大乘莊嚴經論》卷六之如來六十種不可思議音聲等之說類似。其中，《方廣大莊嚴經》「三十聲」之第十八如海波聲近似海潮音。然而，同經之梵本並無此語。

對於上引《大佛頂首楞嚴經》文，宋・子璿《首楞嚴義疏注經》卷二之一釋云（大正39・845c）：「天鼓無思，隨人發響。海潮無念，要不失時。此表無緣慈悲，應機而說，不待請也。」對於上引《法華經》文，唐・窺基《法華經玄贊》卷十（末）釋云（大正34・849c）：「猶如海潮，必定應時，能滅諸苦。」唐・道暹《法華經文句輔正記》卷十釋云（卍續45・360上）：「海潮音者，若有念者，菩薩即應而不過時，如潮不過限也。」此二例皆譬喩觀世音菩薩應化念者，如海潮之不違時限。

梵文《法華經》中相當於海潮音之語爲jala-dhara-garjita，西藏《法華經》則作ḥbrug-gi sgra。梵語jala-dhara爲「保持水者」，即指雲雨或大海，此即「海」；garjita爲「響」，即「音」。同經卷八〈妙莊嚴品〉之雲雷音宿王華智佛之「雲雷音」，其梵語亦爲jala-dhara-garjita。

又，西藏語ḥbrug爲雷鳴，sgra爲響。ḥbrug-gi sgra即應譯爲「雷響」或「雷音」，與海潮音義不相符合。

㈡讚唄唱法中之一種：中國佛教寺院於早晚課、上供或法會時所歌詠之讚唄，其唱法、旋律有因地域之差別或師承之不同而異者，海潮音即其中之一。其與台灣流行的鼓山調大異其趣。相傳其旋律有如海潮之波浪起伏，故名爲海潮音。

㈢現代中國最著名的佛教刊物之一：創辦人爲民國佛教界之領導人物釋太虛。創辦於西元1920年（其前身爲1918年創辦之《覺社叢書季刊》）。首任編輯即由太虛自任，其後主持編務者先後計有史一如、唐大圓、張代聲、法舫、芝峯、大醒等數十人。社址初在杭州，後亦轉徙各地。1949年遷至台灣台北。此後之主持人，先後爲大醒、印順、李子寬、樂觀等人。本刊宗旨爲「發揚大乘佛法眞義，應導現代人心正思」，自創刊之時起，至1960年左右，該刊在佛教弘傳及佛學研究上，對中國大陸及台灣都有相當程度的影響。1960年代之後，台灣地區佛教刊物增加甚多，該刊之影響力，乃相對地降低。

海寶塔

在寧夏省銀川市北郊的海寶寺內，俗稱北塔，爲寧夏八景之一。建築年代不明確，大約在漢晉時代所建，西元五世紀初夏國國王赫連勃勃曾重修過，故又稱「赫寶塔」或「黑寶塔」。清朝康熙、乾隆年間也曾重修，目前所見到的海寶塔是康熙年間（1712）重修定型的。

海寶塔造型獨特，爲複式四方形，呈「亞」字形，高五十四公尺，十一層。每一層有十二扇拱形門，中間部位向外突出，每層塔檐亦突出，以樸素單色的磚塊交錯疊出幾何花樣，每層四角懸掛風鈴。屋頂收縮爲金字塔式三角形，再加一個回式桃球狀綠色尖頂，混合有漢、回二種民族色調。

由於塔身呈「亞」字形，有衆多棱角，塔身結構不同於一般方形塔的刻板單調。而每一面以拱形門代替窗戶，共三扇，一層十二扇門，整座塔有一一〇扇門；其所採用的形狀不是中土漢唐式方形方框，而是回教與漢族文化的結合體。其獨特的建築風格，爲中國佛塔中所

罕見。

海印三昧（梵sāgaramudrā-samādhi，藏rgya-mtsho-ḥi phyag-rgya tiṅ-ṅe ḥdsin）

《華嚴經》所依之根本定。爲十種三昧之一。又稱海印定。法藏《妄盡還源觀》云（大正45・637b）：「海印者，眞如本覺也，妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清無象不現，（中略）所以名爲海印三昧也。」如同大海，無風之時，澄波萬頃，晴天無雲，列宿星月炳然印現。無去無來，不一不異，非有非無。如來之智慧海，識浪不生，澄停清淨，至明至靜，頓現一切衆生之心念，同時亦現三世一切法門，應度之衆生和應說之法門一時出現，無前無後，如大海之映現列宿星月，故稱海印三昧。

此海印三昧是《華嚴經》〈賢首品〉所說的十種三昧之第一種，亦爲其他九種三昧之根本，也象徵著《華嚴經》的根本理趣。

〔參考資料〕《大方等大集經》卷十五〈虛空藏菩薩品〉；《華嚴經文義綱目》；新譯《華嚴經》卷十四；《大方廣入如來智德不思議經》；《大般若波羅蜜多經》卷四一四；《大寶積經》卷二十五；宇井伯壽《佛教汎論》。

海東高僧傳

二卷。高麗・覺訓撰。收在《大正藏》第五十册。

「海東」指朝鮮半島。此書即朝鮮半島之名僧傳略。蒐集與朝鮮諸國有關之佛教名僧，述其求法、弘法事蹟。並附以贊語。共收二十餘位名僧小傳。所述事蹟頗爲簡略。

本書卷首署有「京北五冠山靈通寺住持教學、賜紫沙門臣覺訓奉宣撰」字樣。故知爲作者奉朝鮮國王所勅撰。據《大正藏》本校勘者所判定，此書當作於高麗高宗第二年，相當於南宋寧宗嘉定八年（1215）。卷一前作者繫以「論曰」之文，叙述佛教入朝鮮之大略經過。其文云：

「若我海東，則高句麗解味留王時，順道至平壤城。繼有摩羅難陀從晉來於百濟國，則枕流王代也。後於新羅第二十三法興王踐祚、梁・大通元年丁未三月十一日，阿道來止一善縣，因信士毛禮隱焉。（中略）自爾圓光、慈藏之徒，西入傳法，上下信敬，內外奉行，先呼而後應，日益而月增，遂使於三韓及我聖祖葦舊鼎尤尊佛教。凡制度多用佛教。守文繼體之君，傳而不失。惟大祖四代孫大覺國師於宣王三年乙丑四月，航海求法，東至於洋。導其百派，大小始終頓圓之五教各得其所，復歸於正。（中略）自順道入高句麗，至今八百四十四年矣。且道不自弘，弘之由人。故著流通篇以示於後。按古梁唐宋三高僧傳皆有譯經，以我本朝無翻譯之事故，不存此科也。」

此書卷一敍述順道、亡名、義淵、阿道、法雲……等人之事蹟。卷二載覺德、智明、圓光等人，迄唐高宗時之玄大梵爲止。每一小傳後，附有作者之贊語。書中紀年多用朝鮮歷代國王名號。全書所載係大藏經中少見的朝鮮佛教史料。

〔參考資料〕《朝鮮佛教通史》上編。

浮圖

與佛圖、浮屠同爲佛陀的另一音譯。意譯爲淨覺。也是寺塔的別名。《廣弘明集》卷二云（大正52・101a）：「浮圖，或言佛陀，聲相轉也。譯云淨覺，言滅穢成明道爲聖悟也。」《祖庭事苑》卷四所載，也與佛陀同義。

另外，《佛說十二遊經》云（大正4・147a）：「爲佛作精舍，作十二佛圖寺、七十二講堂、三千六百間屋、五百樓閣。」《大智度論》卷十一云（大正25・144a）：「阿輸伽王一日作八萬佛圖。」卷十六云（大正25・176b）：「或焚燒山野及諸聚落佛圖、精舍。」等所說即指寺塔。又，《分別功德論》卷三也有此種用例。

〔參考資料〕《法苑珠林》卷三十八；《法句譬喻經》卷二〈惡行品〉；《洛陽伽藍記》卷五；《雜寶

藏經》卷五〈長者夫婦造作浮圖生天緣〉；《佛本行集經》卷二；《彌勒來時經》；《陀羅尼集經》卷二；《梵語雜名》；《翻譯名義集》卷七。

浮石寺

朝鮮古刹。位於慶尚北道榮川郡浮石面北枝里。山號太白山。根據《三國史記》卷七、《三國遺事》卷四等書所載，新羅・文武王十六年（676），留學中國之義湘回到太白山，奉旨開創浮石寺。義湘以此寺爲根本道場，開演華嚴一乘。桐裏山派之祖惠哲及聖住山派之祖無染，於年輕時曾住該寺，聽聞華嚴教學。至於其後的沿革，依寺記所載，元順帝時代（1333～1368）此寺曾被燒毀，高麗恭愍王（1352～1374）時圓融國師加以重建。明・萬曆三十九年（1611）又遭大風雨破壞，翌年重修。在總督府時代，本寺的無量壽殿、祖師堂、釋迦如來坐像、三層石塔、無量壽殿前石燈及祖師堂壁畫等，均被朝鮮總督府列爲古蹟，而大加整修。

本寺寺址在鳳凰山西南面的谷間，最前面有幢竿支柱，地形呈階梯狀。經安養門，在內部臺地的正面有無量壽殿，殿前有石燈，東方有三層石塔，西方有啓聖祠，北方山上有祖師堂。其他諸堂已廢絕。關於其中的無量壽殿，自其建築樣式看來，應是高麗中期後半時候的建築。以現存朝鮮木造建築來說，和慶尚北道安東郡鳳停寺極樂殿同是最古、最好的建築物。

〔參考資料〕 《朝鮮佛教通史》下編；《朝鮮禪教史》；《朝鮮古蹟圖譜》；《朝鮮の建築と藝術》；《朝鮮佛教美術考》。

消災咒

禪林內所使用的四陀羅尼之一。又稱消災妙吉祥陀羅尼。是除去各種災難、成就吉祥的神咒。原出於《熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》（唐・不空譯）及《大威德金輪佛熾盛光如來消滅一切災難陀羅尼經》（唐・譯者不詳）。《敕修清規》卷一指出祈晴祈雨時，當用此咒。全咒由二十三句組成，如下所列：

「曩謨、三滿哆、沒馱喃、阿鉢囉底賀哆、舍娑娜喃、怛姪他、唵、佉佉、佉呬佉呬、吽吽、入嚩囉、入嚩囉、鉢囉入嚩攞、鉢囉入嚩攞、底瑟姹、底瑟姹、瑟致哩、瑟致哩、薩普吒、薩普吒、扇底迦室哩曳、娑嚩賀。」

梵文之羅馬字咒音略如下列：

Namaḥ samanta-buddhānāṃ apratihata-śāsanānāṃ tad yathā oṃ kha kha khāhi khāhi hūṃ hūṃ jvala jvala prajvala prajvala tiṣṭha tiṣṭha ṣtri ṣtri sphuṭ sphuṭ śāntika-śriye svāhā.

〔參考資料〕 田久保周譽《真言陀羅尼藏の解說》〈消災吉祥陀羅尼〉。

浴佛

浴佛的起源，是因悉達多太子在藍毗尼園無憂樹下降生時，九龍（亦說二龍）吐水洗浴聖身的傳說而來。在古代，它已成爲佛教故事中一個重要的題材。印度鹿野苑和阿摩羅婆提近代出土的佛傳雕刻，都有這樣情景的構圖。據《過去現在因果經》卷一的記載，摩耶夫人懷胎臨近產期，一日出遊藍毗尼園，行至無憂樹下，誕生了悉達多太子。難陀和伏波難陀龍王吐清淨水，灌太子身。因此，後世佛教徒紀念佛陀誕生的儀式，都在佛堂中或露天下淨地設灌佛盤，在盤中的蓮台上安置著一手指天、一手指地的釋迦太子金像，然後灌以香水，以表示慶祝和供養，就叫做「浴佛」或「灌佛」。這一天是佛教四衆信徒的歡喜節日。這種慶典，即爲浴佛會。又稱浴佛節、灌佛會或佛誕會等。

浴佛的儀式開始於印度，是從求福滅罪的一種宗教要求傳衍而來的。佛教以外，婆羅門教早有一種浴像的風俗，起源於印度人使精神清潔的思想。《大寶積經》卷一百記述這樣一個故事：舍衛城波斯匿王的女兒無垢施，於二月八日和五百婆羅門一道，持滿瓶水，出至城

外，欲洗浴天像。這時許多婆羅門見諸比丘在門外立，認爲不吉祥，其中一個長者要求無垢施回到城內，但遭到她的拒絕。於是展開辯論，無垢施終於感化了五百婆羅門皈依了佛陀。可知浴佛來源於古印度的社會風俗。

唐・義淨《南海寄歸內法傳》卷四〈灌沐尊儀章〉說（大正54・226b）：

「大師雖滅，形像尚存，翹心如在，理應遵敬。或可香花每設，能生清淨之心；或可灌沐恒爲，足蕩昏沈之業。（中略）但西國諸寺，灌沐尊儀，每於禺中之時，授事便鳴犍稚，寺庭張施寶蓋，殿側羅列香瓶。取金、銀、銅、石之像，置以銅、金、木、石盤內。令諸妓女奏其音樂，塗以磨香，灌以香水，以淨白氎而揩拭之，然後安置殿中，佈諸花彩。此乃寺衆之儀。（中略）至於銅像無問大小，須細灰磚末揩拭光明，淸水灌之，澄華若鏡。大者月半、月盡合衆共爲；小者隨己所能每須洗沐。斯則所費雖少，而福利尤多。其浴像之水，舉以兩指瀝自頂上，斯謂吉祥之水。」

義淨所譯的《浴佛功德經》也只說日日澡沐尊儀，可以獲大利益，並未說專在佛生日舉行。所以贊寧於《僧史略》卷上〈浴佛〉條說（大正54・237a）：「然彼日日灌洗，則非生日之意。疑五竺多熱，僧既頻浴，佛亦勤灌耳。東夏尚臘八，或二月、四月八日，乃是爲佛生日也。」

隨著佛教的輸入，浴佛的儀式很早就在中國流傳了。《三國志》卷四十九〈劉繇傳〉附記笮融事蹟說：「笮融初聚衆數百，往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城漕運。（中略）乃大起浮屠祠。（中略）每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里，人民來觀及就食且萬人，費以巨億計。」這樣大規模的佛教儀式，大概就是中國「浴佛會」的濫觴。

後來這種浴佛的儀式逐漸流行於朝廷和仕宦之間，到了兩晉南北朝時代，各地普遍流行。後趙的國主石勒（319～332），爲他兒子祈福，曾舉行過浴佛。《高僧傳》卷十〈佛圖澄傳〉說（大正50・384b）：「勒諸稚子，多在佛寺中養之。每至四月八日，勒躬自詣寺灌佛，爲兒發願。」《佛祖統紀》卷三十六宋孝武帝大明六年（462）條說（大正49・346a）：「四月八日，帝於內殿灌佛齋僧。」又《宋書》卷四十七〈劉敬宣傳〉說：「四月八日，敬宣見衆人灌佛，乃下頭上金鏡以爲母灌，因悲泣不自勝。」可見在西元五世紀以前，浴佛儀式已在中國各民族之間相當流行了。

中國浴佛的日期，古來有幾種不同的記載。一是二月八日，一是四月八日，還有一種是十二月八日，佛陀的誕生、出家、成道和涅槃，在印度南、北傳的佛傳裏雖都明記其月日，但各記載不一。《大唐西域記》卷六、卷八，曾述上座部和諸部所傳的不同。據上座部傳，佛降胎在吠嗢羅頞沙荼月之三十日，相當中國五月十五日；誕生、出家、成道都在吠舍佉月後半十五日，相當中國三月十五日，諸部所傳降胎同於頞沙荼月的後半八日，相當中國五月八日；其他誕生等同於吠舍佉月的後半八日，相當中國三月八日。南傳佛誕則在逝瑟吒月後半八日（南傳《本生經》覺音序言），相當中國四月八日。印度曆法以黑月（從月既望到月晦）爲前半月，白月（從月朔到望）爲後半月。所謂「月盈至滿，謂之白分；月虧至晦，謂之黑分。黑分或十四日、十五日，月有大小故也。黑前白後，合爲一月」（《西域記》卷二）。其月之下弦（當下半月之八日）在中國陰曆次月之上弦。中國漢譯佛經記載二月或四月，大抵辰以印度的某月當中國之月，又隨譯經時代曆法之差而傳爲二月或四月的。吠舍佉月後半八日，本相當於中國陽曆三月初八；而譯者則理解爲二月上弦，因傳爲二月八日。後來從南傳的三月後半八日換算爲四月八日，於是佛誕四月八日之說就一般通用了。

從歷史的記載看來，後漢時笮融的浴佛日期未見明記；北朝多於四月八日浴佛。自梁經唐至於遼初，大抵遵用二月八日。宋代北方改用臘八，南方則用四月八日。後趙的石勒及劉

宋孝武帝、劉敬宣等於四月八日浴佛，已如上述。梁時《荊楚歲時記》以二月八日爲佛誕。《續高僧傳》卷二十二〈唐釋玄琬傳〉說（大正50·616a）：「以二月八日大聖誕沐之晨，追惟舊緒，敬崇浴具。每年此旦，開講設齋，通召四衆。」《遼史》卷五十三〈禮志〉記載，遼時以二月八日爲悉達太子生辰。至宋代浴佛儀式多在十二月八日舉行。宋·贊寧《僧史略》卷上〈佛誕生年代〉條說（大正54·236a）：「今東京以臘月八日浴佛，言佛生日。」贊寧以爲臘八恐怕是印度的節日，或者是用《多論》（《薩婆多毗尼毗婆沙》）的二月八日，臘月即是周的二月。《翻譯名義集》卷三引《北山錄》云（大正54·1101c）：「周之二月，今十二月也。而大聖在乎周年，故得以十一月言正。」但也有明指臘八爲釋迦成道之日而浴佛的。如宋·丹霞子淳臘八上堂說（卍續124·487下）：「屈指欣逢臘月八，釋迦成道是斯辰，二千年後追先事，重把香湯浴佛身。」（《丹霞子淳禪師語錄》）又宋·祝穆《事文類聚》說：「皇朝東京十二月初八日，都城諸大寺作浴佛會，並造七寶五味粥，謂之臘八粥。」這是浴佛會和臘八粥相結合的記載，但江南一般多在四月八日浴佛。《歲時雜記》說：

「諸經說佛生日不同，其指言四月八日生者爲多。（中略）故用四月八日灌佛也。今但南方皆用此日，北人專用臘月八日，近歲因圓照禪師（1020～1099）來慧林（禪院），始用此日行摩訶刹頭經法；自是稍稍遵（之）。（中略）其後宋都開封諸寺，多採用四月八日浴佛。」

《東京夢華錄》卷八說：「四月八日佛生日，十大禪院各有浴佛齋會，煎香藥糖水相遺，名曰浴佛水。」元代的《幻住庵清規》及《敕修百丈清規》均制定四月八日爲釋迦如來誕辰，其後南北浴佛的日期就完全一致了。

關於浴像的方法，寶思惟譯的《浴像功德經》所說最爲清楚（大正16·799b）：

「若欲沐像，應以牛頭旃檀、紫檀、多摩羅香、甘松、芎藭、白檀、鬱金、龍腦、沈香、麝香、丁香，以如是等種種妙香，隨所得者以爲湯水，置淨器中。先作方壇，敷妙床座，於上置佛。以諸香水次第浴之。用諸香水周遍訖已；復以淨水於上淋洗。其浴像者，各取少許洗像之水置自頭上，燒種種香以爲供養。初於像上下水之時，應誦以偈：我今灌沐諸如來，淨智功德莊嚴聚；五濁衆生令離垢，願證如來淨法身。」

中國叢林的浴佛，多依元代《敕修百丈清規》（1336年修）所定的儀式。但比《敕修百丈清規》更早十九年的《幻住庵清規》（中峯明本1317年作）已經有所規定了。《敕修百丈清規》卷二〈報本章〉的佛降誕條，具體地規定浴佛的儀式說（大正48·1115c）：

「至日，庫司嚴設花亭，中置佛降生像，於香湯盆內，安二小杓。佛前敷陳供養畢，住持上堂祝香云：佛誕令辰，某寺住持（中略）虔爇寶香，供養本師釋迦如來大和尚，上酬慈蔭。所冀法界衆生，念念諸佛出現於世。（中略）次說法竟，白云：下座。領衆同到殿上。向佛排立定，住持上香三拜（中略）。維那白佛云：一月在天，影涵衆水；一佛出世，各坐一華。白毫舒而三界明，甘露灑而四生潤。宜疏畢，舉唱浴佛偈。」（偈見如上《浴像功德經》）。

一面反覆地唱偈言，一面讓僧衆進行浴佛。最後並以浴佛的功德，迴向於無上的佛果菩提。

明代的風俗大抵是繼承宋代的。據田汝成《熙朝樂事》記明代的風俗說：「四月八日，俗傳爲釋迦佛生辰。僧尼各建龍華會，以盆坐銅像，浸以糖水，覆以花亭。」這種風俗到清代並無多大改變。按照《敕修百丈清規》，禪林在佛誕浴佛這一天，還有煎「香湯」和造「黑飯」供衆的習慣。《清規》卷四〈兩序章〉的知殿條（大正48·1131c）：「佛誕日浴佛，煎湯供大衆。」卷七〈節臘章〉的月分須知條（大正48·1155a）：「四月（中略）初八

日、佛誕浴佛，庫司預造黑飯，方丈請大衆夏前點心。」但是這種遺規後來雖已不通行了，而以四月八日爲佛誕，舉行浴佛儀式，則至今不替。（林子青）

日本之浴佛，最早於推古天皇十四年（606）在元興寺舉行。平安時代以後，各宗寺院盛行浴佛，浴佛除成爲宮廷慶典之外，也遍及於貴族、平民之間。以甘茶浴佛之風與黃檗宗同時傳入，並廣傳於江戶時代。至今浴佛仍爲日本佛教之特別慶典。浴佛日又稱爲「花祭」。

〔參考資料〕《普曜經》卷二；《修行本起經》卷上；《瑞應本起經》卷上；《異出菩薩本起經》；《過去現在因果經》卷一；《佛本行集經》卷七；《佛所行讚》卷一；《佛本行經》卷一；《方廣大莊嚴經》卷三。

涅槃（梵nirvāna，巴nibbāna，藏mya-ṅan-las-ḥdas-pa、myaṅ-ḥdas）

〔涅槃的語義及其內容〕 涅槃原是印度語，具稱涅槃那，也被譯做泥洹或抳縛南。它的意義，是包括了滅、寂、寂滅、寂靜、滅度，而玄奘譯爲圓寂。在印度的原語應用上，是指火的息滅或風的吹散，如燈火息滅了稱爲「燈燄涅槃」（見《俱舍論》卷六）。但印度其他宗教很早就採用此詞做爲最高的理想境界，如《大毗婆沙論》列舉異教五種現法涅槃論，即以現世五欲的快樂與得四禪定爲涅槃；此外也見於婆羅門教以修持達到梵我合一或死後生到梵天，稱爲「梵涅槃」；可知「涅槃」不是佛教專有的名詞。唯「涅槃」這名詞一出現在佛教經典上來，便給它以新的內容，到現在差不多變成佛教特有而莊嚴的名詞了。

涅槃也同般若一樣，它的內容是包括了很多方面的，在《大般涅槃經》中舉二十五種、《四諦論》舉六十六種的異名，一般經論中所常見到的無爲、眞諦、彼岸、無壞、無動、無憂、無垢、不生、解脫、無畏、安穩、無上、吉祥、無戲論、無諍，以至眞如、實相、如來藏、法身等等，都是涅槃的異名。

有人以爲死即是涅槃，這是錯誤的。《勝鬘經》說「得阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃」；如果死就是涅槃的話，釋迦牟尼在菩提樹下成道、證涅槃應是死在成道的時候了，可是菩提樹下證涅槃時與死是無關的。菩提之與涅槃，原如光之照物，是同時而沒有先後，故涅槃不應指爲死；在嚴格的譯師稱聖者之死是譯做「般涅槃」，般是「全無殘餘」的意思，故般涅槃的意義是近於阿羅漢最後身心俱滅的無餘涅槃，顯然是和佛陀在菩提樹下或聲聞人現生所證得的「現法涅槃」有所區別。把死叫做涅槃，是有傷害這個莊嚴的名稱的。

涅槃具有「滅」義，指的是消滅煩惱災患，《雜阿含經》卷十八說（大正2・126b）：「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」《大般涅槃經》卷二十五以「無苦義」名涅槃。這說明滅是以消滅煩惱與苦爲義；煩惱與苦消滅，就會出現寂靜、安穩、快樂的境界。小乘的、大乘的兩種涅槃經，都非常重視「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅爲樂」這一首偈，寂滅的法喜充滿的生活，不僅是小乘聲聞也是大乘菩薩精神生活營養上所必需的東西。唯小乘聲聞與大乘菩薩的智力有所不同，在寂滅的含義上也有很大的差別，也即是涅槃的內容上劃分消極的與積極的鮮明界線。如《俱舍論》卷六引燈燄涅槃，喻佛陀所證的涅槃「心解脫亦爾」，並說（大正29・35a）：「如燈涅槃，唯燈燄謝無別有物，如是世尊心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有」；但在大乘《涅槃經》卷六則否定這種說法，謂（大正12・402a）：「若言如來入於涅槃如薪盡火滅，名不了義，若言如來入法性者，是名了義」；卷四並說（大正12・390a）：「若油盡已，明亦俱盡，其明滅者喻煩惱滅，明雖滅盡，燈爐猶存；如來亦爾，煩惱雖滅，法身常存。」因爲小乘聲聞唯了知緣生法的無常、苦的法相，體達我空得我空智，滅苦滅煩惱滅業，體現了緣生法上的我空理，但執緣

生法的法體是實有，畏懼生死，厭離衆生，耽寂滅理爲涅槃，結果是灰身滅智墮入頑空中去，對人生社會缺乏積極的精神。大乘菩薩是根據佛陀的菩提涅槃，了知緣生法的無常、苦的法性；體達我法皆空得我空法空的二空智，了苦即法身，煩惱即菩提，業即解脫，無苦無煩惱無業可滅，體現緣生法的中道實相，故能不厭生死，不欣涅槃，但爲饒益衆生，廣作佛事，故於人生社會是發揮了積極的精神。以談涅槃爲中心的大乘《般涅槃經》，說涅槃具足法身、般若、解脫的三德，具足常、樂、我、淨的四德，具足常、恒、安、清涼、不老、不死、無垢、快樂如甜酥之具八味的八德；於是涅槃之體已不落於寂滅的頑空，而涅槃是以實相或法身爲體，起有生命的無窮盡的作用了。清涼釋涅槃——圓寂之義曰（卍續11·157下）：「義充法界，德備塵沙曰圓；體窮眞理，妙絕相累曰寂」（《華嚴經疏演義鈔》卷五十二）。表達出涅槃是具有多麼豐富的內容。

〔小乘佛敎與大乘佛敎的涅槃〕 四諦、十二因緣是佛教緣生論的基本論據，它是闡示出「諸法從緣生，諸法從緣滅」，「此有故彼有，此生故彼生，此無時彼無，此滅故彼滅」的辯證的原則性理論，而後來發展爲大乘小乘論部的各種緣起論。但佛陀的緣生論也不只是停止在認識的理論上，小乘佛教通過緣生論的理論，總結出諸法無常、諸行無我、涅槃寂靜三法印，做爲實踐生活的鑑定；大乘佛教通過緣生論的理論，總結出諸法一實相印，做爲實踐生活的鑑定。寂靜，是小乘涅槃之體，大乘的涅槃之體則是實相，然而客觀緣生法的生、異、滅的規律，是法爾如是，平等普遍，唯由小乘人與大乘人的根性上的差別，主觀智力的淺深，使所證之涅槃也有所不同。小乘聲聞，是停留在緣生法的現象生滅無常相上而起畏懼，但求個己的灰身泯智以求寂滅；大乘菩薩透過緣生法的現象掌握到它的眞實相，把法爾的生異滅相統一於變者不變的規律性中，了知無生死可出，無涅槃可證，世間與出世間不二，染汚與清淨不二，衆生與諸佛不二，同一實相印之所印故。

由於小乘聲聞以滅盡生死爲涅槃，在解脫輪迴生死到生死滅盡的涅槃過程中，分涅槃爲兩個階段：一曰有餘依涅槃，二曰無餘依涅槃。前者是以我空智斬斷生死輪迴的牽引鍊索——煩惱與業，心得寂滅曰涅槃，但這個由過去有漏業力所牽引的肉體尚未消滅，殘餘之身依仍在，曰有餘依；到了這個殘餘的軀體也死亡，身心俱歸寂滅，未來的生死永滅，曰無餘依涅槃。在阿含經典中說明聲聞兩種涅槃的頗多，但以《本事經》卷三說得最簡要，現節錄經文如下（大正17·677b、678a）：

「涅槃界略有二種。云何爲二？一者有餘依涅槃界，二者無餘依涅槃界。云何名爲有餘依涅槃界？謂諸苾芻（與比丘同）得阿羅漢，諸漏已盡，（中略）宿行爲緣，所感諸根，猶相續住。雖成諸根現觸種種好醜境界，而能厭捨，無所執著，（中略）乃至其身相續住世，未般涅槃。常爲天人瞻仰禮拜，恭敬供養。是名有餘依涅槃界。云何名爲無餘依涅槃界？謂諸苾芻得阿羅漢，諸漏已盡，（中略）彼於今時，一切所受無引因故，不復希望，皆永盡滅，畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現。惟由清淨無戲論體，（中略）不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無。」

經文指出兩種涅槃皆以「諸漏已盡」的寂滅爲體。但前者諸根的身依還存在，飢時要吃，寒時要穿，四大不調時也要發生疾病；唯由於煩惱之漏已盡，六根門頭所反映的種種好醜境界，只是可厭棄的法有的擾擾之相，更不會起執著愛憎之心，這正是顯出現證涅槃生活的境界；可是殘餘的身依尚存在，故稱「未般涅槃」，所謂「子縛已斷，果縛猶存」，曰有餘依涅槃。至於無餘依涅槃與前者所區別的，是在「彼於今時」壽命已盡，肉體消滅，現在的身受心受的牽引因已斷，對於未來更「不復希望，皆永盡滅」，達到了灰身泯智的境界，曰無餘依涅槃。《成實論》卷十三說（大正32·

345b）：「得有餘泥洹，則垢心滅；得無餘泥洹，則無垢心滅。」這樣的無餘依涅槃，直是身、心、智都滅的境界。雖然《本事經》指示出無餘依涅槃界不是完全歸之於無有，尚有個「清淨無戲體」在，而這個清淨無戲體畢竟是什麼狀態的？卻用遮詮的表現法，「不可謂有，（中略）不可謂彼非有非無」，殊令人有難以捉摸之處。在《大般涅槃經》卷四也有形容無餘依涅槃境界說（大正12・627c）：「譬如熱鐵，槌打星流，散已尋滅，莫知所在；得正解脫，亦復如是：已度淫欲，諸有淤泥，得無動處，不知所至。」但是要知道佛教運用的語言是愛用遮詮的表現法，愛用非、無、滅、空等字眼，從否定的反面來肯定它的正面；阿羅漢無餘依涅槃的清淨無戲論體，絕不是等於龜毛兔角畢竟無的東西；因爲涅槃的境界不屬於理論的問題，而是唯實證體驗者精神上的生活境界。因爲阿羅漢以我空智證入涅槃的境界，一方面解脫了由煩惱、業所招的有漏生命，同時也就是得到非煩惱、業的無漏生命。可是這無漏生命——清淨無戲論體，已超越過煩惱、業的意識所能認識或經驗的境界。《中阿含》二一〇經說，苦樂以不苦不樂爲對，不苦不樂以無明爲對，無明以明爲對，明對涅槃，涅槃則無對。也即是《俱舍論》卷六說的（大正29・34c）：「此極寂靜，此極美妙。謂捨諸依及一切愛，盡離染滅名爲涅槃。」昔跋迦梨比丘死，佛說他因爲已證入無餘依涅槃，惡魔已不能再找到他所往之處了；也是證明這個無對的道理和事實。

在聲聞乘二種涅槃中主要的是現證的有餘依涅槃，而無餘依涅槃不過是到了殘餘的身依灰盡——死，加上一個名稱罷了。所以死，畢竟無關緊要的，「寂滅爲樂」的境界是要求在生前證得的，南傳巴利語藏經的《如是語》（即漢譯的《本事經》）上座偈有：「實極安樂，佛說涅槃；無貪無愁，安隱苦滅。」以及「我依安樂，得此安樂」的飽餐法味的生活境界。

但聲聞人所證的涅槃，畢竟是個人享受的法味與安樂的境界；對詮釋涅槃生活用語方面，也多屬遮詮，對人生社會缺乏積極的意義。到了大乘佛教，對於詮釋涅槃問題上的用語，遮詮與表詮並用，而表詮的表現法運用更廣。因爲大乘佛教的生命源泉的般若智，是從空到不空；空，就是對緣生法上空去有見、無見，空去生死見、涅槃見，空去衆生見、佛陀見，統一於不二的一實相印，「一色一香無非中道」，「一切衆生本來是佛」，「資生產業皆與實相不相違背」的不空的肯定。於是說涅槃時無一法不是涅槃，涅槃即實相故，生死即涅槃故。覺悟這個道理，就是成佛證涅槃；不覺悟這個道理，就是凡夫落生死，但雖落於生死的凡夫，這個法爾道理並沒有失去。在凡夫不失分上，《十地經論》稱之爲「性淨涅槃」，《三無性論》名之爲「本有」；在佛陀覺悟分上，《十地經論》稱之爲「方便淨涅槃」，《三無性論》名之爲「始有」。《成唯識論》說四種涅槃中稱本有的爲「本來自性清淨涅槃」，稱始有的爲「無住處涅槃」。論文釋本來自性清淨涅槃云（大正31・55b）：「謂一切法相眞如理，雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相一切分別，尋思路絕名言道斷，唯眞聖者自內所證，其性本寂，故名涅槃。」釋無住處涅槃云（大正31・55b）：「謂即眞如，出所知障，大悲般若常所輔翼，由斯不住生死涅槃，利樂有情窮未來際，用而常寂，故名涅槃。」

依據以上的論典，自性清淨涅槃，是指「佛如、衆生如」的法爾眞實如是之理，可是未覺悟的凡夫畢竟不能稱爲佛陀，好像地下未被開發的礦藏，雖然是財富，但還不能爲人民所享用，天台家稱之爲未有莊嚴過的素法身，到了證得無住處涅槃，才能親自受用涅槃的境界，發起無窮的妙用，好像已開發的礦藏，成爲人民生活中的實有財富，眞正得到享受，天台家稱之爲莊嚴了的法身。前者是屬於理論的，

是指出實踐的方向；後者是實踐著的生活，充實了證實了涅槃的理論。故涅槃論到了大乘佛教，才有了眞實的著落，表現出富有朝氣的積極精神，像「大悲般若常所輔翼」，「利樂有情窮未來際」的明確而生動的語句，掃除了小乘佛教關於涅槃遮詮表現法的那種闇昧的氣氛。

〔大乘佛教的涅槃是生活實踐的深刻契證〕

一個人要走遠路時，爲保護兩足，是把道路上鋪滿皮革呢？還是只要兩足穿上革靴呢？佛陀教人的方法是叫穿上革靴。證入無住處涅槃的智慧，就是穿上革靴，兩足便能走任何不平的生死道路。《大智度論》卷九十六說（大正25・729b）：「一切法不可盡壞，但離其邪憶想，一切法自離。」故涅槃之寂滅，是轉變義，即轉變邪憶想而成爲般若智，則一切法皆是實相，生死險道頓成涅槃的坦途，離開這個現實的世界、現實的人生生活，更沒有涅槃可證。故大乘佛教的涅槃，是以生活實踐爲中心，離開人間無生可度，離開人間無佛可成。《大乘入楞伽經》卷二說（大正16・599a）：「非於生死外有涅槃，非於涅槃外有生死；生相涅槃無相違相。如生死涅槃，一切法亦如是，是名無二相。」《思益梵天問經》說（大正15・36c）：「當知佛不令衆生出生死，入涅槃；但爲度妄想分別生死涅槃二相者耳；此中實無度生死至涅槃者。所以者何？諸法平等，無有往來，無出生死，無入涅槃。」

學佛人應該照顧自己腳跟，從實際生活中體味涅槃境界，於緣生法上烙著實相法印，才能觸處即眞，頭頭是道。（慧風）

◉附一：印順〈佛教之涅槃觀〉（摘錄自《妙雲集》下編②）

涅槃之深究

㈠蘊苦永息之涅槃：煩惱的根本是我見，是迷於「無我」的愚癡，這惟有無我的深慧，才能破除他。有了甚深的空（無我）慧，便能破我見，體驗到人生的眞理，獲得大自在。這是現生所能修驗的，也是聖者所確實證明的。等到此生的報體結束後，不再受生死果，這就是入涅槃了。大阿羅漢都是這樣的，釋迦佛八十歲時，也這樣的入了涅槃。如進一層推求，就難於明白。一般人想：入了涅槃，到那裏去呢？證了涅槃，是什麼樣子呢？關於這，佛是很少講到的。總是講：生死怎樣延續，怎樣斷煩惱，怎樣就能證涅槃。入了涅槃的情形，原是不用說的，說了也是不明了的。比方一個生盲的人，到一位著名的眼科醫生處求醫，一定要問個明白，眼明以後，是什麼樣子的，醫生怎麼說也沒有用吧！因爲他從來無此經驗，沒法想像。只要接受醫治，眼睛明亮了，自然會知道，何必作無謂的解說。若一定要問明了才肯就醫，那他的眼睛，將永無光明的日子。涅槃也是這樣，我們從無始以來，都在生死中轉，未曾證得涅槃，所以入涅槃的境地，怎麼想也想不到，怎麼說也說不到，正如生盲要知的光明情形一樣。佛教是重實證的，只要依著佛的教說——斷煩惱，證眞如的方法去修習，自然會達到自覺自證，不再需要說明了。（中略）

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，大乘却有更進一步的內容。這可分兩點來說：

⑴約體證的現（相）實（性）一味說：聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，惟是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見。」聲聞學者的生死涅槃差別論、性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。但大乘修學者的深悟，在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性；眞見道），但深知道性相的不相離。由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱爲中道；或稱之爲眞空即妙有，妙有即眞空。由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見。」依據這種體證的境地，安立教說

，所以是性相不二論、生死涅槃無差別論。在修行的過程中，證到了這，名爲安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裏。

⑵約修持的悲願無盡說：小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性，不見中道而外，也因爲他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。像游泳的人，如發生了危險，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便覺得沒事，更不關心他人的死活。有些想救人的，自己到了岸，見別人還在危險中，便奮不顧身，再跳進水裏去，把別人拉到岸上來。菩薩在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切衆生。所以自己證悟了，還是不斷的救度衆生。在爲人利他所受的苦難，菩薩覺得是：無上的安慰，最大的喜樂，沒有比這更幸福了。由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成爲不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度衆生，這就大大不同於小乘者的見地了。但圓滿成佛以後，救度衆生，不再像衆生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨衆生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的衆生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光。光是無所謂方圓的。所以，現一切身，說一切法，都是隨衆生的機感而現的。如釋迦佛的在此土誕生、出家、成佛、說法、入涅槃，都是應化身；圓證涅槃的佛，是早已證法身了。因此，如想像圓證涅槃的佛，是一個個的，在這裏在那裏的，是壽長壽短的，便不能了知大乘涅槃的眞義，不知應化身的眞義了。必須放棄小我個體的觀念，才有悟解證入涅槃的可能。

涅槃，是沒有人與我等種種分別。所以了解涅槃，非從生死苦果，即小我個體的消散去了解不可。入了涅槃，如說永恆，這即是永恆，因爲一切圓滿，不再會增多，也不會減少，也就不會變了。說福樂，這便是最幸福，最安樂；永無苦痛，而不是相對的福樂了。要說自由，這是最自由，是毫無牽累與罣礙的。沒有一絲毫的染汚，是最淸淨了。所以，有的經中，描寫涅槃爲「常樂我淨」。這裏的我，是自由自在的意思，切不可以個體的小我去推想他。否則，永久在我見中打轉，永無解脫的可能。以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示他，如說：不生不滅、空、離、寂、滅等。可是衆生是愚癡的，是執我的，多數是害怕涅槃的（因爲無我了）；也有不滿意涅槃，以爲是消極的。純正而眞實的佛法，衆生顚倒，可能會疑謗的，眞是沒法的事。好在佛有無量善巧方便，爲了這種深深執我的衆生，又作另一說明。

㈡身心轉依之涅槃：「轉依」，是大乘佛教的特有術語。轉依即涅槃，表示身心（依）起了轉化，轉化爲超一般的。這可說是從表顯的方法來說明涅槃。依，有二種：⑴心是所依止，名爲「染淨依」。依心的雜染，所以有生死；依心的淸淨，所以得涅槃。心是從染到淨，從生死到涅槃的通一性。在大乘的唯識學中，特重於這一說明。⑵法性（空性）是所依止，名爲「迷悟依」。法性是究竟的眞性，迷了他，幻現爲雜染的生死；如悟了，即顯出法性的淸淨德性，就名爲涅槃。從心或從法性——依的轉化中，去表顯涅槃的德用，是大乘有宗的特色。

⑴約染淨依說轉：我們的煩惱、業、苦果，是屬於雜染的；聖者的戒定慧等功德，是屬於淸淨的。而染與淨，都以心爲依止。這個所依心，唯識學中名爲阿賴耶識，即心識活動的最微細部分；最深細的阿賴耶識，成爲生死與涅槃的樞紐。衆生的生死苦，由於心識中有不淨種子（功能）。由此不淨的種子，生起煩惱、

業、果。如從不淨種，生起貪、瞋等煩惱心行，於是所有的身口行爲，都成爲不淨業，如殺、盜、淫等。即使是作善，因從自我出發，所作的也是雜染業，要感生死苦果（生人天中）。此報由業感，業從惑起的因果，實在都是從不淨的種子而發現。現起的不淨行，又還熏成種種不淨的種子。雜染種子積集的染心，持種起現，又受熏成種，因果不斷，這才延續流轉於苦海之中。這個雜染種子所積集的雜染心——阿賴耶識，從業感報來說，他是受報的主體，所以叫異熟識。從形成個體的小我來說，他是攝取及執取的阿賴耶識，而被我見錯執爲自我（因爲阿賴耶識，有統一性、延續性，而被錯執爲是常是一的自我）的對象。依阿賴耶識而有雜染的種現不斷，那不是永遠不能解脫雜染的生死嗎？不！好在心的深處，還有清淨的種子。所以，衆生是既非純善的，也不是純惡的，而是心中含藏著一切染淨功能種子。衆生並不是沒有清淨的功能——無漏種子，而是向來被雜染功能遮蔽了，才成爲雜染的一家天下，煩惱業苦現行，不得解脫。要求得解脫，就要設法，把心中深藏的清淨種子，使他發現出來。如信三寶、聽法、誦經、持戒等，即是開始轉化。像走路一樣，向來走錯了，現在要換個方向走，向佛道走去。依佛法而作不斷的熏習，漸使雜染的力能減低，清淨的功能增强，發展爲强大的清淨潛力。再進步，把雜染的功能完全壓伏。從無漏的清淨種子，現起清淨的智慧等，煩惱自然被伏斷了。一向爲雜染所依的雜染心，現在轉化爲清淨法的所依，就叫做轉依（究竟轉依在佛位）。悟證以後，清淨的功德現前，雜染的力能被壓伏，但染法的潛力還在，不時還要起來。這要經過不斷的治伏階段，與煩惱餘力搏鬥，到最後，達到純淨地步，才徹底消除了不淨的種子，而得究竟的清淨解脫，也就是得到究竟的涅槃。修持的方法，不外乎修戒定慧，修六度、四攝。到達轉染成淨，不但消除了一切雜染，而且成就無量的清淨功德，無邊殊勝力量。所以大乘的涅槃，不是什麼都沒有了，也不是毫無作用。

究竟轉依了的清淨心，和現在的雜染阿賴耶識不同。現在是虛妄分別的，與雜染相應的。到那時，轉識成智，是無分別的。圓滿的大智慧，具足種種利生妙用，一切清淨的功德都成就。清淨的功德成就，在《阿含經》中，也透露這一消息。佛的弟子舍利弗尊者，回到自己的家鄉，入了涅槃。他的弟子均提沙彌，如法的火化了以後，把舍利——骨灰帶回去見佛，非常的悲傷。佛就問他：「均提！你和尚入滅了，他無漏的戒定功德，和深廣的智慧，也都過去而沒有了嗎？」「沒有過去。」「既然生死苦滅去了，一切清淨功德都不失，那何必哭呢！」這是同於大乘涅槃，具足功德的見地。約染淨依說，著重戒定慧功德的熏修，轉染成淨，苦果消散了，却具足一切功德。所以成了佛，能盡未來際度衆生，隨感而應，現身說法。

對於佛果的大般涅槃，切勿作「我」想，我想與涅槃是永不相應的。轉依的佛涅槃，以大菩提（覺）爲本，徹證無我法性，所以佛佛平等，相融相入。具足一切功德的佛涅槃，徹證無我，沒有分別，所以從對立矛盾等而來的一切苦痛，成爲過去。

⑵約迷悟依說轉：佛有無量善巧，爲了適應衆生，還有另一方便，約迷悟依說轉依。這個依，指法性而說，或名眞如。眞是非假的，如是不二的，這就是一切法空性，事事物物的實相。衆生爲什麼輪迴生死？即因不悟法性，顚倒妄執，造業受苦。若修持而悟證了法性，即得解脫。法性是不二的，所以說：「在聖不增，在凡不減。」《心經》所說的：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」也就是這個。諸法空性，雖本來如此，但無始以來，有無明、我見，不淨的因果系，迷蒙此法性，像烏雲的籠蓋了晴空一樣。雖然迷了，雜染了，而一切衆生的本性，還是清淨的，光明的，本來具足一切功德的。一般人都覺得，生死流轉中，有個眞常本淨的自我，迷的是我，悟了

解脫了，也還是這個我。現在說：衆生雖然迷了，而常住眞性，不變不失。這對於怖畏空無我的，怖畏涅槃的，是能適應他，使人容易信受的。佛在世時，有外道對佛說：「世尊！你的教法，什麼都好，只有一點，就是『無我』，這是可怕的，是無法信受的。」佛說：「我亦說有我。」這就是如來藏。外道聽了，便歡喜信受。照《楞伽經》說：由於「衆生畏無句」；爲了「攝引計我外道」，所以方便說有如來藏。衆生迷了如來藏，受無量苦；若悟了如來藏，便得涅槃，一切常住的，本具的清淨功德，圓滿的顯發出來。中國佛教界，特別重視這一方便，大大的弘揚。但是，如忽略了佛說如來藏的意趣，便不免類似外道的神我了。要知道，這是佛爲執我外道所說的方便。其實，如來藏不是別的，即是法空性的別名。必須通達「無我如來之藏」，才能離煩惱而得解脫。

約法空性說，凡聖本沒有任何差別，都是本性清淨的，如虛空的性本明淨一樣。在衆生位，爲煩惱，爲五蘊的報身所蒙蔽，不能現見，等於明淨的虛空，爲烏雲所遮一樣。如菩薩發心修行，逐漸轉化，一旦轉迷成悟，就像一陣風，把烏雲吹散，顯露晴朗的青天一樣。雲越散，空越顯，等到浮雲散盡，便顯發純淨的晴空，萬里無雲，一片碧天，這就名爲最清淨法界，也就是究竟的涅槃。

結說

生死是個大問題，而問題全由我執而來，所以要了生死，必須空去我見。無我才能不相障礙，達到究竟的涅槃。凡聖的分別，就在執我與無我。聖者通達無我，所以處處無礙，一切自在。凡夫執我，所以觸處成障。入了涅槃，無牽制，無衝突，無迫害，無苦痛，一切是永恒、安樂、自在、淸淨。而這一切，都從空無我中來。

涅槃的見地，如苦痛的消散，無分別、無分量、寂靜、平等，這在大小乘中，都是一樣的，都是從無我觀中，消除個我的對立而說明的。而大乘的特色，主要在悲智一如的淨德，隨感而應。

涅槃，不是說明的，不是想像的。要覺證他，實現永恒的平等與自由，必須從實踐中，透過無我的深慧去得來。（慧瑩記）

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯《中觀哲學》第十章（摘錄）

中觀涅槃觀

佛教一直强調涅槃之境界雖然是不可言詮、無以言表，但却是眞實的。如巴利所傳的《無問自說經》（Udāna）談到：「涅槃之境界是無生、無轉化、無造作、無和合相……如果不是無生、無轉化等等……涅槃之境界即無異是世間的和合諸法。」又云：「有一境界，不可思不可議，其中無地、無水、無風……無虛空、無識……我說此即是無來、無去、無住、無生、無滅。此一境界無始、無終、無依持、無所持……此即是空之止息。」有時候佛典則會用一些較積極的、正面的名詞來形容涅槃，如巴利《相應部》（Saṃyutta Nikāya）說：「涅槃超越種種無常變化、痛苦憂毀，它是不凋謝、寧靜、不壞、無染、和平、福祉、島洲、依怙、皈依處、目標、彼岸。」佛典說得很明白：絕不能把涅槃——如來死後的狀態——想像成一種虛無、疏離。如來死後到底是如何？這個問題是佛陀之「十四無記」中的一個。中觀學派透過對說一切有部與經量部涅槃觀的批判，把佛教涅槃觀本有的深意發揮得淋漓盡致、彰彰明甚。

談到涅槃，通常分爲二種：(1)有餘依涅槃（upadhiśeṣa）。(2)無餘依涅槃（nirupadhiśeṣa），或云「般涅槃」（pari-nirvaṇa）。前者是無明、激情等皆已止息，但是生理、心理的功能照樣存在，只不過是已經沒有激情的存在。此一境界恰好與吠檀多及數論（Sāṅkhya）的「當生解脫」（jīvamukti）相當，佛陀在其證得無上正等正覺之後的種種情形便是一個佳例。無餘依涅槃就是究竟解脫，亦即是構成吾人之經驗性存在之諸蘊（skan-

dhas）也全部止息。大乘行者則在此二者之外再加上一個「無所住涅槃」（apratisṭhita nirvaṇa），這是一種菩薩的境界，菩薩雖已有能力與資格證得涅槃，但他却爲了救渡所有的衆生而不願證入究竟解脫。

問題的重心在於：無餘依涅槃——心靈修持的目標，是否爲一疏離的，毫無生機的空白？說一切有部認爲：現象界的存在乃是由「大種」及「大種所造色」（大種是生命最根本的成素）在「實體見」（或譯薩迦耶見）及其伴隨的激情、煩惱的影響之下構作而成的，這就產生所謂的「條件性的存在」——有取蘊（upādana skandhas）。有取蘊，就是以「苦」爲特性的存在。另一方面，在般若智慧的普照之下，以及戒與定之修持爲助緣，各成素被隔離而轉成爲一種非和合的狀態（noncooperating state），而因爲煩惱等汚染法的力量已經不再生，所以各成素即是存在於清淨無汚（anasrava）的存在。那麼由般若所生的涅槃境界是否爲一種「實在」呢？

徹爾巴斯基教授（Stcherbatsky）堅決主張肯定說，如云：

「當一切的流轉變現不再繼續，一切的力量也已止息，剩下來只是毫無生機的殘渣。那是一種非人格的永恒的絕滅，亦即是個別的成素的『實在』已經處於無生命的情況之下，這種『實在』與數論派所主張的物質原理（prakrti）非常相似，那是一種永恒的絕滅。……

道德法則經過一連串的進德修業（指修行），使生命世間進入最終的寧靜安和（指得涅槃），在其中已無種種生命，留下來的只是某些無生命、無生氣的存在，就此意義而言，說一切有部思想的外貌與現代科學的唯物主義相似。」

徹爾巴斯基教授這段話實在是言過其實，太誇張了。說一切有部或者是任何佛教學派絕不會把涅槃當作是空無，而是把它當成一種清淨的無爲法（asaṁskṛta dharma）——某一種不受任何條件影響的「實在」，超越於現象之外。當然，涅槃並沒有現象界生命之流的多彩多姿與熱絡活現，但它也是一種「法」，是一個存在的「眞實」。因爲涅槃與如來死後的狀態是合一的，所以從來就沒有佛教徒否定其「實在性」，只不過說它是無法以言語表詮而已。涅槃不是「有」，因爲它是無爲法，所以絕不會如經驗性事物之落於生住異滅的範疇裏。它也不是「非有」，因爲並不全是事物的完全止息而已。說一切有部認爲：涅槃不僅僅是「否定」而已，它也是一種法，在此一「法」中，沒有生住異滅的有爲法；而涅槃本身也是一種積極性的個體。龍樹菩薩的批判主要便是針對說一切有部這種「有」的涅槃觀。如云：「涅槃不名有，有則老死相；終無有有法，離於老死相。若涅槃是有，涅槃即有爲；終無有一法，而是無爲者。」（《中觀論頌》〈觀涅槃品〉）這是說涅槃不能同時爲「有」且是無爲的無漏法（anupādana）——離垢無取著。同理，龍樹又說：「有尙非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無。若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名爲無法。」

中觀學派與說一切有部的涅槃觀有兩個重點。分別說部認爲：有漏法是眞實的變成無漏法。中觀則認爲：從有漏到無漏根本沒有所謂的「改變」可言；如果煩惱是眞實的，則煩惱即不可能化成空無，所以改變的僅是吾人的觀感，而不是「實在」本身。月稱的《顯句論》形容涅槃是「無得無失；非斷非常；無生無滅」。而「般若的功能在於引發吾人改變對『眞實』的態度，並不是在轉變『眞實』本身。」職是之故，所謂的改變乃是認識論上的（epistemic），所以是主觀的；並不是「存有論」的（ontological），客觀的。「眞實」還是依然固我、不因行者之證悟而有所增減得失。這一點是中觀學派在佛教與印度哲學所開創的哥白尼式的重大革命（Copernican revolution）。

上述的看法引出中觀涅槃觀的另一個重點：涅槃與世間的「無差異性」、平等性。「本

體」與現象並不是兩組各別的個體，也不是同一事物之兩種不同的狀態，如龍樹菩薩說：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際；如是二際者，毫無釐差別。」（《中觀論頌》〈觀涅槃品〉）「絕對」是唯一的「實在」，雖然說輪迴世間是依分別妄想而有，但是「絕對」仍是其「實在」。如果我們以妄想分別的模式來看「絕對」，則「絕對」即是經驗性的世界。反之，捐除這些曲解性的思惟媒介，世間即是「眞實」，即是「絕對」。如龍樹菩薩說：「受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名爲涅槃。」（《中觀論頌》〈觀涅槃品〉）此一頌文很明白的表達這一層道理。

涅槃不是「有」，也不是「非有」，而是捨離「有」與「非有」等等惡見。龍樹說：「如佛經中說，斷有斷非有；是故知涅槃，非有亦非無。」又云：「如來滅度後，不言有與無；亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無；亦不言有無，非有及非無。」（均見〈觀涅槃品〉）這就是佛陀被詢及如來之本質——如來死後存在與否等問題時，佛陀所表現的沉默——無記的眞義。涅槃超諸思惟定性，而且唯有捨離這些思惟模式的定性，才能證得涅槃。

中觀的涅槃觀與吠檀多把「解脫」（mukti）當成是「梵有」（brahmabhava）的觀念很相近。但是，中觀學派並不認爲涅槃有所謂的「心識」（cit）與「喜樂」（ananda），吠檀多則反是。另一方面，吠檀多學派透過對經驗的批判省察，而認爲「梵」是自明的、是自存的存在（sakṣad aparokṣad brahma），因爲有它，我們的認知作用才有可能成就。我們由某一客體所獲得的快樂的感受，不過是那「梵」之無限喜樂的不純淨、有限的形式而已。而所謂的解脫則是要除去這一些限度；如喜樂——梵之本質完全顯現。由此以觀之，中觀學派似乎僅止於討論「這個」（the that）是「絕對」，亦即是單純的肯定「絕對」是現象的「實在」；而吠檀多學派則進一步的討論——「這個是什麼」（the what），亦即是把「梵」定義爲喜樂與識。

從形上學來說，中觀所說的涅槃是不可定性的，而且不能把它與喜樂、善等等結合。然而就宗教上而論，涅槃與如來——神是合一的，涅槃乃是心靈之超越性的生命。

◉附三：〈涅槃〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

涅槃，指一切煩惱災患永盡的境界。又譯泥洹、泥曰、涅槃那、涅隸槃那、抳縛南、睴縛喃。意譯滅、寂滅、滅度、寂。《雜阿含經》卷十八（大正2·126b）：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡。是名涅槃。」《入阿毗達磨論》卷下（大正28·989a）：「一切災患煩惱火滅，故名涅槃。」即將貪瞋癡三火滅却，衆苦永盡，名爲涅槃。

涅槃乃阿羅漢永斷煩惱所得之果。此可分有餘依及無餘依兩種。「有餘依涅槃」是指煩惱雖盡，然猶有依身，色心相續；「無餘依涅槃」乃指依身亦滅而無餘。在小乘諸部之中，說一切有部以滅諦涅槃爲無爲法，係由慧之揀擇力而得之果，故亦名之爲「擇滅」（prati-saṃkhya-nirodha）。即以慧揀擇四聖諦理，斷煩惱時，諸有漏法離繫縛，證得解脫者，稱爲擇滅。擇滅以離繫爲性，其體實有，且其性善而常住。然經量部謂煩惱及諸苦永滅名爲涅槃，非別有自體。即由揀擇力除滅過去及現在之煩惱種子，於未來之煩惱及後有永遠不生的永斷之分位，假立涅槃之名。

又，說一切有部認爲涅槃乃非學非無學之法，恒自性住，常住不變，且否認餘部的涅槃轉變論、涅槃決定論。此中，所謂涅槃轉變論，係主張涅槃於學、無學、非學非無學，是轉變不定的。所謂涅槃決定論，係謂涅槃之體有學、無學、非學非無學三種，雖各具此三，然於得有別，故生學無學等之差異。

在大乘經論中，則以涅槃爲不生不滅，與

如來的法身等同視之，而附予種種積極的意義。《大般涅槃經》卷六（大正12．402a）：「若言如來入於涅槃，如薪盡火滅，名不了義。若言如來入法性者，是名了義。」該經卷四（大正12．390a）：「若油盡已，明亦俱盡，其明滅者喻煩惱滅。明雖滅盡，燈爐猶存。如來亦爾，煩惱雖滅，法身常存。」《法華經》卷五〈壽量品〉（大正9．43b）：「爾來無量劫，爲度衆生故，方便現涅槃，而實不滅度，常住此說法。」即謂釋尊之涅槃，並非如薪盡火滅，而是入法性常住之境地。所謂肉身雖逝，法身常存，以法身爲如來大般涅槃之體。

又，《大般涅槃經》卷二〈壽命品〉（大正12．376c）：

「何等名爲祕密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成伊三點。若別亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃。三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，爲衆生故，名入涅槃。」

此即所謂三德祕藏之大涅槃說；此乃綜合《婆沙》等書之離繫擇滅之說，《大智度論》等書之般若即涅槃說及如來法身說，而組成三法一體，不縱不橫之義。

吉藏《大乘玄論》卷三〈涅槃義〉謂以此三德爲涅槃，總有四義，即(大正45．47a)：

「三德爲涅槃者，略有四種義。生死與涅槃相對，生死有三障，謂煩惱、業、苦。對報障故名法身，對業障故辨解脫，對煩惱障說波若。二者欲顯如來三業自在。有法身故，身業自在；具波若故，口業自在；有解脫故，意業自在。三者無境不照，名爲波若；無感不應名法身；無累不盡稱解脫。故三德爲宗。四者爲對二乘三德不圓。有身智，解脫不足；解脫亦圓，則無身智。故名如來三德圓備。」

又，《十地經論》卷二說涅槃有性淨、方便淨二種，《三無性論》卷上謂本來清淨自性寂滅者，爲性淨涅槃；由慧之揀擇，除染污苦，得清淨者，名方便淨或無垢清淨涅槃。且謂無垢清淨乃修道所得，即爲擇滅；而自性清淨，非慧所得，故非擇滅所攝。慧遠《大乘義章》卷十八〈涅槃義〉明涅槃有性淨涅槃、方便涅槃、應化涅槃等三種；智顗《金光明經玄義》卷上等謂涅槃有性淨涅槃、圓淨涅槃、方便淨涅槃等三種別。陳譯《攝大乘論釋》卷十三說涅槃有本來清淨涅槃、無住處涅槃、有餘涅槃、無餘涅槃等四種。又，《大乘義章》卷十八〈涅槃義〉謂涅槃之分齊，總有四種不同，即：(1)事滅，(2)德滅，(3)應滅，(4)理滅。即謂涅槃以如來藏爲其體，由空如來藏之義而有事滅，由不空如來藏之義而有德滅，由德滅更示現應滅。

按涅槃之說，印度古來已傳，《薄伽梵歌》名梵我一如之境地爲梵涅槃（brahma-nirvāṇa）。《入楞伽經》卷四明外道所執涅槃有自體相涅槃、種種相有無涅槃、自覺體有無涅槃、諸陰自相同相斷相續體涅槃等四種，同經卷六〈涅槃品〉揭二十種外道的涅槃說；《大毗婆沙論》卷二百說外道以現受五欲，及初靜慮乃至第四禪的受樂爲涅槃。在佛教中，由於不承認我爲實有，故原僅以涅槃爲歸於滅，及至大乘興起，說如來法身永存，最後終以眞如法身爲涅槃之體性。

此外，涅槃或作般涅槃（梵parinirvāṇa，巴parinibbāna，藏yoṅs-su-mya-ṅan-las-ḥdas-pa），音譯又作波利抳縛南、波利涅婆南，意譯圓寂。或作摩訶般涅槃（梵mahāparinirvāṇa，巴mahānibbāna，藏yoṅs-su mya-ṅan-las ḥdas-pa chen pe）。由於般涅槃譯爲圓寂，故古來僧侶逝世，亦稱爲圓寂、新圓寂、歸寂、入寂、示寂，或單稱爲寂。

〔參考資料〕 張曼濤《涅槃思想研究》；木村泰賢著．歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》；D. J. Kalupahana著．陳銚鴻譯《佛教哲學——一個歷史的分析》；R. E. A. Johansson《Psychology of Nirvana》。

涅槃宗❶

中國十三宗之一。即鑽研、弘傳大乘《涅

槃經》義的學派。《涅槃經》的研究，主要盛行於六朝時代的江南，以東晉・法顯與佛陀跋陀羅共譯《佛說大般泥洹經》六卷，及道生著《泥洹義疏》提倡闡提成佛說爲先驅。

永初二年（421），北涼・曇無讖譯《大般涅槃經》四十卷（北本），並極力弘傳。後慧嚴與慧觀、謝靈運將此四十卷本《涅槃經》，與六卷本《泥洹經》對校，再治成《大般涅槃經》三十六卷（南本）。其後，南方對《涅槃經》的研究盛極一時。研究此經之涅槃師輩出。彼等認爲此經爲佛一代說法之極致，而對《涅槃經》的研究，也蔚成六朝佛學之主流。

及至隋代，智顗創立天台宗，並以《涅槃經》爲《法華經》之輔助思想。智顗的弟子灌頂與唐・湛然對《涅槃》的教義，更多所吸收。於是《涅槃經》之學乃融入天台宗之中，終使涅槃宗漸告衰頹。

陳、隋間，《涅槃經》傳入朝鮮。新羅・武烈王時代（654～660），普德於景福寺開宗。其後有元曉、義湘、憬興、義寂等註釋《涅槃經》，宗勢漸盛。又，普德之弟子等，建涅槃宗的八大伽藍（金銅寺、開原寺、珍丘寺、大乘寺、大原寺、維摩寺、中台寺、燕國寺），宣揚宗風。但此宗派傳至李朝時代，即告衰竭。

〔參考資料〕《婆藪槃豆法師傳》；《大般涅槃經集解》卷一；《出三藏記集》卷八；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六、十七、二十章；呂澂《中國佛學源流略講》第六講；蔣維喬《中國佛教史》第三章；布施浩岳《涅槃宗の研究》；境野黃洋《支那佛教史講話》卷上。

涅槃宗❷

日本佛教宗派之一。日僧空源（1563～1619）所創。空源爲大和（奈良縣）郡山人，文祿元年（1592）自出家後，即自學自修，以《法華經》、《涅槃經》爲中心，另以淨土教（尤其是眞宗相關的文獻）爲傍證，而獨創教說，開創本宗。當時曾得到陽成天皇的皈信。

空源先後曾創建京都涅槃寺、大坂天驚寺、堺光澤寺、攝津荒牧豐學寺、近江川邊東雲寺等利。畿內及近畿地方之門人漸增。但在元和三年（1617）天皇歿後，本宗被視爲新義異法。幕府且破壞涅槃寺。空源之次子賢海，曾在江戶建立寬永寺末三明院，歸屬天台宗。然其後亦告滅絕。

涅槃師

涅槃師是研習、弘傳《大般涅槃經》的佛教學者。法顯在中印度華氏城寫得《大般涅槃經》初分的梵本，返國後，於東晉・義熙十三年（417）在建康道場寺和佛陀跋陀羅共同譯出，題名《大般泥洹經》，凡六卷，世稱六卷《泥洹》。同時，中印度曇無讖（385～433）於玄始三年（義熙十年，414），在北涼譯出自己帶來的《大涅槃經》初分十卷，當時河西的義學名僧慧嵩、道朗都列席譯場筆受；繼又傳譯在于闐尋得的中分、後分，到玄始十年（宋・永初二年，421）譯訖，前後共成四十卷十三品，世稱大本《涅槃》。北涼譯本於宋・元嘉年中（424～443）傳到江南，「文言致善而品數疏簡」，宋文帝令義學名僧慧嚴（363～443）、慧觀（383～453）及文學家謝靈運（385～433）等依六卷《泥洹》增加品目、修改文字，刪訂爲三十六卷二十五品，世稱南本《涅槃》，而以北涼原譯四十卷本爲北本《涅槃》。

在大本《涅槃》還沒有傳到江南以前，六卷本《泥洹》先行流布。經中說：「泥洹不滅佛有眞我，一切衆生皆有佛性」，爲義學名僧慧睿（355～439）等所宗奉（見《出三藏記集》卷五〈喻疑〉第六）。但經中又說除一闡提皆有佛性（見經卷四）。羅什的弟子彭城竺道生（？～434），當時在建康，剖析經旨，說：「闡提是含生之類，何得獨無佛性？蓋此經度未盡耳！」（《名僧傳》卷十）因而唱「闡提皆得成佛」說。舊學守文之徒，以爲這是背經的邪說，把他擯出僧衆。他因此到吳中虎丘

山，住在龍光寺。相傳他聚石爲徒，講《涅槃經》，至闡提處說有佛性，羣石皆爲點頭（《佛祖統紀》卷二十六、三十六）。後來他回到廬山，第二年大本《涅槃》傳到建康，經中果然說闡提皆有佛性（見經卷七），和他先前所說相符合，異常歡喜，不久就在廬山精舍講說，此即中國南方最初的涅槃師。道生又嘗校閱眞俗典籍，研思因果理致，立「善不受報」及「頓悟成佛」義。另外，和他同出羅什門下的慧觀，著論主張漸悟，並創立二教、五時的教判，以《涅槃經》爲第五時常住教；又繼曇無讖的遺志，請高昌沙門道普西行尋求《涅槃》後分（見《出三藏記集》〈曇無讖傳〉）。和道生並爲涅槃師中兩大系。

道生、慧觀以後，南方出有不少涅槃師，其中屬於道生系統的，宋代有寶林、法寶、道猷（又作道攸）、道慈、僧瑾、法瑗，齊代有僧宗，梁代有法朗等。就中寶林初在長安受學，後住龍光寺，祖述道生諸義，著有《涅槃記》等。法寶是寶林的弟子，也在龍光寺祖述道生義，著有《金剛後心論》等。道猷也出於道生門下，吳人。道生圓寂後，撰新譯《勝鬘經》的《注釋》五卷，以弘道生的遺教。後因慧觀的推薦，應宋文帝之請，在宮內述道生的頓悟義，爲文帝、孝武帝所推重。道慈，豫州人，祖述道猷義，並刪訂道猷所作《勝鬘注》爲二卷。法瑗（409～489），是慧觀的弟子，而以頓悟義知名，後應宋文帝之請，申述此義。僧宗（438～496），是法瑗的弟子，曾問學於法瑗門下的曇斌，擅長《涅槃》及《勝鬘》、《維摩》等經，講說近百遍，著有《涅槃義疏》、《涅槃集解》。弟子慧超，也通達《涅槃》。法朗，吳興武康人，以慧解知名，梁武帝天監年中（502～519），奉命製《大般涅槃經集注》七十二卷。

此外還有直接受傳北方之學的涅槃師，在宋代有慧靜、法瑤、曇斌、僧鏡、超進，齊代有僧鍾、法安，梁代有寶亮、法雲、僧遷等。就中慧靜（407～465？），吳興餘杭人，初遊學廬山，後到建康，通內外學，而特長於《涅槃》，著有《佛性集》。晚年住在剡中，世稱剡慧靜。法瑤（400～475？），河東人，景平年中（423），遊學兗豫，遍通衆經，嘗聽東阿慧靜講涅槃學，複述所講，爲慧靜所稱許。後應請住吳興武康小山寺，每歲開講，著有《涅槃》、《法華》、《大品》、《勝鬘》等義疏。法瑤主張漸悟，是南方涅槃師中的名人。宋孝武帝於大明六年（462），禮請他到建康與主張頓悟的道猷（道生的弟子）一同住在新安寺，以示頓悟、漸悟二說各有勝義。曇斌（410～476），南陽人，幼年從道禕出家，後到建康，從靜林諮受《涅槃》，又就法瑤受學。晚年在新安寺講《小品》、《十地》，並申述頓悟、漸悟的義旨。僧鏡（又稱焦鏡，410～476），本隴西人，遷居吳地，後入關隴，尋師受法，過了幾年，回到建康，大弘經論，著有《泥洹義疏》。超進（382～475），長安人，於大小諸經都有所研究，後避亂東下，更精尋文旨，前後在建康、姑蘇、會稽弘化，以《大涅槃》是窮理之教，頻加講說，晚年失明，還令弟子每旬唱《涅槃經》一遍。僧鍾（430～489），是僧導弟子，魯郡人，精通《成實》、三論、《涅槃》、《十地》等。法安（454～498），東平人，幼從洛陽白馬寺慧光出家，講《涅槃》佛性義，後南遊番禺，值攸公講《涅槃》，問論數番，攸公避席相讓。齊·永明年中（483～493），回到建康，住在中興寺，開講《涅槃》、《維摩》、《成實》、《十地》等，著有《涅槃義疏》。寶亮（444～509），是齊梁間主要的涅槃師，先世本東莞人，後居東萊（今山東掖縣），幼年出家，師事名僧青州（今山東益都）道明，又南遊建康，住中興寺，以義學知名，齊竟陵文宣王蕭子良禮爲法匠，既而移住靈味寺，講《涅槃經》八十四遍，僧俗弟子三千餘人，後爲梁武帝所歸敬，命撰《涅槃義疏》，武帝親爲作序。法雲（467～529），是梁三大法師之一，宜興陽羨人，幼年受學於僧成、玄趣、寶亮諸師門下

，寶亮嘗稱他爲大法棟樑，著有《涅槃疏》。他的弟子寶海，也奉梁武帝命論佛性義。僧遷（465～523），也是寶亮的弟子，襄陽人，晚年到建康，住靈根寺，著有《涅槃疏》。

此外，學系不明的涅槃師，在宋代有僧含、僧莊、曇濟，齊代有曇纖、道盛、僧慧，梁代有智秀、智順、僧旻、法會、智藏、慧皎，陳代有慧勇、警韶、寶瓊等。就中智秀（440～？），住建康冶城寺，善大、小《涅槃》及《維摩》、《般若》等經，著有《涅槃疏》。智藏（458～522），是梁三大法師之一，吳人，嘗在開善寺講《涅槃》，並著《義疏》。慧皎（497～554），會稽上虞人，著有《高僧傳》十四卷，並撰有《涅槃義疏》十卷。慧勇（515～583），吳人，曾講《涅槃》二十遍。警韶（508～583），會稽上虞人，曾講《涅槃》三十遍；製《疏》十七卷。又當時三論、《成實》的學者，幾乎都兼善《涅槃》。法朗、寶唱等所撰《大般涅槃經集解》，就是集宋、齊、梁間涅槃師學說的大成，其中所收的作品作家，有不少不見於僧傳的，可見其時南方《涅槃》研究的盛況。

在北方，則慧嵩、道朗曾列席曇無讖的譯場，筆受《涅槃》，並分別作《義記》、《義疏》，特別是道朗，親承曇無讖，撰有經序，闡發《涅槃》的玄旨；又在所作《義疏》中，立五門剖判《涅槃經》，發明佛性中道的深義，這是中國北方最初的涅槃師。後有慧靜，東阿人，世稱東阿靜，少遊學伊洛間，晚歷徐兗，著有《涅槃略記》等，流傳於北地。又有道憑，關內人，也擅長《涅槃》。此外羅什的弟子彭城僧嵩，原本奉持《大品》，而非難《涅槃》，後幡然改悔，晚年也成爲涅槃師。此後從北魏中葉到隋初，以《涅槃》知名的有曇準、道登、曇度、曇無最、圓通、寶彖、僧妙、道安、曇延、慧藏、慧海等。就中曇準（439～515），魏郡湯陰人，從智誕受業，以擅長《涅槃》、《法華》名聞伊洛，後聽說南齊的僧宗長於《涅槃》，前往建康聽講，因見此學南北不同，遂依己見講《涅槃》，後住湘宮寺，與同寺的法身、法眞並爲當時的學匠。曇無最，武安人，北魏孝明帝時，住洛陽融覺寺，弘宣《涅槃》、《華嚴》。寶彖（512～561），綿州人，北周時住潼州光興寺，著有《涅槃》、《法華》等疏。僧妙，本冀州人，北周時住蒲州仁壽寺，以講解《涅槃》爲恒業。僧妙的弟子曇延於北朝末年最以《涅槃》知名。曇延（516～588），蒲州桑泉人，少年聽僧妙講《涅槃》，深悟經旨，於是出家，深入探討，不久便從事講說，常說佛性妙理是《涅槃》的宗致。更聽《華嚴》、《智度》、《十地》、《地持》、《佛性》、《寶性》等經論，以廣其學。後隱於南部大行山百梯寺，著《涅槃經義疏》十五卷，周太祖聞而讚賞，命就寺演講，世以此《疏》與慧遠（淨影）《疏》並稱，門下有慧海、童眞、慧誕、法常、道洪等，多長於《涅槃》。

又當時在北地興起的地論學者，大半兼善涅槃學。地論南道派的創始者慧光，著有《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《十地》、《地持》等疏。又始唱因緣、假名、不眞、眞四宗的教判，其中眞宗即指《涅槃》、《華嚴》及《地論》，將《涅槃》和他們所宗的《地論》放在同一地位。慧光的弟子和《涅槃》有關係的，有僧範、慧順、道憑、靈詢、法上、道慎等。僧範（476～555），平鄉人，盛年因聽講《涅槃》有悟，於是從鄴城僧始出家，初學《涅槃》就洞明經旨，繼往洛陽從法獻聽《法華》、《華嚴》，後更就慧光受學，嘗著《涅槃疏》，因引載經文，形式和論相似，所以又稱爲《涅槃論》。慧順，齊人，原爲居士，初聽《涅槃》，有所未決，因往洛陽從慧光出家受學。道憑（488～559），平恩人，初誦《維摩》，後學《涅槃》、《成實》，並習禪定，又從慧光受學十年，後往趙魏弘化，數講《涅槃》、《華嚴》、《四分》、《地論》等。他的弟子靈裕（518～605），定州巨鹿曲陽人，專精《華嚴》、《涅槃》、《地論》、律部，著

有《十地》、《華嚴》、《涅槃》等疏。靈詢，漁陽人，少年出家，學《成實》及《涅槃》，洞明幽旨。法上（495～580），朝歌人，幼年披誦《涅槃》有悟，往從禪師道藥出家，後居林慮山誦《維摩》、《法華》，更入洛陽求解，既而專究《涅槃》，至忘凍餒，又入慧光門下受具，精勤修學，爲衆所聞，應請講《涅槃》等經論。他的弟子知名的有法存、融智、慧遠、道愼等。融智常講《涅槃》及《地論》。慧遠（523～592），敦煌人，秉奉《地論》、《涅槃》、《攝論》及三論，著有《涅槃經義記》十卷，又在所撰《大乘義章》中，每一義門都先敍《毗曇》、次述《成實》，而歸結於《地論》、《涅槃》，並把《地論》所說的阿梨耶識和《涅槃》所說的佛性看作是實質相同的東西。他的弟子靈璨等，也大都一面弘敷《涅槃》，一面宣揚《十地》。道愼，高陽人，幼年出家，受具後，入洛陽，初就慧光學《地論》，後從法上受《涅槃》。

隋代統一後，就當時的佛教義學立爲「五衆」（即五個佛學研究集團），而《涅槃》居五衆的第一位，並先後以法慈（師承不明，圓寂於大業年中）、童眞（曇延弟子，543～613）、善胄（慧遠弟子，550～620）爲涅槃衆主。足見《涅槃》研究在當時仍極隆盛。入唐以後，南北涅槃師遽爾衰落，這大概是在新興的天台、三論諸宗勢力掩映下，不復有以獨講一經名家的涅槃師了。

《涅槃經》的中心教義，是「一切衆生悉有佛性，如來常住無有變易」（見本經〈獅子吼菩薩品〉）。而涅槃師的學說即以闡發這一教義爲宗要。涅槃師關於《涅槃》佛性的解釋，有種種不同的見解，在後來三論學者吉藏所撰《大乘玄論》卷三中把它歸納作十一家，又《涅槃遊意》（吉藏撰）、《涅槃宗要》（新羅・元曉撰）、《四論玄義》（日本・慧均撰）等把它歸納作三家、六師及本三家、末十家等，實際內容大致相同。《玄論》十一家中：第一家（《四論玄義》卷七說是河西道朗及莊嚴僧旻等）依經說「正因者謂諸衆生，緣因者謂六波羅蜜」，而以「衆生」爲正因佛性。第二家（《玄義》說是定林僧柔、開善智藏）依經說「佛性者，不即六法（《大乘玄論》卷三云：「六法者，即是五陰及假人也」），不離六法」，以「六法」爲正因佛性。第三家依經說「凡有心者必定當得無上菩提」，以「心」爲正因佛性。第四家（《玄義》說是中寺法安）以「冥傳不朽」爲正因佛性，意謂神識有冥傳不朽之性，故說爲正因。第五家（《玄義》說是光宅法雲）依經說「若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃」，以「避苦求樂」爲正因佛性。第六家（《玄義》說是梁武帝）依經說「我者即是如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義」，以「眞神」爲正因佛性。第七家（《玄義》說是地論師）以「阿梨耶識自性清淨心」爲正因佛性。第八家（《玄義》說是龍光道生及白馬曇愛等）以「當果」（《玄義》作「當有」，道生著有《佛性當有論》，已佚）爲正因佛性，意謂衆生皆當得佛，說爲正因。第九家（《玄義》說是小山法瑤及靈根慧令）以「得佛之理」爲正因佛性，意謂衆生均有得佛之理，故說此理爲正因。第十家（《玄義》說是靈味寶亮，法雲也常用此義）以「眞諦」爲正因佛性。「眞諦」，《玄義》作「眞俗共成衆生眞如佛理」，即眞俗不相外而共成的眞如法體。第十一家（《玄義》說是北地摩訶衍師）依經說「佛性者名第一義空」，以「第一義空」爲正因佛性。《玄論》說這十一家對於佛性的解釋，都不是正義，而另以曇無讖的「非眞非俗中道」的正因佛性說爲正義。

中國佛教中的教相判釋，從現存文獻上看，可說是創始於早期的涅槃師。《大涅槃經》譯出後，其中半字、滿字之說（卷五），從牛出乳、從乳出酪、從酪出生酥、從生酥出熟酥、從熟酥出醍醐之喩（卷十四），都給予涅槃師以判教重大的啓發，而最先從事教相判釋的是慧觀。同時道生也有和教判類似的四種法輪說。慧觀就漢末到當時譯出的教典，立二教五

時的教判，把釋迦如來一代的教法大別作頓、漸二教，以《華嚴經》爲頓教，以從鹿苑到鵠林所說諸經爲漸教。更把漸教開作五時，以說三乘行因得果不同的經爲第一時三乘別教，以《般若經》爲第二時三乘通教，以《維摩》、《思益》等經爲第三時抑揚教，以《法華經》爲第四時同歸教，以《涅槃經》爲第五時常住教（一說慧觀於頓、漸二教外立不定教成爲三教）。道生說如來一代說四種法輪：

(1)**善淨法輪**：從一善說到四空（四空定，又稱四無色定），袪除三途的濁穢，所以稱爲善淨，即人天乘教。

(2)**方便法輪**：以無漏道品獲得有餘、無餘二涅槃，所以稱爲方便，即三乘教。

(3)**眞實法輪**：《法華》破三乘之假，成一乘之實，所以稱爲眞實。

(4)**無餘法輪**：《涅槃》說法身常住，爲如來一代教法的究竟旨歸，所以稱爲無餘（《妙法蓮華經疏》卷上）。

後來僧亮、僧宗都配合《涅槃》五味，來區分如來一代教法，但僧亮作小乘、三乘、方等、般若、涅槃五時，僧宗作小乘、三乘通教、《思益》及《維摩》、《法華》、《涅槃》五時（《涅槃經集解》卷三十五）。劉虬（437～495）更綜合各說把如來一代教法大別作頓、漸二教，以《華嚴》等經爲頓教，以其餘經典爲漸教。更於漸教中立五時七階。五時是：(1)《提謂》等經，說人天教法；(2)《阿含》等經，說三乘差別教法；(3)《般若》、《維摩》、《思益》等經，說三乘教法；(4)《法華》等經，說一乘教法；(5)《涅槃經》，說一切衆生悉有佛性，如來常住無有變易的教法。七階是在第二時三乘別教中，更分爲聲聞、緣覺、大乘三階，和其餘四時合成七階。此外，虎丘山岌師，在漸教中開有相、無相、常住三時；宗愛法師，在漸教中開有相、無相、同歸、常住四時，岌師、宗愛師不見於僧傳，事迹不詳，然而他們的教判都以《涅槃》闡明法身常住爲漸教的究竟，可以推定也是涅槃師。（林子青）

〔參考資料〕 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六、十七、二十章；呂澂《中國佛學源流略講》第六講；蔣維喬《中國佛教史》第三章。

涅槃會

於釋迦牟尼佛入涅槃之日所舉行的追慕法會。即於每年二月十五日掛涅槃像、諷誦《涅槃經》、《遺教經》等經的紀念法會。

關於本會之由來，已不知其詳。然至遲在宋代，此風已成。《佛祖統紀》卷三十三云（大正49・319b）：「如來於周穆王五十三年（壬申）二月十五日入滅。凡在伽藍必修供設禮，謂之佛忌。」《釋氏要覽》卷下（大正54・309c）：「二月十五日佛涅槃日，天下僧俗有營會供養，即忌日之事。」

關於佛入滅之日多有異說。《長阿含經》卷四、《菩薩處胎經》謂之二月八日，《般泥洹經》謂之四月八日，《薩婆多論》卷二謂之八月八日，而以《大般涅槃經》卷一、《大般泥洹經》卷一、《善見律毗婆沙》卷一等謂二月十五日之說最爲世人所接受。《魏書》〈釋老志〉謂佛於拘尸那娑羅雙樹間，二月十五日入涅槃。《西域記》卷六則謂（大正51・903b）：「佛以生年八十吠舍佉月後半十五日入般涅槃，當此三月十五日也。說一切有部，則佛以迦剌底迦月後半八日入般涅槃，當此九月八日也。」此與《大般涅槃經》等書所記二月十五日之說，頗有差異。

〔參考資料〕 《廣弘明集》卷二十八；《勅修清規》卷上〈報本章〉佛成道涅槃條；《增修教苑清規》卷上；《宋淨覺仁岳釋迦如來涅槃禮讚文》。

涌泉寺

位於福建省福州市鼓山半山腰的白雲峯麓。此地原爲一積水潭，五代梁・開平二年（908），閩王王審知塡潭建寺，請名僧神晏來居。宋眞宗咸平二年（999）賜額「鼓山白雲峯涌泉禪院」，明・永樂五年（1407）改稱鼓

山涌泉寺。嘉靖二十一年（1542）毀於火，天啓七年（1627）重建。今寺門上的匾額「涌泉寺」爲清聖祖所題。近代名僧妙蓮、虛雲、圓瑛等人均嘗先後住持此寺。

現存主要建築有天王殿、大雄寶殿、法堂、鐘鼓樓、白雲堂、明月樓、聖箭堂、藏經殿、回龍閣等，均爲清代及近代所重建。天王殿前有千佛陶塔一對，東塔名爲「莊嚴劫千佛寶塔」，西塔名爲「賢劫千佛寶塔」。陶塔燒造於北宋・元豐五年（1082），原在福州市南台島龍瑞寺內，1972年始移至此寺。塔爲仿木構八角形樓閣式，計九層，高六點八三公尺，自下而上寬度逐層縮小，係分層燒造，然後拼合而成。塔壁共貼塑佛像一千餘尊，檐角下懸有鈴鐸，塔頂壓寶葫蘆，塔座塑有獅子、力士及各種花卉圖案，並有題記，記燒造時間以及施捨者與工匠姓名。

本寺在明、清兩代是一所出版佛學著作的寺院。現今，寺內仍保存有佛經、佛像的雕板近萬塊。此外，還收藏有自唐以來的陶瓷器，明、清時代的書畫、小銅佛及法器，泰國的銅鐘及印度、緬甸等國的貝葉經等物。

浩浩洞

日本明治後期所設立的眞宗大谷派學僧之私塾。明治三十三年（1900）九月以淸澤滿之（1863～1903）爲中心的青年學徒曉烏敏、佐佐木月樵、多田鼎等人，以共同生活爲始，稱其寓所爲「浩浩洞」。洞址初於東京本鄉區森川町，三十五年（1902）移至同區東片町。翌年，淸澤去世後，又遷移多次。至大正七年（1918）仍然存在。

關於此一團體的活動，除刊行佛教雜誌「精神界」之外，另有星期講話，及在洞者的信仰對話及學習會。而人數方面，除上述三人外，又有和田龍造、安藤州一、曾我量深、金子大榮、赤沼智善、山邊習學等對近代佛教發展有貢獻的人參加。淸澤所提倡的「精神主義」（即自律的主觀主義、我執之克服與內觀主義）對於思想界及青年僧侶有莫大的影響，遂形成一種以求道爲生活的僧伽。多田鼎曾回憶說：「此洞乃我等在此世之淨土。」淸澤死後，在洞者皆能承受各種思想的衝擊及經濟的不安定，繼續追求「精神主義」。

烏尤寺

位於四川樂山烏尤山頂。烏尤山，當三江（岷江、青衣江、大渡河）之會。其地古稱離堆，晉代名雷塠，宋代名青衣山。又因山形橫看狀似犀牛，故亦稱烏牛山，宋・黃庭堅始更今名。

寺原名正覺寺，創建於盛唐。大曆二年（767），僧惠淨結廬於山巔，持《法華經》，與繩牀、竹杖相伴，十年不曾下山。至宋代，規模已大，成一巨刹。南宋理宗淳祐年間（1241～1252），寺遭兵火。明・景泰、成化年間（1540～1587）重建。明末清兵入川時，本寺再遭毀壞。其後，屢有興廢，至清・同治年間（1862～1874），東成、朗淸諸高僧相繼駐錫本寺，始漸恢復舊觀。

現寺內主要建築有天王殿、彌勒殿、如來殿、大雄殿、鐘亭、鼓亭等。又，寺中有爾雅臺，傳爲漢代郭舍人註釋《爾雅》處。

烏仗那國（梵Uḍḍiyāna、Oḍiyāna、Udyāna，藏Skyed-mos-tshal）

位於北印度犍馱羅國北方的古國。又作烏萇國、烏長國、烏場國、烏茶國、烏儞也曩國。其位置相當於現在斯瓦特（Swāt）、旁修柯拉（Pañjkora）兩河流域地方。相傳佛陀滅度時，此國之上軍王亦參與舍利的分配。法顯入竺時（東晉・隆安至義熙年間），此地盛行小乘學，及玄奘西遊時（唐・貞觀年間，627～649），此地僧徒敬信大乘佛法。

在此國中，有關佛陀之本生及其行化的傳說性古蹟甚多，如都城之東有一古蹟，傳說是佛陀前世爲忍辱仙人時，割截肢體的地方。又，斯瓦特河的水源，有著名的阿波羅邏龍泉，

爲佛陀教化惡龍之處。其西南有佛足石及醯羅山，相傳醯羅山是佛陀於過去世爲聞半偈而捨命之處。南方布尼爾（Bunir）地方，有摩訶伐那僧伽藍，此地相傳是佛陀於過去世爲薩縛達多王（Sarvadatta，一切施），行菩薩行時，因無可施之物而賣身於敵王之處。

首府瞢揭釐城（Muṅgali），位在今之斯瓦特河左岸。其東北千餘里處有達麗羅（Dāril）河，爲此國舊都的所在地。當地有相傳爲古代末田底迦阿羅漢建立的彌勒像。又現今塔波達拉（Top-Darra）山麓有一大佛塔的舊址，此塔係犍馱羅式的建築，然其最頂上之五輪已毀。

烏仗那東南有烏剌尸（Uraśā）、怛叉始羅（今Taxila）、僧訶補羅（Saṃhapura），並是盛行大乘佛教之地；烏仗那以西，山區的濫波（Lampura）、迦畢試（Kāpisc），亦是大乘教區。可見北印度的大乘教區，係以烏仗那爲中心而向東西延伸，又向南發展而引起犍陀羅佛教的隆盛。後來，本地成爲怛特羅佛教的根據地，並成爲怛特羅佛教的四大聖地之一。此外，在西藏的傳說中，此地爲怛特羅佛教的理想國土，並被附上甚多神話傳說。總之，在十一世紀回教徒入侵之前，烏仗那是當時佛教文化的中心地，頗爲繁榮。

此外，北印度一古地名鬱地延那（Uḍḍiyāna，或Odiyāna、Oddiyāna），地理學者優爾（H. Yule）、華德爾（L. A. Waddell）、圖齊（G. Tucci）等人，皆以爲其地即烏仗那，爲怛特羅佛教的起源地。然而，烈維（S. Lévi）則以之爲喀什噶爾（Kashgarh）地方，巴達恰里雅（Benoytosh Bhattacharyya）則主張在阿薩密（Assam）或孟加拉。近年，圖齊在鬱地延那地方進行考古學發掘，發現許多有關怛特羅佛教的遺品，若其說能確定，則鬱地延那的位置即在上述烏仗那國。

◉附：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第七章第三節（摘錄）

北印度佛教的隆盛，一般都重視犍陀羅。當然，在希臘人、波斯（Pahlava）與塞迦人、月氏人，先後進入北印度，尤其是月氏的貴霜（Kushan）王朝，以布路沙布邏（Puruṣapura）爲首都，促成北方大乘的非常隆盛，犍陀羅是有其重要性的。然在北方大乘勃興的機運中，我以爲烏仗那占有更重要的地位。從流傳下來的事實，可以推想而知。如《北魏僧惠生使西域記》說（大正51・867a）：「烏場國（中略）國王菜食長齋，晨夜禮佛。」

惠生是神龜元年（518）出發，正光二年（521）回來的。所見的烏長國王，分明是大乘行者。玄奘去印度（627～645），所見烏仗那佛教的情形，如《大唐西域記》卷三說（大正51・882b）：「崇重佛法，敬信大乘。夾蘇婆伐窣堵河，舊有一千四百伽藍，多已荒蕪；昔僧徒一萬八千，今漸減少。並學大乘，寂定爲業。善誦其文，未究深義。戒行清潔，特閑禁咒。律儀傳訓，有五部焉。」

從西元五世紀末起，因嚈噠的侵入印度，寐吱曷羅俱邏（Mihirakula）王破壞北印的佛法，北印度佛教，普遍的衰落下來。如玄奘所見的情形，眞是蕭條已極。但那時的烏仗那佛教，還勉强的在維持。再遲一些，慧超所見的烏長，還是「足寺足僧，僧稍多於俗人也。專行大乘法也」。這是純粹的大乘教區。烏仗那的戒律謹嚴，而所奉行的，是五部通行（義淨所見也如此），這正是兼容並蓄的大乘精神。《大集經》說：「如是五部雖各別異，而皆不妨諸佛法界及大涅槃。」不正是這一事實的說明嗎？但《高僧法顯傳》說（大正51・858a）：「烏萇國，是正北天竺也。（中略）凡有五百僧伽藍，皆小乘學。」

法顯去印度，在隆安三年到義熙十年，比惠生西行，只早一百年，怎麼「皆小乘學」，與「專學大乘」完全不同呢？然《法顯傳》沒有說到迦溼彌羅（Kasmīra），所說的五百僧伽藍，實是迦溼彌羅佛教的傳說，如《西域記》說：「迦溼彌羅國，（中略）立五百僧伽

藍。」烏仗那為純大乘區，雖然小乘與大乘的流行，有複雜的原因，但與區域性、民族性，也應該是多少有關的。

從地區來說：犍陀羅（Gandhāra）是平地。怛叉始羅（Takṣaśila）在內的犍陀羅，一向是北印度的文化學術中心。這裏的文化發達，經濟繁榮，有都市文明的特徵。從《西域記》看來，小乘與大乘論師，幾乎都集中在這裏，這是論義發達的佛教區。烏仗那在犍陀羅北面，進入山陵地區。《西域記》說是：「並學大乘，寂定為業。善誦其文，未究深義。」與犍陀羅的學風，截然不同。重信仰，重修證，烏仗那是著重持誦與禪定地區。原來這裏是特別適宜於修習禪觀的地方，如《阿育王傳》卷五說（大正50・120b）：「佛記罽賓國，坐禪無諸妨難，床敷臥具最為第一，涼冷少病。」《大智度論》對這北方雪山區的適宜修行，也有所解說。《洛陽伽藍記》卷二說（大正51・1005b）：「講經者，心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一麁行。今唯試坐禪、誦經，不問講經。（中略）自此以後，京邑比丘，悉皆禪誦，不復以講經為意。」

以坐禪、誦經為修行，輕視講說經義，正與烏仗那的學風一樣。玄奘說他「未究深義」，那因為玄奘是論師型；玄奘的觀點，是論師的觀點。我們知道，佛法是「從證出教」的，「先經後論」的。釋迦佛是這樣的，阿毗達磨（abhidharma）、中觀（madhyamaka）、瑜伽（yoga），都是從修證而發展出來的；中國的臺、賢、禪宗，也都是如此。印度佛法，在大乘機運成熟時，推動而勃興的力量，在北印度，就是烏仗那。從此而發展出來，引起犍陀羅佛教的隆盛，但犍陀羅又傾向於大乘理論化。烏仗那東南的烏剌尸（Uraśā，今Hazara）；怛叉始羅（今Taxila，在山陵邊沿）；僧訶補羅（Saṃhapura，今Jhelam地方的Ketās），山區的佛教，都「並學大乘」。烏仗那以西，山區的濫波（Lampura，今Lamgan）；迦畢試（Kapisc，今Kabul地方），都是大乘教區。可見北印度的大乘教區，是以烏仗那山陵地帶為中心，而向東西山地延伸的。向南而進入平地，就是重於教義的犍陀羅佛教。如從民族來說，烏仗那、梵衍那（Bamian），是釋種（塞迦）。梵衍那信奉小乘的說出世部（Lokottaravādin），此部有菩薩十地說，境內也有觀音（Avalokiteśvara）菩薩像，這是近於大乘，曾經流行大乘的地方。西南Helmand流域的漕矩吒（Jāguḍa），就是塞迦人所住而被稱Sakastan的地方，也是「僧徒萬餘人，並皆習學大乘法教」。塞迦人曾經住過的，或當時還是塞種人的地區，都是大乘盛行，所以「塞王南君罽賓」，對北方大乘的隆盛，是有著深切的關係。

〔參考資料〕《高僧法顯傳》；《大唐西域記》卷三；《魏書》卷一〇二〈烏萇傳〉；《洛陽伽藍記》卷五；《北魏僧惠生使西域記》；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》；S. Beal《Buddhist Records of The Western World》；L. A. Waddell《An Introduction to Buddhist Esoterism》；G. Tucci《Tibetan Painted Scrolls》。

烏素圖召

內蒙古地區藏傳佛教格魯派寺院。位於呼和浩特市西北約十公里處大青山南麓烏素圖村。又稱烏蘇圖召、烏素圖。烏素圖為蒙古語「水很多」之意，即為水源豐富的大廟；是慶緣寺、廣壽寺、長壽寺、法禧寺、羅漢寺五座寺廟的總稱。此五寺略如下述：

(1)**慶緣寺**：是五寺中規模最大、歷史最久的一座，為五寺之中心。建於明・萬曆十一年（1583），主建築大經堂是典型的藏漢混合式結構。

(2)**長壽寺**：在慶緣寺之西。建於清・康熙三十六年（1697）。殿堂形式別緻，前院存有蒙、漢文石碑兩方。

(3)**法禧寺**：在長壽寺之北，建於清・雍正三年（1725）。此寺布局嚴謹，殿宇緊湊，小巧玲瓏，裝飾精美。目前為五寺中之保存較好

者。

⑷**廣壽寺**：建於康熙二十九年（1690）。地在廣緣寺北。

⑸**羅漢寺**：在法禧寺之西北，建於雍正三年（1725）。其建築形式與布局全係漢式寺廟風格。

烏摩斯伐提（梵Umāsvāti）

印度耆那教最具代表性的學者。梵名又作Umasvāmin。耆那教空衣、白衣二派對其人生存年代說法不一。但大抵可推測係五世紀人。他首先將耆那教義體系化，奠定其後耆那教之論理學、認識論研究的基礎。其所得之評價，幾乎可與同時代的世親相匹敵。其所撰《諦義證得經》（Tattvārthādbigama-sūtra）一書，係耆那教的教義綱要書，空衣、白衣二派對此書均無異議。又，耆那教徒視該書爲聖書，認爲閱讀一次的功德相當於斷食一天。

烏樞沙摩明王（梵Ucchuṣma，藏Ḥchol-ba）

密教及禪宗所奉祀的忿怒尊之一，爲北方羯磨部的教令輪身。又作烏芻沙摩明王、烏樞瑟摩明王、烏芻瑟麼明王、烏芻澀摩明王、烏素沙摩明王；亦稱穢跡金剛、火頭金剛、不淨金剛、受觸金剛、穢積金剛、不壞金剛、除穢忿怒尊等。現代台灣佛教界，多稱此尊爲「穢跡金剛」。


烏樞沙摩明王

關於此尊的本地，諸經論有釋迦佛、不空成就佛、不動明王、普賢菩薩、金剛手菩薩等異說，故或謂其與五大明王之一的金剛夜叉明王（亦爲不空成就佛的教令輪身）同體。其形像亦有二臂忿怒形、四臂忿怒形、四臂端正形、三目六臂形、三目八臂忿怒形等類。然一般多採《大威力烏樞瑟摩明王經》卷上所說，即：四臂，忿怒形，目赤色，通身青黑色，遍體起火焰，右上手執劍，下手持羂索；左上手持打車棒，下手執三股叉，一一器杖皆起火焰。此尊之三昧耶形是三股杵、獨股、劍、索、棒等。

據《慧琳音義》卷三十六所載，此尊具深淨大悲，不避穢觸，爲救護衆生，以如猛火般的大威光，燒除煩惱妄見、分別垢淨生滅之心。由於此尊具有轉不淨爲清淨之德，故佛教界常置於不淨處祭祀。又以此明王爲本尊的修法稱烏芻沙摩法，多用於祈求生產平安或祛除生產時的不淨，若欲驅逐毒蛇、惡鬼等，亦可修此法。

◉附一：《楞嚴經》卷五（摘錄）

烏芻瑟摩於如來前，合掌頂禮佛之雙足，而白佛言：「我常先憶久遠劫前，性多貪欲，有佛出世，名曰空王，說多淫人成猛火聚，教我遍觀百骸四肢，諸冷暖氣神光內凝，化多淫心成智慧火，從是諸佛皆呼召我名爲火頭。我以火光三昧力故，成阿羅漢，心發大願，諸佛成道，我爲力士，親伏魔怨，佛問圓通，我以諦觀，身心暖觸，無礙流通，諸漏既銷，生大寶焰，登無上覺，斯爲第一。」

◉附二：〈根本眞言〉

唵（oṁ）吽（hūṁ）發吒發吒發吒（phaṭ phaṭ phaṭ）鄔仡羅（ugra，強力）戍攞播寧（sūlapāṇi，持鉾者）吽吽吽發吒發吒發吒唵、攥羝（dūt，使者）寧囉曩娜（nirnada，無聲響）吽吽吽發吒發吒發吒唵唵唵、摩訶麼攞（mahābala，大力）娑縛訶（svāhā）。

◉附三：〈大心眞言〉

唵（oṁ）縛日羅（vajra，金剛）俱嚕駄（krodha，忿怒）摩訶麼攞（mahābala，大力）訶曩娜訶跛者（hanadahapaca，燒棄）

尾馱望（vidvan，有智）烏樞瑟麼（尊名）俱嚕馱吽吽吒。

〔參考資料〕《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》；《蘇悉地羯囉經》卷中；《大威怒烏芻澁麼儀軌經》；《陀羅尼集經》卷九；正見學會編《穢跡金剛法本彙編》。

烈維（Sylvain Lévi；1863～1935）

法國的印度學、佛教學、東洋學大師。1884年出任亞細亞協會會員。此後歷任高等研究學院講師、法蘭西大學教授等職。講授梵語、梵文學、宗教學等課。1897年東渡印度，在尼泊爾停留，獲得甚多梵文寫本。翌年經日本回法國。從事於梵書、梵文敍事詩、東西交通史、梵藏漢佛典的比較對照、梵文校訂、吐火羅語等方面的研究，爲學術界提供甚多資料。

1921年，應泰戈爾之邀，赴印度講學，再度在尼泊爾收集梵文資料，並經過印度、中國、日本、俄國。兩三年後回法國，出任高等研究學院之宗教系主任。並繼續從事古代印度與中亞等地的研究，以及梵文佛典的出版事宜。

1925年出任亞細亞協會副會長，1927年任日法會館館長而第三度赴日本，曾與高楠順次郎博士共同企劃編纂法文的佛教辭典《法寶義林》。翌年，經爪哇、尼泊爾等地回國，旋出任亞細亞協會會長，並活躍於巴黎大學所開設的印度文明學會。1935年十一月六日逝世。

烈維一生之主要業績，爲對印度史紀年給予新的檢討、確立綜合性的印度文化研究，以及梵文佛典、漢文佛典的發現與校訂刊行，並成功地解讀中亞的吐火羅語，對印度與歐洲之比較語言學領域有很大的貢獻。

◉附：狄雍（J. W. de Jong）著．霍韜晦譯《歐美佛學研究小史》第二章（摘錄）

烈維的重要性並不限於佛教，在這方面他所做的工作實有長遠的影響，這種影響亦不限於歐洲，而是遠及印度和日本。1927年，烈維回憶起兩位日本西本願寺的僧人：藤島了隱和藤枝澤通，如何在1887年時成爲他的學生的事。他們可能在把他的注意力引向佛教研究方面有過貢獻。烈維自己沒有寫過通論性的佛學著作，但是他的天才却使他不斷地有所發現；他的成績亦一直刺激著多方面的研究。他很快就了解到漢語不但對佛學研究有重要地位，而且對印度歷史亦然。他以自己的工作爲例，說明了印度、西藏和中國資料對於佛學研究都是不可缺少的。

烈維深爲馬鳴所吸引。1892年，他出版了馬鳴的《佛所行讚》第一品的原典和譯文；但他後來放棄了校訂全書的計劃而將之讓與高威爾（Cowell）。不過在他的早期作品之中，烈維已經研究及歷史上有關馬鳴、迦膩色迦王和印度塞西亞人（Indo-Scythians）的各種問題。1898年，他第一次到尼泊爾旅行，即欲找尋馬鳴的《莊嚴經論》（Sūtrālaṁkāra）的梵文原本。結果他得到了無著的《大乘莊嚴經論》（Mahāyānasūtrālaṁkāra）抄本，並於1907和1911年，先後將之校訂、翻譯出版。這是瑜伽行派典籍中最先出版的一本書。他對馬鳴的研究，結果在根本說一切有部的律書中發現了《天譬》（Divyāvadāna）的二十六個故事。此外，烈維所寫的一篇論文補充了艾德雅．雨伯（Édouard Huber，1879～1914）已經著手了的研究。雨伯所作的《莊嚴經論》的翻譯（Paris，1908），成爲烈維探討馬鳴和他的《莊嚴經論》的長篇論文的出發點。1922年，烈維在尼泊爾發現了一份《諸法集要經》（Dharmasamuccaya）稿本，裏面包括了《正法念處經》（Saddharmasmṛtyupasthānasūtra）的頌文。但早在1918年他所寫的一篇著名的論文中，他已經把《正法念處經》中有關贍部洲（Jambudvipa）的記述與《羅摩衍那》（Ramāyaṇa）中的〈方國記〉（Digvarnana）加以比較。憑藉一些不太有力的根據，他又把馬鳴的名字與《正法念處經》連在一起。1926年，呂德斯發表了《大莊嚴經論》的梵文斷簡，同時對此書的題名和作者提出疑問。此

後數年，不少學者加入這場論辯之中。現在看來，烈維對馬鳴的主張是過份了些，但他對馬鳴的傾倒却使許多重要資料露了光。

1922年，烈維在尼泊爾發現了世親的《唯識二十論》和《唯識三十頌》，這對瑜伽行派的認識有非常重要的意義。在烈維所發現的最重要的典籍之中，一些已由他的學生出版。如菲歷克・羅哥特（Félix Lacôte，1873～1925）即將覺主（Buddhasvāmin）的《廣譚歌集》（Bṛhatkathāślokasaṁgraha）校訂、翻譯出版（Paris，1908～1929），由此打開對素負盛名的Bṛhatkathā（譯者按：即廣演或廣收故事之意）研究的新局面。山口益在1934年亦將安慧（Sthiramati）的《中邊分別論釋疏》（Madhyāntavibhā gaṭıka）校訂出版（名古屋，1934；再版，東京，1966）。

此外，烈維對在中亞細亞發現的梵文及龜茲文寫本亦深感興趣。皮謝爾（Pischel）所發表的《雜阿含》（Saṁyuktāgama）的梵文斷簡（SPAW，1904），使德國的吐魯番探險隊所獲得的梵文寫本開始得到出版。烈維指出：在漢譯傳本中與Saṁyuktāgama對應的典籍已經存在。這一發現，對佛教經典的歷史有極其重要的意義。在研究各種佛教聖典或稿本時，烈維强調：不論是在聖典的歷史或是在比較研究方面，不同部派的傳本的發現都是重要的。有關他所校訂的梵文和龜茲文斷簡，我們必須參考《佛教文獻目錄》（Bibliographie Bouddhique）卷七至卷八中所收屬於他的著作目錄（Paris，1937）。至於其餘他所寫的論文，我們在此僅提兩篇與佛教經典歷史有密切的關係的：一篇是討論聖典成立以前的語言，另一篇是研究由拘底迦那（Koṭikarṇa，譯者按：疑爲人名）誦出的原典。1928年，烈維探訪巴里島（Bali）和爪哇。在巴里島，他獲得當地僧人的信賴，收集了好些讚歌（Stotra），後來發表在〈巴里島的梵典〉（Sanskrit Texts from Bali, Baroda, 1933, GOS, LXVII）一文中。當他探訪波羅浮屠（Borobudur），對下層回廊作調查研究時，他發覺那些彫刻師正在利用一本有關業報的經典作題材，而這本經典，在他最後一次訪問尼泊爾時恰好發現了一份抄本。

班台斯利（Banteay Seri）

柬埔寨（今高棉）吳哥王朝遺蹟。位吳哥寺東北約三十里暹粒河（Siemreap R.）上游河畔，爲印度教與佛教寺院，過去稱爲「伊修瓦拉普拉」（意謂「濕婆神之城」）。Banteay Srei則意指「女性城堡」。由羅闍因陀羅跋摩（Rājendravarman，944～968年在位）時代實際的掌權者婆羅門耶若婆羅訶（Yajñavarāha）所建。一般認爲是967年建造的。

寺院的外圍城牆全長四一〇公尺，經由九十公尺長的東參道及兩重小牆，即通往佛寺的核心——三間廟堂及二間經堂。它們都是紅色砂岩所建，塔身高約十公尺的小型建築物。三座廟堂南北連成一線地排列在高達九十公尺的基壇上；中間與南邊的廟堂供奉濕婆神，北邊則供奉毗濕奴神，可惜佛像都已遺失。而北廟堂角落的壁龕裏，有尊手持花朵的媞娃妲女神雕像，高約一公尺，優雅的身段及嫻靜的氣質，顯示了吳哥王朝新的審美觀念。這尊女神也以「東方的蒙娜麗莎」著稱。

佛寺以精緻的建築與雕刻而聞名，其壁面、山形牆、門楣及假門上都刻滿了寫實的印度教神話浮雕，以及各式各様栩栩如生的動植物圖案和花紋，精美華麗。其追求普遍性美感的特殊風格，在吳哥遺蹟羣中頗爲出色，因而被譽爲「班台斯利藝術」。

〔參考資料〕《世界の大遺跡》卷十二〈アンコールとボロブドゥール〉。

班瑪瓜唐

藏文史詩。全詩有四六〇部，五百多萬行。成立於西元八、九世紀。作者包括僧侶、國王、學者、民間藝人。全書敍述印僧蓮華生在西藏地區傳教的經歷。書中充滿神奇的故事

和誇張的傳說。所載內容不限於宗教，也包括政治、經濟、軍事、文化與民俗。是吐蕃（西藏）社會的一部百科全書。

《班瑪瓜唐》被藏族人民奉爲神聖詩經，它是以嚴格的古典格律寫成，承繼印度《摩訶婆羅多》和《羅摩衍那》的藝術風格。音調婉轉，和諧流暢，適於演唱。版本種類甚多，較爲流行的有西藏奈塘印經院木刻本、四川德格印經院木刻本、青海塔爾寺印經院木刻本、甘肅合作寺木刻本、西藏多傑扎寺木刻本，以及青海海南州印刷廠鉛印本、四川民族出版社鉛印本。此外，又有英譯本、法譯本和漢譯本。漢譯本是由大陸著名藏學研究者瑪德河拉和俄冬瓦拉依《蓮華遺教》藏文本翻譯而成。漢譯本約有一萬多行，僅爲《班瑪瓜唐》的極小部份。第一部漢譯本定名爲《蓮華生大師傳》，由大陸四川民族出版社出版。

班禪喇嘛（藏Paṇ-chen-lama）

西藏佛教格魯派（黃教）二大活佛轉世系統之一，爲執後藏（西藏西部）之政、教二權的領袖。地位僅次於達賴喇嘛。由於常駐札什倫布寺，故一般亦稱札什喇嘛（Bkra-śis bla-ma）。

「班禪」（paṇchen）係梵語paṇḍita與藏語chen-po二詞所合成，意爲大學者。「喇嘛」，乃「上人」之義。明末，蒙古和碩特部首領固始汗應黃教之請求，入藏除滅紅教的藏巴汗（Gtsaṅpa Khan）。固始汗在統治後藏時，得羅桑曲結之助力甚多。固始汗感其恩，乃於清・順治二年（1645）贈以「班禪博克多」（「博克多」，蒙語爲智、英勇之意）的尊號，是爲班禪四世（前三世爲後人追認），此即「班禪」一語的由來。後至五世，又獲清聖祖封爲「班禪額爾德尼」。其法系若以克主傑爲第一代，則至今已有十代，然因源流是始自第四代的羅桑曲結，故正確而言應爲七代。茲表列各代班禪的法名、出生地及生卒年代如下：

世次	法　名	出生地	生卒年
1	克主傑(Mkhas-rab-rje)	後藏拉堆	西元1385～1438年
2	索南曲朗(Bsod-nams phyogs-glaṅ)	後藏萬龍	西元1439～1504年
3	羅桑敦珠(Blo-bzaṅ don-grub)	後藏達奎	西元1505～1566年
4	羅桑曲結(Paṇ-chen blo-bzaṅ chos-kyi rgyal-mtshan)，又譯善慧法幢	拉柱嘎爾	西元1570～1662年
5	羅桑益喜(Paṇ-chen blo-bzaṅ ye-śes)	接堆參	西元1663～1737年
6	巴丹益西(Paṇ-chen blo-bzaṅ dpal-ldan ye-śes)	問扎京策爾	西元1737～1780年
7	丹白尼馬(Paṇ-chen bstan-paḥi ṅi-ma)	後藏	西元1781～1852年
8	丹白旺修(Paṇ-chen dpal-ldan chos-kyi grags-pa)	後藏	西元1853～1882年
9	曲吉尼馬(Paṇ-chen dge-legs rnam-rgyal)	瓊科爾結	西元1883～1937年
10	卻吉堅贊(Paṇ-chen blo-bzaṅ phrin-las lhun-grub chos-kyi rgyal-mtshan)	青海循化	西元1938～1989年

◉附一：〈一至九世班禪有關歷史情況〉（摘錄自《法音》雜誌第五十六期）

一世班禪克主傑

一世班禪法名克主傑・格勒巴桑，藏曆第六繞回木牛年（1385）四月初八日，生於後藏拉堆多雄地方的切臥村。他幼年在薩迦寺出家，後拜黃教創始人宗喀巴爲師，遂成爲宗喀巴的重要助手之一，曾擔任過甘丹寺第三任池巴（住持），撰寫過《宗喀巴傳》。藏曆第七繞回土馬年（1438）二月二十一日，克主傑在甘丹寺池巴任內逝世，享年五十三歲。

二世班禪索南曲朗

二世班禪法名索南曲朗，藏曆第七繞回土羊年（1439）正月初十日（又說爲十五日）生於後藏恩薩（今日喀則江當區）地方，逝世於藏曆第八繞回木鼠年（1504）三月二十五日，享年六十五歲。他曾任安貢寺池巴，據說有多種闡述黃教教義的著作。

三世班禪羅桑敦珠

三世班禪法名羅桑敦珠，藏曆第八繞回木牛年（1505）正月初四日，生於後藏恩薩地方，曾任安貢寺池巴，逝世於藏曆第九繞回火虎年（1566）二月二十三日，享年六十一歲。他曾雲遊後藏各地，宣講黃教教義，對黃教在後

藏的發展，作了一定貢獻。

四世班禪羅桑曲結

四世班禪法名羅桑曲結，藏曆第十繞回鐵馬年（1570）四月十五日，生於後藏藺倫熱布谿卡（今日喀則西），十四歲時擔任安貢寺池巴；1586年在札什倫布寺獲得「柔欽」（黃教創立初期對有學問的喇嘛的一種尊稱）學位；1601年就任札什倫布寺第十六任池巴；逝世於藏曆第十一繞回水虎年（1662）二月十三日，享年九十二歲。四世班禪羅桑曲結不僅是一位傑出的宗教領袖，也是一位傑出的政治領袖。他與五世達賴一起領導平息內亂，對確立黃教在全藏的統治地位，起了重要作用；他和達賴派遣代表，主動與初建的清朝中央政權聯繫，對維護祖國統一，作出了重大貢獻。1645年，由新疆入藏的厄魯特蒙古和碩特部的首領固始汗贈送羅桑曲結「班禪博克多」尊號。「班」是「班智達」的簡稱，梵語智慧的意思；「禪」是藏語「欽波」的簡稱，大的意思；「博克多」，是蒙語，是對睿智英武人物的尊稱。從四世班禪起，札什倫布寺僧衆一致承認歷世班禪爲該寺當然池巴。

五世班禪羅桑益喜

五世班禪法名羅桑益喜，藏曆第十一繞回水兔年（1663）七月十五日，生於後藏托布加谿卡的出倉村；1668年正月，被確認爲四世班禪的轉世靈童。1713年清康熙皇帝册封五世班禪爲「班禪額爾德尼」（「額爾德尼」是滿語珍寶的意思），並賜金册、金印，「班禪」名號由此正式確立，此後歷世班禪轉世，必經中央政府册封，亦成爲定制（註：在此之前，僅固始汗給四世班禪上過「班禪博克多」的尊號，中央政權未曾正式册封。一至四世班禪都是後人追認的）。1737年七月初五日，五世班禪逝世於札什倫布寺，享年七十四歲。（中略）

六世班禪巴丹益西

六世班禪法名巴丹益西，藏曆第十二繞回土馬年（1738）十一月十一日，生於後藏南木林宗札西則谿卡；1740年，經清乾隆皇帝批准被確認爲五世班禪的轉世靈童。次年乾隆派員進藏主持了六世班禪的坐床大典。1780年六世班禪親赴承德爲乾隆皇帝祝壽。乾隆特命人仿照札什倫布寺式樣，在承德建造了須彌福壽之廟，讓班禪居住。是年九月，班禪隨乾隆返京，住黃寺，其間多次到雍和宮等處講經說法。十一月二日，六世班禪病逝於北京黃寺，享年四十二歲。次年，乾隆派人護送班禪靈塔回札什倫布寺。（中略）

七世班禪丹白尼瑪

七世班禪法名丹白尼瑪，藏曆第十三繞回水虎年（1782）四月八日，生於後藏白朗宗吉雄谿卡。當年，清乾隆皇帝降旨批准札什倫布寺之奏請，確認丹白尼瑪爲六世班禪轉世靈童，並賜哈達一條、寶石念珠一串。1844年八月至1845年三月，他曾奉旨擔任西藏攝政。1853年正月十四日，七世班禪逝世於札什倫布寺，享年七十一歲。（中略）

八世班禪丹白旺修

八世班禪法名丹白旺修，藏曆第十四繞回木兔年（1882）八月八日，生於後藏托布加谿卡竹倉村；1857年九月，經金瓶掣簽，清咸豐皇帝批准，被確認爲七世班禪轉世靈童；1882年七月十五日，病逝於故鄉托布加谿卡，時年二十七歲。

九世班禪曲吉尼瑪

九世班禪法名曲吉尼瑪，藏曆第十五繞回水羊年（1883）正月十二日，生於前藏塔布地區噶夏村；1888年正月，經金瓶掣簽，清光緒皇帝批准，被確認爲八世班禪轉世靈童；1937年十二月一日，逝世於青海玉樹大寺甲拉頗章宮，享年五十四歲。

九世班禪的一生，是坎坷的一生，也是鬥爭的一生。他不僅佛學造詣極深，而且政治上也很成熟。是一位傑出的愛國領袖。由於與西藏地方政府不和，他自1923年離藏到內地，直至1937年圓寂，過了整整十四年離鄉背井的動盪生活。

◉附二：法尊〈一世班禪：克主傑〉

克主傑（1385～1438），是宗喀巴的兩位大弟子之一（另一是賈曹傑），被稱爲宗喀巴心目中的唯一弟子，是甘丹寺法座第三代。對於宗喀巴的不共教義，弘揚功勞極大。

1385年，他生於後藏拉朵絳，父名吉祥德賢，母名補珍嘉摩。稍長依師子幢爲親教師，依功德光爲阿闍黎，出家受沙彌戒，法名善利吉祥賢。先從二師學沙彌律儀，後親近仁達瓦童慧，受學七部因明，大小對法，《慈氏五論》、《中觀理聚》和毗奈耶等，通達無礙。復從智祥受歡喜金剛的灌頂，並學道果等教授。再從福幢等廣學顯密敎法，獲得辯才，通達宗派深義。

諸部大論學完後，遂往後藏地區各大寺院立宗辯論。1400年冬，克主傑十六歲，到昂仁寺立宗。正巧薄棟班禪無畏尊勝也在該寺立宗。班禪學位很高，名震一時，對薩嘉班智達所著的《因明正理藏論》從頭到尾舉出了好多過失，傳布於昂仁、薩嘉等各大寺院，並說：薩嘉派格西都不能解答，大家轉請克主傑和薄棟班禪辯論。克主傑允諾，於是在大衆之中，以佛敎正理，將薄棟班禪的主張，逐條破斥。薄棟班禪無辭可解，於是推諉說這是經部自宗的過失。薄棟班禪對克主傑之智慧辯才深爲折服，曾造文讚頌他。

克主傑很有文學才華，十八歲時造的《說法師子文殊菩薩讚》，就是著名的文學作品。以後的著述更爲完好。

1405年克主傑二十一歲，依仁達瓦童慧爲親教師，拔覺協饒爲羯磨師，無等慧爲屏教師受苾芻戒。此後常於仁達瓦座前聽諸法要。1407年，他二十三歲，持著仁達瓦的介紹信到前藏色拉却頂謁見宗喀巴。他見宗喀巴衣食住行皆如律制，而自己素以大學者自居，所著服裝，都不合律，感覺惶愧。接著，他把仁達瓦的介紹信呈上，行弟子禮。宗喀巴因他原以紅色大威德爲本尊，於是給他傳授十三尊能怖金剛大灌頂，並傳授以大威德爲根本經典《七觀察續》、《三觀察續》、《四瑜伽次第》等關於大威德的一切教授。自此以後他改修能怖金剛爲本尊。又從賈曹傑、持律名稱幢等的弟子聽聞法要。在甘丹寺中，凡經十月，依止宗師日間講授《菩提道次第廣論》、中觀、對法、因明等顯教經論和集密、歡喜金剛、勝樂、時輪等密教經論，夜間講授生起次第、圓滿次第要義。

他學得一切教授之後返回後藏，作仰朵絳惹住持，廣播敎法，因此有絳惹迦巴的稱號。又建日窩覺僅寺，常住寺中淨修宗喀巴所傳的顯密教授。

當時，法王饒敦巴（當地官長）對克主傑深爲敬慕，自爲施主請克主傑建祥輪大樂寺宣揚宗喀巴的敎法。但後來兩人的意見發生不合，克主傑因此離開祥輪寺，仍回日窩覺僅寺靜修。

以後數年常在日窩覺僅寺、倫拔梭寺、結凌寺等處弘法著述。

1431年賈曹傑到後藏內寧寺時，克主傑往見。賈曹傑請他繼承甘丹寺法位，於是同返前藏。到甘丹寺時，上座寶幢率寺內全體僧衆迎接禮敬。賈曹傑退位，請克主傑昇登宗師的師子寶座，依照成規如法敎化大衆，每年廣講《菩提道次第論》一遍，並傳授諸尊灌頂、教授，還在宗喀巴肉身殿頂上建造金頂。賈曹傑去世後，將其遺體迎回甘丹寺火化，並在宗喀巴塔右側建造銀塔供養遺骨。此外他又在甘丹寺興建講經扎倉，派釋迦室利等爲教經阿闍黎，宣傳五部大論弘揚宗喀巴的教法。1438年二月歿，壽五十四。據說轉世的班禪，以他爲第一代。

克主傑的得法弟子很多。其上首有法王慧法護、霞爐善幢、堪勤福勝成、遍智聖光、具法善現、拔梭法幢、寶海慧、僅俄慧幢、利廓瓦法稱、法王義成祥、漾絨瓦法自在稱、上座法護等。

克主傑的著述，現在流通的有十二函。在顯教方面有：《宗喀巴大師傳》、《現觀莊嚴

論註疏》、《釋量論大疏》、《顯示甚深空眞實義論》、《三律儀建立論》等多種，都是現在西藏佛教學者所必須參考的書籍。在密教方面有：集密的各種修法，能怖金剛、勝樂輪、歡喜金剛、時輪等各種修法和經的註釋。又有總貫諸部密教的《續部總建立論》等。

◉附三：法尊〈四世班禪：善慧法幢〉

善慧法幢（1570～1662），是西藏黃教中宗喀巴的大弟子克主傑（1385～1438）轉生的第四世（克主傑是第一世，二世梭囊却朗1439～1504，三世善慧義成1505～1566，所以叫作第四世班禪）。這一世才作札什倫布寺的主持，大興札什倫布寺，自此以後歷代班禪都成了札什倫布寺的主人。「班禪」的名稱是從他開始的，但班禪額爾德尼的稱號，似乎是到第五世善慧智（1663～1737）五十一歲時（康熙五十二年，1713）康熙册封以後才有的。

善慧法幢於明穆宗隆興四年（1570）生於後藏楞主賈，俗姓拔，父名策仁拔覺，母名措嘉，俗名却賈拔桑薄。自幼在家常聽誦《文殊菩薩眞實名經》。十三歲時（明神宗萬曆十年，1582），在聞寺依佛智大師出家，受沙彌戒，法名善慧法幢。

十四歲時（萬曆十一年），被認爲是善慧義成的轉世。自此以後，廣學經教，勤修定慧。年二十二歲（1591），在札什倫布寺以正法增長爲親教師，受比丘戒。此後數年間，先後往前藏朝禮大招寺釋迦佛等，在甘丹寺從智自在和虛空幢等，受得時輪金剛大灌頂及時輪略續、大疏等的傳承。又從僧幢受《集密四疏合本》和僧海（第二世達賴）著述的傳承。又從尊勝吉祥賢聽受《五次第明燈論》的講授傳承。又從嘎登墀巴正法祥然學習多種覺字的法門傳承。同時，他爲許多學者講授多種教法，開展弘法事業。

二十三歲至三十歲，住後藏聞寺。應寺中諸大德的請求，宣講《菩提道次第略論》，這時他經常住在山裏，一面修持一面閱讀《現觀莊嚴論》、《寶性論》、《中觀論》、《寶鬘論》、《六十正理論》、《入中論》、《入菩薩行論》、《菩提道燈論》等許多重要典籍。

三十一歲（萬曆二十八年），春季到賽學寺從佛海學曼殊金剛、紅黑兩種大威德、三派能怖威德等無上瑜伽部法，金剛界、吉祥頂等瑜伽部法，《毗盧遮那成佛》、《金剛手灌頂》等行部法，立三三昧耶、尊勝摧壞、大白傘蓋、光明天女等事部法，總有四部密法的三十多種灌頂及多種修法。

在賽學寺從佛海受學密法以後，歸途又往布頓的霞爐寺朝禮聖蹟，並到大樂輪寺弘宣佛法，傳授羅伊巴派的勝樂灌頂。夏季回聞寺安居。

這年秋天，札什倫布寺殷誠請爲該寺住持，十二月初三日，昇札什倫布寺的法座。三十四歲（萬曆三十一年），這時後藏非常混亂，他密往拉薩，爲諸佛像穿金，祈願消除災障。以後回聞寺。

這年秋天，四世達賴功德海（萬曆十七年生於蒙古）經北路來藏。次年七月，善慧法幢仍回札什倫布寺，閉關修時輪金剛承事法。

三十六歲（萬曆三十三年），春季到前藏，建設彩繪曼荼羅爲達賴喇嘛傳授時輪金剛大灌頂。這年又應西藏南部諸寺的邀請，往各處弘法。夏天回札什倫布寺安居。

萬曆三十五年六月，迎達賴喇嘛功德海蒞札什倫布寺。

萬曆三十七年冬，應諸大德的請求，開講《集密經釋》，開啓金剛乘道，成立「密咒院」。

萬曆三十九年，應哲蚌寺的邀請，到前藏爲達賴喇嘛和色拉、哲蚌寺諸大格西傳授《金剛鬘論》中的大灌頂法。

萬曆四十一年春，應達賴喇嘛的請求，往拉薩主持傳大招法會，會後並爲福善祥活佛和四十多位格西傳比丘戒。

萬曆四十二年，在大招法會中爲達賴喇嘛傳授比丘戒。

萬曆四十四年十二月，開始興建札什倫布密咒院的大殿。達賴喇嘛功德海在十二月中入滅。

萬曆四十五年，應色拉寺和哲蚌寺大衆的邀請，就任兩寺的住持。

萬曆四十六年春，受西藏西部古格（即阿里地區）之請，到那裏弘法四個月。九月，從古格起錫，十一月返抵札什倫布寺。

天啓二年（1622），第五世達賴在哲蚌寺升座，班禪爲落髮，法名善慧海。以後在天啓四年，爲他傳授沙彌戒和長壽灌頂。

天啓三年，止貢派和帕主派互相爭鬥，他從中調解。並將大招寺中的觀音殿重修一新。

天啓六年，甘丹寺大衆邀請他任絳則法王。於三月初一日到甘丹寺升座講法。

崇禎元年（1628）春，到拉薩主持大招法會，又到甘丹寺講經，夏季回札什倫布寺安居。

崇禎二年，又到拉薩主持大招法會。會後到甘丹寺，修建宗喀巴大師塔殿的金瓦頂。同時也修建絳則殿上的金頂。七月回札什倫布寺。

崇禎四年三月至十月，書寫大藏經全部。以後應前藏諸大德的邀請，到拉薩傳授金剛鬘大灌頂等，並傳比丘戒。

崇禎五年春，主持大招法會，宣講《本生論》，會後又在哲蚌寺給五世達賴喇嘛等傳授時輪大灌頂等法。

崇禎八年，開始用純金書寫藏經全部。

崇禎十年十月到拉薩，次年四月，給達賴喇嘛傳比丘戒。

崇禎十二年秋，蒙王賽欽法王等到藏請蒞拉薩，傳授大威德灌頂和文殊法類，修法海等許多隨許法。又傳授達賴喇嘛《無垢光大疏》（《時輪經》的大疏）等經論傳承。

崇禎十五年，接受霞爐寺的請求，升霞爐法座。夏季仍回札什倫布寺安居。

清・順治元年（1644）十月，清帝派使臣來藏修福，供養達賴、班禪財施甚多。十一月中培修霞爐寺布頓所建石塔。

順治二年，修建聞寺的大殿。四月，又寫金字大藏經全部，並塑諸護法神像。以後歷年到各地弘法、修福。

順治四年秋，清順治帝差官贈送珠寶綢緞甚多，師都用以莊嚴三寶。

順治九年三月，達賴喇嘛臨赴京時，善慧法幢到那迦瑪送行，又傳修《菩提心教授》等多種教法。這時他已八十三歲了，返札什倫布寺後，雖仍時常講經說法，作供養法事，但不常出外。

明末清初之際，西藏地方派系之間多次發生戰爭。例如：後藏在萬曆三十一年（1603）時，噶瑪彭措曩賈父子和紅帽語自在法稱，嫉視黃教，到了萬曆三十三年，噶瑪彭措派兵到前藏，拆毀吉穴碉堡，殺害許多藏官，前後藏都很混亂。

萬曆三十八年噶瑪彭措曩賈又派兵占據亞覺。萬曆四十年，又占領後藏各要寨，遂稱藏王。後在萬曆四十六年又領兵到前藏，驅走蒙古兵，毀壞色拉、哲蚌兩寺，驅逐僧衆，並在拉薩和哲蚌寺的後山，殺害一千多人。這是黃教寺院遭噶瑪噶舉派摧毀的一大劫難。

光宗泰昌元年（1620）秋，蒙古大軍重返西藏，將和後藏軍隊大戰，這時地方政府勸請善慧法幢爲調停和解。他雖到絨薄覺（地名）進行說和，但未得結果。暫到哲蚌寺居住，並廣行救濟。

熹宗天啓元年（1621）七月，藏軍屯集在絳塘崗，蒙古馬軍突然擁來，殺了幾百人。師聞說匆忙趕來調解，結果藏蒙兩方都以拉薩爲共同供養處，由於師的盛名感召，兩方立誓不在大招寺金頂光輝照臨處打仗。這時，噶瑪噶舉派奪占的黃教寺廟產業，也都紛紛退還寺主。

崇禎十四年（1641），蒙古亂徒劫掠措樸牛羣，並侵犯止貢地界，又引起戰爭，師不顧身命危險又往調解，獲得和解，救護了許多人生命。（中略）

順治十四年（1657），對於蒙古軍和康巴達貢等爭執，加以調解，使雙方拘禁的大德等二百多人都得自由釋放，地方也得以平息。

清・康熙元年（1662）二月十三日，大師示寂於札什倫布寺，壽九十三。

師的學問修證，都極高深，所有著述都是發揮經論深義利益時機的言教，現存四函，可分如下七類：

(1)傳記類十五種。

(2)上師瑜伽類四種。

(3)顯密教授類十八種。

(4)密法類三十五種。

(5)最密法類十種。

(6)密法附傳類十五種。

(7)雜法類八種。

◉附四：〈十世班禪：卻吉堅贊〉（編譯組）

卻吉堅贊（1939～1989），出生於青海省循化縣，幼名宮保慈丹。第九世班禪圓寂後，班禪堪布會議廳於1941年指認宮保慈丹爲班禪九世的轉世靈童。1944年，接往青海塔爾寺供養，並施與嚴格的經學教育。1949年，在塔爾寺舉行坐床典禮，卻吉堅贊正式成爲班禪十世。

歷任中國佛教協會名譽會長、全國人民代表大會常務委員會副委員長、中國藏語系高級佛學院院長等職。1956年，應印度政府邀請，赴印度參加釋迦牟尼涅槃二千五百周年紀念活動，並在印度各地進行友好訪問。1958年通過札什倫布寺辯經大會，考取「噶欽」學位，並在該寺及塔爾寺開講《菩提道次第廣論》、《時輪金剛灌頂法》等顯密經義。又曾多次在西藏、四川、青海、甘肅等省區視察工作，爲信衆摸頂、講經。

1978年，在北京娶李潔爲妻，後並生下一女。此爲與歷代班禪不同者。1985年以後，歷訪澳大利亞、尼泊爾及南美。1989年一月二十八日病故，享年五十一歲。著作有《菩提道次第廣論簡釋》、《雙身喜金剛生圓次第》等書。

〔參考資料〕 《西藏佛教教義論集》一（《現代佛教學術叢刊》⑺）；妙舟《蒙藏佛教史》；降邊嘉措《班禪大師》；《名僧錄》；蔡志純、黃顥編著《活佛轉世》；楊貴明、馬吉祥編譯《藏傳佛教高僧傳略》。

琉球佛教

琉球又稱爲沖繩。「沖繩」乃島人之自稱，而「琉球」則係中國明末之後對沖繩諸島的稱呼。當地曾經是中國及日本的藩屬國，現在歸併於日本。

佛教最先傳入此島是在西元1265至1274年間，即在英祖王時，禪鑑在浦添城之西創建補陀洛山極樂寺。其次爲察度王時，來自日本的賴重法印創建波上護國寺。而正式地將佛教傳入琉球的，是日本臨濟宗僧芥隱。芥隱於尚泰久王時由日抵達此島弘法，於尚眞王時（1494）在首里造圓覺寺。該寺係模仿鎌倉圓覺寺之寺容所造。此後，本島佛教與臨濟宗一直保持密切關係，現在仍以臨濟宗妙心寺派的所屬寺院占多數。同樣在尚眞王時代來到本島的日本新義眞言宗僧日秀，在東海岸的金武創建觀音寺。尚寧王時（1603）淨土宗僧袋中，在滯留此島的三年間，曾撰《琉球神道記》一書，以描述此島之宗教大勢。

1663年，薩摩藩禁止僧侶布教，並禁止僧侶與民衆接觸。因此，僧侶便喪失布教熱忱，整日無所事事，既不修行也不作學問。繼而島津義弘禁止一向宗（眞宗）之弘傳，並將反抗此禁令的仲尾次政隆等十三人處以流刑。此一法難事件，是由於薩摩藩厭惡眞宗之具有反抗特性，以及僧侶之「肉食妻帶」所引起。1879年明治政府始解除此一禁令。

琉球那霸市中有名的寺院，有素爲歷代王廟的崇元寺。該寺所有之國寶級大門及正廟，已毀於第二次世界大戰，現僅存石門及下馬碑。此外，另有波山上護國寺。位於祀奉熊野權現的波上宮之鄰。

首里觀音堂的千手觀音，被當地人尊奉爲

海上守護神。當地另有屬於臨濟宗妙心寺派的萬松院、西來院、安國禪寺、盛光寺等刹。

中部的宜野灣市有神宮寺，與普天間宮毗鄰。在金武町有以鐘乳洞而聞名的觀音寺，是琉球本島中唯一不受戰火波及，保存琉球佛教寺院古面貌最爲完整的寺院。

南部的糸滿市有臨濟宗妙心寺派所屬的蓮華院。此外，宮古島有同屬妙心寺派的祥雲寺，石垣島有桃林寺。這兩座寺院曾經是首里圓覺寺的下院，具有官寺的性質。緊隣權現堂神殿的桃林寺，未受戰爭破壞，是重要的文化財。

〔參考資料〕 葉貫磨哉〈琉球的佛教〉(《世界佛學名著譯叢》56)。

琉璃宮大史(Hmannan Maha Yazawindawgyi)

緬甸編年史。阿瑙帕雅(Alaungpaya，即貢榜王朝)朝第六代君王孟旣(Bagyidaw；1819～1837年在位)有鑑於向來的編年史頗多出入、重複，而下令編纂的編年史籍。因編於首都阿瓦城王宮內琉璃殿前的沙努(Sanu)之間，而得名。又名《Hmannan Yazawin》。1829年完成。全書四卷(或稱五卷)，1857至1885年於曼德勒(瓦城)刊行。爲中南半島各國編年史中最具代表性者。主要參照各種碑銘、緬甸語及巴利語的編年史、緣起(thamaing)、史詩(egyin)等編纂而成。全書先敍述佛教傳說及歸依印度佛教諸王的故事，所載至1752年，東固(Toungoo)王朝滅亡爲止。文中附有考證，係瞭解緬甸歷史方法論的重要資料。

畜生道(梵tiryagyoni)

指有畜生業因者死後所趣之處。爲五道之一、六道之一，又稱畜生趣、傍生趣，與地獄道、餓鬼道合稱三惡道。《廣釋菩提心論》卷一云(大正32・563c)：「地獄、餓鬼、畜生諸趣，由起種種煩惱惡業爲其因故，彼彼趣中受諸苦惱。」《大毗婆沙論》卷一七二云(大正27・866c)：「問：何故彼趣名傍生？答：其形傍故行亦傍，以行傍故形亦傍，是故名傍生。(中略)有說彼諸有情由造作、增長增上愚癡身語意惡行，往彼生彼，令彼生相續，故名傍生趣。」

關於墮畜生道之業因，《佛爲首迦長者說業報差別經》列身、口、意行中惡業，由貪、瞋、癡三煩惱起諸惡業，毀罵衆生，惱害衆生，施不淨物，行於邪淫等十業。《辯意長者子經》亦舉五事，云(大正14・838b)：「一者犯戒私竊偸盜；二者負債，觝而不償；三者殺生以身償之；四者不喜聽受經法；五者常以因緣艱難齋戒施會，以俗爲緣。」由於此世界苦多樂少，故生在其中的諸有情將受繫縛殺害、驅馳鞭打、互相呑食、心恒不安等苦惱，不得自在。

又據經論所載，此趣畜生兼具胎、卵、濕、化四生，與人相同，雖遍在五趣，然本處在大海中。其種類若依相貌、色類、行食、憎愛之違順、伴行之雙隻、同生共遊等差異區分，則爲數頗多。若依住處，可分空行、陸行、水行三種。若依晝夜，則有晝行、夜行及晝夜行三類。其壽命之長，或一日一夜，或如龍王等爲一中劫，實無限定。

◉附：印順《成佛之道》第三章(摘錄)

旁生，或作畜生，實包括了人類以外，近代人所說的一切動物。他們的形態、顏色、住處、生活、壽命，是種種別異的。佛法每分爲：無足的，如蚯蚓等；兩足的，如鳥類；四足的，如獸類；多足的，這又有六足、八足，以及更多的足，都是蟲類。從住處來說，原本住在大海中，後來分移到各處，這才有在水中的、陸上的、空中的差別。其中，也有兩棲的；還有可以飛空，可以著陸，也可以入水的。他們智力的高低、壽命的長短、享受的苦樂，都相差得很遠。如龍與金翅鳥等，有的享受還勝過人類呢！然從一般來說，這是非常苦痛的惡趣。經上說：鳥等「心種種異，故身種種異

」。由於近代的研究，對這已部分的得到證明。如鳥獸的眼睛（引發眼識），能分別認識青、紅、紫等顏色，那他身上的毛羽，就有種種艷麗的顏色；如不能認識紅等，那毛羽就是灰色的、暗黃的。又如昆蟲的保護色，有的形態也還像樹枝、敗葉。這無非因爲常住在這一環境，時時認識這些，因而熏習內心，由心理影響生理的組織，以及外表的顏色。

旁生趣的苦迫，主要是互相殘殺、互相吞噉。大魚吃小魚，大蟲吃小蟲，這是到處可見的事。蜘蛛布網在屋角，就爲了捕殺飛蟲。青蛙與鳥類的吞食昆蟲，食量都相當驚人。躲在樹心的小蟲，也有啄木鳥來吃他。螞蟻平時好吃別的昆蟲，就有穿山甲，以螞蟻爲唯一食品。龍王，也還有被金翅鳥吞食的厄難。人類對於旁生，也有殘殺吞噉的惡習。有的爲了他們的皮毛牙角，大量捕殺，還美其名爲生產。旁生界，實在是無時無刻都在相互殘殺的屠場！還有，如牛馬等，爲人類所繫縛，鞭策他，驅使奴役他，絲毫不得自在。旁生界的苦迫，是僅次於地獄的。從前，釋迦佛爲太子時，一天去田裏察看農耕，見農夫辛苦得很。農夫又鞭策犁田的牛，牛身上出血，血流到地上，很快的生出蟲來；犁過了田，地下的蟲類，也被暴露到上面，天上的鳥，就飛來噉食小蟲。太子見到旁生界的殘殺吞噉，因而悲憫衆生，發起出家修行的大願。一般人不但沒有警覺，沒有同情，還吞噉他們，這與旁生有什麼差別呢！

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷四；《四諦論》卷一；《勸發諸王要偈》；《正法念處經》卷十八；《大智度論》卷三十；《大毗婆沙論》卷一二〇；《俱舍論》卷八；《集異門足論》卷十一。

眞可（1543～1603）

眞可大師，字達觀，號紫柏，世稱紫柏尊者，是明末四大師之一。俗姓沈，江蘇吳江人。十七歲時，辭親遠遊，欲立功塞上。行至蘇州，宿虎丘雲岩寺，聞寺僧誦八十八佛名號，內心歡喜；次日晨，即解腰纏十餘金設齋供佛，從寺僧明覺出家。

眞可出家後，常閉戶讀書。年二十，受具足戒。不久，至武塘景德寺閉關，專研經教，歷時三年。後至匡山，深究相宗。萬曆元年（1573）至北京，親近華嚴宗匠徧融於法通寺，又從禪門老宿笑岩、暹理等參學。萬曆三年至嵩山少林寺參謁大千常潤。見常潤上堂講公案，以口耳爲心印，以帕子爲眞傳，不以爲然，遂不入衆。不久南還，至浙江嘉興。時密藏（道開）欽仰眞可的風範，特自普陀山來訪，眞可即留他爲侍者。嘉興楞嚴寺是宋代名僧子璿著經疏處，已久荒廢，眞可發願重修，命密藏主持其事。

眞可在萬曆初年，曾聽法本（幻予）談起袁了凡慨嘆請經困難，有易梵夾爲方册以便於印造流布的願望，而法本自顧力弱難行。至是，眞可爲撰〈刻藏緣起〉，陳說刻藏利益，鼓勵募刻全藏。得到陸光祖、馮夢禎等熱心贊助，眞可即令密藏籌備刻經事。萬曆十七年，方册藏始刻於山西五臺山紫霞谷妙德庵，由眞可門人如奇等主持。因山中氣候嚴寒，不便刻經工作，四年後南移至浙江餘杭徑山寂照庵。他的門人桐城吳用先爲他修復徑山下院化城寺，作爲貯藏經板之處，並施資刻經數百卷。



眞可

萬曆二十年，他遊房山雲居寺，禮訪隋代高僧靜琬所刻石經，於石經山雷音洞佛座下得靜琬所藏佛舍利三枚。神宗生母李太后曾請舍利入宮內供養三日，並出帑金布施重藏之於石窟。後來他又與高僧德清（明末四大師之一）同遊石經山，以皇太后所施齋襯贖還靜琬塔院

等，請德清爲撰〈復涿州石經山琬公塔院記〉（碑現存雲居寺〉。並與德淸共議續修明代的《傳燈錄》。旋德淸被官廳認爲私建寺院，謫戍廣東，續修《傳燈錄》之願未能成就。

萬曆二十八年，眞可因對南康太守吳寶秀拒不執行朝廷徵收礦稅命令而被逮捕表示同情。他常慨嘆著說：「憨山不歸，則我出世一大負；礦稅不止，則我救世一大負；傳燈未續，則我慧命一大負。」因而遭到一些宦官的嫉恨。這時他的門人爲他的安全著想，相繼寫信勸他出都。不久京城發生了挑撥宮廷糾紛的「妖書事件」。神宗下令搜索犯人。忌恨他的人以太后曾因眞可在石經山發見舍利而施資供養，遂誣他以濫用帑金之罪，捕之下獄。並誣陷他是「妖書」的造作人（《紫柏尊者別集》附錄〈東廠緝訪妖書底簿〉），但未得罪證。萬曆三十一年十二月十七日圓寂於獄中，世壽六十一，法臘四十有奇。他的弟子們把他的遺骸浮葬於西郊慈慧寺外，後又移龕至浙江餘杭徑山之寂照庵，以後又移葬於開山。萬曆四十四年在開山前文殊臺荼毗立塔。

眞可現存的著作，有經德淸校閱過的《紫柏尊者全集》三十卷和別人纂校的《紫柏尊者別集》四卷，〈附錄〉一卷。《全集》收載他的法語、經釋、序跋、銘傳、書信和詩歌等；《別集》則補收《全集》所未收的雜文、讚偈、詩、書問、語錄和附錄等。

眞可對於佛教各宗的思想採取調和的態度。他所訂的〈禮佛儀式〉（見《紫柏尊者別集》卷四），除發願禮拜十方三世一切諸佛外，還敎人禮拜西天東土歷代傳宗判敎並翻傳祕密章句諸祖，這是他調和諸宗思想的具體表現。

眞可喜拈〈毗舍浮佛偈〉敎人，有時則敎人持誦半偈。所謂「假借四大以爲身，心本無生因境有；前境若無心亦無，罪福如幻起亦滅」（〈毗舍浮佛頌說示如裴〉）。他的僧俗弟子很多，從他問道的人士有陸光祖、馮夢禎、瞿汝稷、王肯堂等。瞿汝稷通內外學，著有《指月錄》三十二卷，王肯堂爲著名醫學大家，著有《成唯識論證義》十卷等。

眞可一生參叩諸方尊宿，但他並沒有專一的師承。他在祭北京法通寺徧融的文中說：「余往來徧老之門，觀其動履，冥啓予多矣。……予於徧老之門，未敢言嗣。若所謂德，則此老啓迪不淺，焉敢忘之！」

眞可雖到處興修古刹，而從未受請擔任寺院住持，所以沒有「上堂」、「普說」。他只是隨緣接引，略說法語而已。他與當時一般排斥文字的禪僧不同，而極重視文字經敎。他認爲佛弟子不通文字般若，即不得觀照般若，不能契會實相般若。他不同意悟道只依靠禪家機緣及念佛求生淨土等說法，曾列舉盲眼師資七大錯誤，一一加以辯難（《紫柏全集》卷三〈法語〉）。德淸稱他的宗風足以遠追臨濟，上接大慧（〈達觀大師塔銘〉），可見眞可在明末佛敎界的名望。（施無畏）

◉附：德淸〈達觀大師塔銘〉（摘錄自《紫柏老人集》卷首）

夫大地死生，顚瞑長夜。以情關固閉，識鎖難開，有能蹶起一擊而碎之，掉臂而獨往者，自非雄猛丈夫，具超世之量者，未易及也。歷觀傳燈諸老，咸其人哉！久不復作，頃於達觀禪師見之矣。

師諱眞可，字達觀，晚號紫柏。門人稱尊者，重法故也。其先句曲人，父沈連，世居吳江太湖之灘缺，師其季子也。母夢異人，授以附葉大鮮桃，寤而香滿室，遂有娠。師生五歲，不語，時有異僧過其門，摩頂而謂其父曰：「此兒出家，當爲人天師。」言訖忽不見，師遂能語。先時見巨人跡下於庭，自是不復見。師髫年，性雄猛，慷慨激烈，貌偉不羣，弱不好弄，生不喜見婦人，浴不許先。一日，姊誤前就浴，師大怒。自後，至親戚婦女，無敢近者。長，志日益大，父母不能拘。嘗有詩曰：「屠狗雄心未易消」，蓋實錄也。

年十七，方仗劍遠遊塞上，行至蘇州閶門

，遊市中，天大雨，不前，偶值虎丘僧明覺，相顧盼。覺壯其貌，知少年不羣，心異之，因以傘蔽之，遂同歸寺。具晚飱，驩甚相得。聞僧夜誦八十八佛名，師心大快悅。侵晨，入覺室曰：「吾兩人有大寶，何以汚在此中耶？」即解腰纏十餘金授覺，令設齋，請薙髮。遂禮覺爲師，是夜即兀坐達旦。每私語，三嘆曰：「視之無肉，喫之有味。」時覺欲化鐵萬斤，造大鐘。師曰：「吾助之。」遂往平湖巨室門外趺坐，主人見，進食，師不食。主問何所須，師曰：「化鐵萬斤造大鐘，有即受食。」主人立出鐵萬斤於門外。師笑，食畢徑載回虎丘。歸即閉戶讀書，年半不越閫。嘗見僧有飲酒茹葷者，師曰：「出家兒如此，可殺也。」僧咸畏憚之。年二十，從講師受具戒，嘗至常熟，遇相國嚴養齋翁，識爲奇器，留月餘。之嘉興東塔寺，見僧書《華嚴經》，乃跪看，良久嘆曰：「吾輩能此足矣！」遂之武塘景德寺，掩關三年，復回吳門。一日，辭覺曰：「吾當去行脚諸方，歷參知識，究明大事也。」遂策杖去。

一日，聞僧誦張拙〈見道偈〉，至「斷除妄想重增病，趨向眞如亦是邪」，師曰：「錯也！當云『方無病』、『不是邪』。」僧云：「你錯他不錯。」師大疑之，每至處，書二語於壁間，疑至頭面俱腫。一日齋次，忽悟，頭面立消。自是凌躒諸方。嘗曰：「使我在臨濟德山座下，一掌便醒，安用如何如何。」過匡山，窮相宗奧義。一日行二十里，足痛，師以石砥脚底，至日行二百里乃止。師遊五臺，至峭壁空巖，有老宿孤坐，師作禮，因問「一念未生時如何？」宿竪一指。又問「既生後如何？」宿展兩手。師於言下領旨。尋跡之，失其處。師至京師，參徧融大老。融問：「從何來？」曰：「江南來。」又問：「來此作麼？」曰：「習講。」又問：「習講作麼？」曰：「貫通經旨，代佛揚化。」融曰：「你須清淨說法。」師曰：「只今不染一塵。」融命襯師直裰，施傍僧，顧謂師曰：「脫了一層還一層。」師笑頷之，遂留挂搭。時知識嘯巖法主、暹理諸大老，師皆及門。去九年，復歸虎丘省覺，乃之淞江掩關百日。至吳縣，適聊城傅君光宅爲縣令，其子利根，命禮師，子不懌。子一日搦二花，問師云：「是一是二？」師曰：「是一。」子開手曰：「此花是二，師何言一？」師曰：「我言其本，汝言其末。」子遂作禮。之天池，遇管公東溟，聞其語，深器之。師因拈薔薇一蒂二花問公，公曰：「此花同本生也。」師分爲二，復問公，公無語。因罰齋一供，遂相與莫逆。

時上御極之三年，大千潤公開堂於少林，師結友巢林、戒如輩往參叩。及至，見上堂講公案，以口耳爲心印，以帕子爲眞傳。師恥之。嘆曰：「西來意固如是邪？」遂不入衆。尋即南還。至嘉禾，見太宰陸五臺翁，心大相契。先是有密藏道開者，南昌人，棄靑衿出家，披薙於南海，聞師風，往歸之。師知爲法器，留爲侍者，凡百悉委之。郡城有楞嚴寺，爲長水疏經處，久廢，有力者侵爲園亭。師有詩弔之曰：「明月一輪簾外冷，夜深曾照坐禪人。」志欲恢復，乃屬開公任恢復之事，而屬太宰爲護法。太宰公弟雲臺公，施建禪堂五楹。既成，請師題其柱，師爲聯語曰：「若不究心，坐禪徒增業苦；如能護念，罵佛猶益眞修。」謂當以血書之，遂引錐刺臂，流血盈碗，書之。自是接納往來，豪者力拒，未完局。後二十餘年，適太守槐亭蔡公，始克修復，蓋師願力所持也。

師見象季法道陵遲，惟以弘法利生爲家務。念大藏卷帙重多，致遐方僻陬，有終不聞佛法名字者，欲刻方册，易爲流通，普使見聞，作金剛種子，即有謗者，罪當自代。遂倡緣，時與太宰光祖陸公，及司成夢禎馮公、廷尉同亨曾公、冏卿汝稷瞿公等定議，各驩然，願贊佐。命弟子密藏開公董其事，以萬曆己丑創刻於五臺，屬弟子如奇綱維之，居四年，以冰雪苦寒，復移於徑山寂照庵。工既行，開公以病隱去。其事仍屬奇，協弟子幻予本公，本尋

化，復請濟居鎧公終其役。始，司成具區馮公，意復化城爲貯板所，未克。初桐城用先吳公，爲儀曹郎，參師入室，從容及刻藏事，師遽曰：「君與此法有大因緣。」師化後，吳公出長浙藩，用馮司成初議，修復化城，爲徑山下院，藏貯經板，且蠲俸散刻藏數百卷。固吳公信力，亦師預識云。師先於嘉禾刻藏有成議，乃返吳門省前得度師覺公。時覺已還俗，以醫名，聞師來，慴甚。師僞爲賈人裝，僵臥小舟中，請覺胗視。覺見師，大驚懼。師涕泣曰：「爾何迷至此耶？今且奈何？」覺曰：「唯命是聽。」師即命薙髮，載去。覺慚服，願執弟子禮，親近之。師來之日，覺夕飡，飯盂忽墮地迸裂，其誠感如此。師初過吳江，沈周二氏聚族而歸之。時至曲阿、金沙，賀孫于王四氏，合族歸禮。師於于園書《法華經》，以報二親，顏書經處曰墨光亭，今在焉。師以刻藏因緣議既成，聞妙峯師建鐵塔於蘆芽，乃送經安置於塔中，且與計藏事。未偕，復之都門，乃訪予於東海，時萬曆丙戌秋七月也。是時，予以五臺因緣，有間於內，因避名於東海那羅延窟。適遇慈聖皇太后，爲保聖躬、延國祚，印施大藏十五部，皇上頒降海內名山，勅僧諷誦，首及東海，予以謝恩入長安。師正擕開公走海上，至膠西，値秋水泛漲，衆惴必不能渡，師解衣先涉，疾呼衆，水已及肩，師躍然而前。既渡，顧謂弟子曰：「死生關頭，須直過爲得耳。」衆心欽服。時予在長安，聞之，亟促裝歸，日夜兼程。至即墨，師已出山，在脚院，詰朝將長發。是夜一見，大歡笑。明發，請還山，留旬日，心相印契。師即以予爲知言，許生平矣。

師返都門，訪石經山，禮隋・琬公塔。念琬公慮三災劫壞，正法澌滅，創刻石藏經，藏於巖洞，感其護法深心，淚下如雨。琬公塔院已歸豪右，矢復之而未果。乃決策西遊峨嵋。由三晉，歷關中，跨棧道，至蜀禮普賢大士。順流下瞿塘，過荊襄，登太和，至匡廬，尋歸宗故址，唯古松一株。寺僧售米五斗，匠石將伐之，丐者憐而乞米贖之，以存寺蹟，師聞而興感。其樹根底，爲樵者剝斲過半，勢將折，師砌石塡土，呪願復生，以卜寺重興兆。後樹日長，寺竟復，其願力固如此。時江州孝廉邢懋學，禮師，延居長松館，執侍最勤，師爲說法語，集名《長松茹退》。先是鄒給諫爾瞻、丁大參勺原，素雅重師，意留駐錫匡山，未果。遂行，過安慶，阮君自華請遊皖公山馬祖庵，師喜其境超絕，屬建梵刹。江陰居士趙我聞，謁請出家，遂薙髮於山中，師銘名曰法鎧，所謂最後弟子也。師復北遊，至潭柘。慈聖聖母聞師至，命近侍陳儒致齋供，特賜紫伽黎。師固讓曰：「自慚貧骨難披紫，施與高人福倍增。」儒隨師過雲居，禮石經於雷音寺，啓石室佛座，下得金函，貯佛舍利三枚，光燭巖壑。因請佛舍利入內，供三日，出帑金重藏於石窟。以聖母齋襯餘金贖琬公塔，遂拉予偕往瞻禮，屬予作記。回寓慈壽，同居西郊園中，對談四十晝夜，目不交睫，信爲生平至快事。時徧融老已入滅，因爲文弔之，有「嗣德不嗣法」之語。師在潭柘，居常禮佛後方食。一日客至，喜甚，誤先舉一食。乃對知事曰：「今日有犯戒者，命爾痛責三十棒，輕則倍之。」知事驚不知爲誰。頃師授杖知事，自伏地於佛前，受責如數，兩股如墨。乃云：「衆生無始習氣，如油入麵，牢不可破，苟折情不痛，未易調伏也。」

師與予計，修我朝《傳燈錄》。予以禪宗凋敝，與師約，往濬曹溪，以開法脈。師先至匡山以待，時癸巳秋七月也。越三年乙未，予初以供奉聖母賜大藏經，建海印寺成。適以別緣觸聖怒，詔逮下獄，鞫無他辭，送法司擬罪，蒙恩免死，遣戍雷陽，毀其寺。時師在匡山，聞報，爲予許誦《法華經》百部，冀祐不死，即往探曹溪回，將赴都下救予。聞予南放，遂待於江滸。是年十一月，會師於下關旅泊庵，師執予手嘆曰：「公以死荷負大法。古人爲法，有程嬰、公孫杵臼之心。我何人哉！公不生還，吾不有生日。」予慰之再三。瀕行，師

囑曰：「吾他日即先公死，後事屬公。」遂長別。予度嶺之五年，庚子，上以三殿工，榷礦稅，令中使者駐湖口，南康太守吳寶秀不奉令，劾奏被逮，其夫人哀憤，以繯死。師時在匡山，聞之曰：「時事至此，倘閹人殺良二千石及其妻，其如世道何？」遂策杖赴都門。吳入獄，師至多方調護，授吳公毗舍浮佛半偈，囑誦滿十萬，當出獄。吳持至八萬，蒙上意解，得末減。吳歸，每念師輒涕下。師以予未歸初服，每嘆曰：「法門無人矣。若坐視法幢之摧，則紹隆三寶者，當於何處用心耶？老憨不歸，則我出世一大負；礦稅不止，則我救世一大負；《傳燈》未續，則我慧命一大負。若釋此三負，當不復走王舍城矣。」癸卯秋，予在曹溪，飛書屬門人之計偕者，招師入山中。報書直云：「捨此一具貧骨。」居無何，忽妖書發，震動中外，忌者乘間劾師，師竟以是罹難。先是，聖上以輪王乘願力，敬重大法，手書《金剛經》，偶汗下漬紙，疑當更易，亟遣近侍曹公質於師。師以偈進曰：「御汗一滴，萬世津梁，無窮法藏，從此放光。」上覽之大悅，由是注意。適見章奏，意甚憐之，在法不能免，因逮及。旨下，云著審而已。及金吾訊鞫，以三負事對，絕無他辭，送司寇。時執政欲死師，師聞之曰：「世法如此，久住何爲？」乃索浴罷，囑侍者山道人性田曰：「吾去矣，幸謝江南諸護法。」道人哭，師叱之曰：「爾侍予二十年，仍作這般去就耶！」乃說偈訖，端坐安然而逝。御史曹公學程，以建言逮繫，問道於師，聞之急趨至，撫之曰：「師去得好！」師復開目微笑而別。時癸卯十二月十七日也。師生於癸卯六月十二日，世壽六十有一，法臘四十有奇。

噫！師生平行履，疑信相半，即此末後快便一著，上下聞之無不嘆服。於戲！師於死生，視四大如脫敝屣，何法所致哉？師常以毗舍浮佛偈示人，予問曰：「師亦持否？」師曰：「吾持二十餘年，已熟句半，若熟兩句，吾於死生無慮矣。」豈其驗耶！師化後，待命六日，顏色不改，及出，徙身浮葬於慈慧寺外，次年春夏，霖雨及秋，陸長公西源，欲致師肉身南還，啓之安然不動。予弟子大義奉師龕至，經潞河，馬侍御經綸，以感師與李卓吾事，心最慟，因啓龕拂面，痛哭之。至京口，金沙、曲阿諸弟子，奉歸徑山，供寂照庵。以刻藏因緣，且推沈中丞重建大殿，乃師遺命。以師臨終有偈云：「怪來雙徑爲雙樹，貝葉如雲日自屯。」以是故耳。時甲辰秋九月也。越十一年乙卯，弟子先葬師全身於雙徑山後，適朱公國楨禮師塔，知有水，亟囑弟子法鎧啓之，果如言，復移龕至開山。乃與俗弟子繆希雍謀得五峯內，大慧塔後，開山第二代之左，曰文殊臺，卜於丙辰十一月十九日荼毗，二十三日歸靈骨塔於此。予始在行間，聞師訃，即欲親往弔，因循一紀，未遂本懷。頃從南嶽數千里來，無意與期會，而預定祭日，蓋精神感孚，亦奇矣。師後事予幸目擊，得以少盡心焉。

於戲！師生平行履，豈易及哉！始自出家，即脇不至席，四十餘年。性剛猛精進，律身至嚴，近者不寒而慄。常露坐，不避風霜。幼奉母訓，不坐闥則盡命，立不近閫。秉金剛心，獨以荷負大法爲懷。每見古刹荒廢，必志恢復。始從楞嚴，終至歸宗、雲居等，重興梵刹一十五所。除刻大藏，凡古名尊宿語錄，若寂音尊者所著諸經論文集，皆世所不聞者，盡搜出刻行於世。晚得蘇長公《易解》，大喜之。室中每示弟子，必令自參，以發其悟，直至疑根盡拔而後已。性耽山水，生平雲行鳥飛，一衲無餘，無容足地。嚴重君親忠孝之大節。入佛殿見萬歲牌必致敬，閱曆書，必加額而後覽。師於陽羨，偶讀《長沙志》，見忠臣李賁（芾），以城垂陷，不欲死於賊，授部將一劍，令斬其全家，部將慟哭奉命，既推刃，因復自殺。師至此，淚直迸灑，弟子有傍侍者不哭，師呵曰：「當推墮汝於崖下。」其忠義感激類如此。師氣雄體豐，面目嚴冷，其立心最慈。接人不以常情爲法，求人如蒼鷹攫兔，一見即欲生擒，故凡入室不契者，心愈慈而恨愈

深，一棒之下直欲頓斷命根。故親近者希，淒然暖然，師實有焉。

於戲！師豈常人哉！即其見地直捷穩密，當上追古人。其悲願利生，弘護三寶，是名應身大士。有人問：「師何如人？」予曰：「正法可無臨濟德山，末法不可無此老也。」師每慨五家綱宗不振，常提此示人。予嘗嘆曰：「綱宗之不振，其如慧命何？」原其曹洞，則專主少林；溈仰圓相久隱；雲門自韓大伯後，則難見其人；法眼大盛於永明，後則流入高麗；獨臨濟一派，流布寰區，至宋．大慧中興其道，及國初，楚石、無念諸老。後傳至弘正末，有濟關主，其門人爲先師雲谷和尚，典則尚存。頃五十年來，師弦絕響，近則蒲團未穩，正眼未明，遂妄自尊稱臨濟幾十幾代。於戲！邪魔亂法，可不悲乎！予以師之見地，誠可遠追臨濟，上接大慧，以前無師派，未敢妄推。若據堯舜之道，傳至孔子、孟軻，軻死不得其傳，至宋，濂雒諸儒遙續其脈。以此證之，師固不忝爲轉輪眞子矣。姑錄大略，以俟後之明眼宗匠，續《傳燈》者采焉。以師未出世，故無上堂、普說、示眾諸語，但就參請機緣開示，門人輯之，有內外集若干卷行於世。入室緇白弟子甚多，而宰官居士尤眾。（下略）

〔參考資料〕 聖嚴《明末佛教研究》第二章；郭朋《明清佛教》第二章；忽滑谷快天《禪學思想史》第六編第二十四章。

眞如（梵bhūta-tathatā、tathatā，巴tathatā，藏de-bshin-ñid）

指宇宙萬有的眞實性，或本來的狀態，也是宇宙的眞理。徹悟眞如之理，即是如來。小乘、大乘各派對此各有不同角度的說明。

諸經論中說及眞如之異名甚多，《大般若經》卷三六〇列出十二種名稱，即眞如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界。《大乘阿毗達磨雜集論》卷二立眞如、空性、無相、實際、勝義、法界等六名。《法華玄義》卷八（下）立有十三種，即實相、妙有、眞善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅。

此外，經論中對於眞如的分類亦有異說。

(1)《解深密經》卷三謂有七種眞如：流轉眞如、相眞如、了別眞如、安立眞如、邪行眞如、清淨眞如、正行眞如。

(2)《成唯識論》卷十分十種，即遍行、最勝、勝流、無攝受、類無別、無染淨、法無別、不增減、智自在所依、業自在等所依等十種眞如；同論卷二另說六種，即虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲、不動無爲、想受滅無爲、眞如無爲。

(3)《大乘起信論》分爲離言眞如、依言眞如二種，更就後者分空眞如、不空眞如二種。

(4)法藏於《華嚴經探玄記》卷八約教而分爲一乘、三乘二種眞如，更將前者分爲別教眞如、同教眞如，從後者分頓教眞如、漸教眞如。

如上所說眞如的種類，係由觀察眞如的觀點有異所設的種種名稱，並非意味眞如本身有多種不同的本體。

宇宙萬有之實性名爲眞如，諸家於此點大體一致，然有關眞如本身，則有異說。如地論家立第八阿賴耶識爲眞如，攝論家更立第九阿摩羅識，謂俱是自性清淨心，即是眞如，而其眞如爲受熏之體。若唯識家，則立生滅的第八阿賴耶識而說一切諸法的開展，謂眞如係二空所顯之理，爲諸法所依之實性，凝寂湛然，超絕能熏、所熏之境域，爲不生、不滅、不變、恆常之無爲法。此即所謂「眞如凝然不作諸法」之說。此時，「眞」是眞實、非虛妄，「如」謂如常、無變易。「眞」簡別於有漏，「如」簡別於無漏有爲。又「眞」簡別於遍計所執，「如」簡別於依他起性。

另外，眞如緣起家認爲，眞如並非冥頑無知之死物，若遇無明妄緣，則眞如舉體起動而成生滅萬法。雖成生滅萬法，但無傷眞如之體。恰如風吹水而成波，雖成波而無損水之本

身。因此，解釋眞如時，不變爲「眞」，隨緣爲「如」。由不變之義，故眞如與有爲法非一。由隨緣之義，故與有爲法非異。相對於此眞如緣起家所說，唯識家僅以「不變」一義解釋眞如。

◉附一：〈談眞如〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷一）

今日所談，爲眞如名義。先說眞如名，是從印土譯來，現已習用，但在翻譯上，前後頗有變化。原文「頞他多」，解析之：「頞他」爲眞實；「多」，爲性。與「舜若多」之爲空性，是一樣結構，故正譯應爲「眞實性」。由字源說，「頞他」從「如是」（頞他引）引申而成，故亦可翻成如是性，藏人即如此譯之。漢譯最初《般若》譯爲「本無」，是依道家思想以無爲本故。次在姚秦、六朝劉宋，羅什、求那跋陀羅則譯爲「如」（《摩訶般若》、《雜阿含經》），北魏則爲「如如眞如」，至梁陳．眞諦則混用「如如眞如」，迄唐以後，始確定爲「眞如」。在混用時期，以「眞如」與「眞諦」通用，故有「眞如俗如」，「如不異如」之用。然始終於「性」字未曾譯出，如如之「如」似有「性」意在，亦未能顯。以最後之「眞如」看，其意亦「眞」亦「如」而已。終以未能譯出「性」字，故於義解多有未當也。

次明眞如義。是可依於言教變遷之實三段說解之。

㈠小乘說「如」，《雜含》十二，講緣起法，謂無明緣行，行緣識，如是乃至生緣老死之十二有支之緣起法，因此說到「如」字，乃謂「此等諸法法住、法定、法如、法爾、法不離如、法不異如，審諦、眞實、不顚倒，若佛出世若不出世，此法常住，法住法界」。此等異名皆釋「如」字。而此段文依譯意，實是形容緣起法，勘對巴利文本《相應部》（巴利文五部中之《相應部》即《雜含經》），「法如」爲「法如性」。是法非一切法，乃指緣起而言，即此緣起法爲如性，謂其常然之相也。有佛無佛，都無改變，此即如性，亦即離緣起便無眞如故。如是緣起相，即法之實相也，由此法非指一般法，緣起而外亦指諦、食、蘊、處、界等歸類之法，此等法實相，皆稱眞如。是種解釋，乃佛法中之首段小乘對佛說至極之解也。

㈡大乘中，《大般若經》第二分〈緣起品〉，亦以緣起與法如（依小乘而釋異）連談，如《經》云，菩薩摩訶薩欲知諸法因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅密，菩薩摩訶薩欲知一切諸法如、法性、實際，當學般若波羅密。此已廣於《雜含》，《雜含》止言緣起，此乃及於四緣也。又此法如，《智論》三十二釋云，如有二種，(1)各各相，(2)實相。一切法如皆相，以自相言，如地以堅爲相（此小乘毗曇自共相之結論），是亦法之眞如，但爲下如。上如則爲實相。若地堅相不實，自性空，即地堅空相，是即法實相上如。

㈢《瑜伽》、《深密》、《楞伽》所談「如」義，稍有差別。蓋此三書以「眞如」判入「五法」（五事即相、名、分別、正智、眞如）中，而又以自性相攝。相攝方式有種種，義遂不同。初《瑜伽》，次《深密》。《深密》思想近於《阿毗達磨經》，《瑜伽》〈抉擇分〉引之，乃無著思想所自出。總歸諸說有二：(1)依他法，遍計執無相即法眞如相（與第二段啣接）；(2)圓成法，依他起斷爲眞如，此斷即轉依。如是二義，極有出入，最後乃可求諸《楞伽》，以依他法如相爲眞實，以圓成法心解脫爲眞如，於是眞如非僅法之相而另指法而言矣。然《楞伽》有處仍以眞如作相解（〈如來藏〉章），故知眞如實有二義，有處以相說，有處以法說（廣義法有時言相，有時言相依）。以法說者，即圓成法，即心解脫，是即眞如法也。

再概括言之，小乘以緣起（法）等實相，此有故彼有，此生故彼生等爲如相。至《般若》亦以緣起爲實相，而言不生不滅，不來不去

，不斷不常。《瑜伽》言遍計執無，亦是此生故彼生之義（眞如相），更進一層，乃目離執緣起爲眞如法，是故於佛法名相應知其實也。昔者洞山价辭雲岩，問曰：「老和尚百年後，有人欲見眞容，如何回答？」雲岩即云：「者個是。」洞山不省。又說：「汝擔當家業須仔細。」仍未會。後涉水覩影，即便省悟而作偈云：「切忌從他覓，迢迢與我疏，吾今獨自往，處處得逢渠。」雲岩死，遺像懸掛，有人參問。答以：「者個是。」再問意旨如何。洞山忽然云：「我幾乎誤解老和尚意思。是蓋眞如以共相言，則處處逢渠，爲三段之初段。一法一如者個即是。」所以《般若》說諸法一相無相，《深密》談遍一切一味相，此之一義，乃平等眞如（《深密》、《華嚴》平等義，賢首未解也），即各如其分，無以異也。所以洞山初解處處得逢渠時，乃平等眞如（相）。到遺容懸掛，始悟一法一如（法）之旨也。

復次小乘一段，以法相爲眞如，功夫在破人我執，故將法說成蘊界處等類，必人我淨盡，其法始顯，亦只形容彼法永久如是之相耳。此法非是所作乃法住法界。依大乘而言，於第二段即以小乘之法蘊處界等爲法我執，去此法我執而爲法無我，此法無我亦永久如是之相。於第三段無我所顯，乃爲眞如，有此始有事在，佛法建立，即在於此。蓋即菩薩摩訶薩修行功德之所依也。此無我所顯亦永久如是之相，爲眞如，爲法界，皆依境言之也。

◉附二：〈眞如〉（摘錄自印順《辨法法性論講記》）

什麼是眞如？眞是表示它不是虛妄的，有現二就是虛妄，有能取、所取，能詮、所詮，就是虛妄。現在無能取、所取，能詮、所詮，這就是不虛妄，名爲眞。什麼是如？如乃如如不二，一模一樣，平等平等，沒有變異，沒有差別，名爲如。如有心、有境的差別，是不如；有能詮、所詮的差別，是不如；有此、有彼，有多、有少，有這、有那，就是不如。總之，有二（落入相對界），就是不如。如眞正的平等，超越相對的差別界，就是眞眞的如。法性沒有能取、所取，能詮、所詮的差別，所以就是眞如性。眞如性是法性的別名。

◉附三：〈眞如觀〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

眞如觀，又稱觀眞如禪、眞如實觀、法身眞如觀、如觀、眞如三昧。即觀無相平等之眞如，得心想寂靜，伏滅諸煩惱。如《入楞伽經》卷三所言，觀察虛妄分別因緣，如實了知二種無我，如實分別一切諸法無實體相，如此不住分別心中，得寂靜境界，此稱觀眞如禪。

《大乘義章》卷三（末）解釋眞如觀之相，云（大正44·536b）：

「如觀者，觀察諸法非有無故。云何觀法？知非有無之一切法，猶如幻化。幻化之有，無法爲有，有則非有。幻化之無，有法爲無，無則非無。然則說此幻有無，爲非有無，亦無非有非無可得。還即說此非有非無爲有無故，有無之相亦不可得，進退推求，無法可取。境界既然，心想亦爾，是故心想自然息滅。」

此謂如能觀察諸法之非有非無，體達一切法無相平等之理，則能伏滅諸煩惱，成就佛道。因此，《占察善惡業報經》卷下云（大正17·908b）：「若學習眞如實觀者，思惟心性無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想，漸漸能過空處、識處、無少處、非想非非想處等定境界相，得相似空三昧。」

◉附四：〈二眞如〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

經論中將眞如分爲二類之事例甚多。茲舉五種如次：

㈠**離言眞如與依言眞如**：出於《大明三藏法數》卷五。係依據《大乘起信論》以離言、依言二義說眞如而立。

㈡**空眞如與不空眞如**：眞如是絕差別妄念的眞實體，名爲空眞如；雖絕差別妄念，但其體並非空無，而能具備無量無漏清淨功德，故名爲不空眞如。《大乘起信論》闡明依言眞如

而分空、不空二義，其文云（大正32·576a）：

「一者如實空，以能究竟顯實故。二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來一切染法不相應故，謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。（中略）所言不空者，已顯法體空無妄故，即是眞心常恆不變淨法滿足。」

空、不空眞如即是依此而說的。

㈢**不變眞如和隨緣眞如**：出於《大明三藏法數》卷五。係依法性宗所談——眞如有不變、隨緣二義而立。

又《釋摩訶衍論》卷三於本覺門、始覺門各分清淨、染淨二種。清淨本覺、清淨始覺所證的眞如本離熏習，此爲清淨眞如；染淨本覺、染淨始覺所證的眞如不離熏習，是爲染淨眞如。

《大明三藏法數》卷五也依據《華嚴經隨疏演義鈔》卷六而揭示「安立眞如」與「非安立眞如」。據其所述，生起安立一切法爲安立眞如，本離染淸淨而寂然無爲，是爲非安立眞如。此與「不變眞如」、「隨緣眞如」有相同意趣。

㈣**有垢眞如與無垢眞如**：垢是煩惱染法，以其有無而區別眞如。《大乘止觀法門》卷二云（大正46·649c）：

「謂以染業熏於眞心違性故，性依熏力起種種染用，以此染用違隱眞如順用之照性，故即說此違用之暗以爲能障，亦名爲垢。此之垢用不離眞體故，（中略）亦名爲有垢眞如。若以淨業熏於眞心順性故，性依熏力起種種淨用，能除染用之垢。以此淨用順顯眞心體照之明性，故即說此順用之照，以爲圓覺大智，亦即名大淨波羅蜜。然此淨用不離眞體故，（中略）亦名無垢眞如。」

即從眞如的染緣起方面立有垢眞如，而從淨緣起方面立無垢眞如之名。

㈤**生空眞如與法空眞如**：一般多稱此爲二空眞如，有時也稱爲二空眞理。係法相宗所立。出於《成唯識論》卷十等。由我空而顯的眞理稱爲生空眞如；由法空而顯的眞理稱爲法空眞如。

◉附五：〈眞如緣起論〉（摘錄自湯次了榮著·豐子愷譯〈大乘起信論解題〉）

所謂眞如緣起論，是把宇宙的實體定爲惟一絕對的眞如，以此爲因，待根本無明之緣而起動眞如，於是緣起開發生滅現象界。即依據不知眞如爲眞如的根本無明，絕對平等的眞如起動而成業相，更在這上面起轉相現相的主觀客觀，成爲阿黎耶識。這阿黎耶識上的客觀，本來不過是虛妄的幻影，分別爲心外的實法的智相發生，這妄分別的相續稱爲相續相。這樣，便惹執取記名等的妄念，而開發生滅差別的宇宙萬有。這便是眞如緣起論中的宇宙觀、人生觀。

發起於中印度的眞如緣起說，主張吾人一切思索分別盡屬虛妄。然知道吾人的本體是自性清淨的眞如，於是修養策勵，向上發展，以達到悟界，這顯然有倫理宗教上偉大的效力。加之補足了發生於北方印度的賴耶緣起的缺點，明瞭地說明了本體和現象的關係。又，在那阿賴緣起中，把賴耶限定於生滅的妄法中，依據無漏種子的有無而說述五性各別，此說則大不相同，主張把吾人衆生盡行視爲絕對平等的眞如的顯現，因此皆得成佛。

◉附六：高楠順次郎著·藍吉富譯《佛教哲學要義》第三章（摘錄）

「眞如」、「如來藏」，或「如去」（如來）意指著世界萬物的眞實相狀、覺者的泉源和開悟的基礎。當靜止的時候（也就是不與時間、空間發生關係時），它是覺性本身。但是當它發動之時，它在人類形式中，就成爲常道和生命特色。眞如和如來藏二者實際上是同一的，同是最高原理。大乘佛教把最高原理叫做「眞如」。（中略）

眞如在其靜態意義上，是無時間、無空間、一切平等、無始無終、無形狀、無顏色，因

爲物自身若不顯露，則無法被感覺或描述。眞如在其動態意義上，則能成爲任何形式。當它被一個純粹的因所驅使時，它就取得高級的形式。當它被一個邪惡的因所驅使時，它就取得一個隋落的形式。因此，眞如有兩種狀態：一個是眞如自身，另一個是它的顯現，即生滅的狀態。（中略）

一個人的阿賴耶識由其人之本性來決定，這本性是眞如之個別的動態形式。人不必探問眞如或如來藏的來源，因爲它是本體，是最終極的，不可名狀的眞如。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十二、卷二十一；《金光明最勝王經》卷二〈分別三身品〉；《異部宗輪論》；《大乘莊嚴經論》卷十二；《佛地經論》卷七；《入楞伽經》卷四；《成唯識論》卷二、卷九；陳譯《攝大乘論》卷下；《佛性論》卷四。

眞言（梵mantra，藏gsaṅ-sṅags）

眞言是梵語「曼怛羅」（mantra）的漢譯，這個辭彙並不是密教所特有的，而是承襲古代婆羅門教所用的辭彙。到底眞言是如何產生的呢？其實這是愛好神祕的印度人，其民族性的自然流露。他們往往相信超自然的存在，以爲超自然界與人類並不是完全沒有關係，人類如果專心的祈求，則以超自然界本來法爾所具有的本誓與念願爲媒介，就可以圓滿成就個人的願望，消除現實的拘束與內心的痛苦，而進入解脫安穩的理想境界。

然而在修持瑜伽觀行時，單單是祈求諸天善神的冥助，使人感覺到有所不足。於是，呼喚妙號，或表達祈求的意志，這幾種內容組合起來，乃產生了持誦眞言的修行方式。

這種眞言產生的淵源極爲古老，在《梨俱吠陀》裏，即有「我今以咒文頂禮，以接近你」之句。這樣的眞言咒語雖然已經在《梨俱吠陀》上出現過，但是這不過是人們表達意志的一種形式而已，與後代的咒語並不相同。然而到《阿闥婆吠陀》時代，眞言被認爲是一種具有靈力的絕對價值。當時流行息災、增益、降伏這三種咒術，到了《奧義書》時代，相應於這三種咒術的眞言咒語也都出現了。

在印度思想裏，最被重視的「種子」字，不用說當然是「唵」（oṁ）這個字。「唵」字本來只是感嘆詞，後來被取來作爲眞言咒語的第一個字，在《梵書》時代，該字並未被視爲梵的種子字，而被分解爲阿（a）、污（u）、麼（m）三字，這三字到《奧義書》時代被配屬於三神，於是乃構成三神一體的思想。

另外，像神祕性詞彙「莎婆訶」（svāhā）那樣，「唵」在古《奧義書》的眞言中也常被使用。

如上所述，眞言咒語在世尊出世以前，已經在印度相當流行。到底釋尊對這種世俗流行的眞言咒語是採取什麼樣的態度呢？釋尊以爲，外道婆羅門之徒爲了生活資糧而修持咒術，這是應該極力排斥的。但是如果爲了降伏外道而不是爲了生活，或爲了保護自己而修習咒術，則釋尊並不加以排斥，反而認爲有所必要，甚而釋尊也曾敍述這種咒術的功德。在經典中，這類事例不遑枚舉。

釋尊對於世俗眞言咒語的態度既如上述，因此在原始佛教的僧團中，眞言咒語的流傳是可以想見的。到部派佛教時代，法藏部與大衆部等部派都有咒藏存在，這種情形應該可以作爲上述事實的證據。

依多羅那他（Tāranātha）的佛教史所載，初期大乘佛教的學者馬鳴、龍樹、無著、世親等人，都是持誦眞言的行者。果其如此，則他們一面在宣揚般若皆空的思想，或强調唯識中道觀的思想，而在實際生活之中，他們同時也是持誦眞言的修持者。另外，在《法華》、《涅槃》、《華嚴》等經完成時期所出現的諸大乘經典之中，不只是諸天善神的數量甚多，而且各種眞言的數量也爲數不少。密教教理在這個時候已經稍具雛形。其後，經過一段時期的發展，兩部大經終於產生，密教教理體系乃告完成。在金胎兩部大經之中對眞言甚爲尊重，以爲佛陀出世的目的，即擬以此等眞言的內

容來使衆生覺悟。因此佛教的眞生命就在眞言之中，而金胎兩部大經也以此等主張統攝佛陀一代的教法。

在各經典之中，除了眞言之外，也述及陀羅尼、明咒、咒、神咒等辭彙。對於這些辭彙的意義。茲簡單說明如下：

(1)眞言（mantra）：這是大日如來三密中的語密。由於如來的言語眞實契理，全無虛妄，因此稱爲眞言。在《釋摩訶衍論》之中，將眞言配屬在五種言說中的第五如意言說。換句話說，眞言就是象徵諸法實相的祕號名字。

(2)陀羅尼（dhāraṇī）：義譯爲總持、能遮。眞言的一字、二字或數字，不論字數多寡，每一字都能總攝任持無量教法義理，持誦者能藉以消除一切障礙，得到無邊利益。由於有此功能，故有此名。

(3)明咒（vīdyā）：眞言是超越凡慮之如來不思議智的結晶，自體清淨圓明，因此持誦者悉能消除無明煩惱之闇昧，使身心皆得圓明清淨。因此乃有此名。

(4)咒、神咒：持誦眞言者能引發神通、消除災患，與世俗咒禁法的神驗略有相似之處，故有此名。

由上述說明可以窺知，不論眞言、陀羅尼、明咒或神咒，雖然名稱互異，但是所指謂的對象則完全相同，只不過各名詞的著重點稍有差異而已。因此，不空三藏在其《總釋陀羅尼義讚》有云（大正18・898b）：「或有一字眞言，乃至二字三字，乃至百字千字萬字，復過此數，乃至無量無邊，皆名陀羅尼、眞言、密言、明。」

一般而言，眞言等辭彙在本質上並沒有任何區別。世俗以爲眞言所指的是較短的句子，陀羅尼所指的是像大隨求陀羅尼、佛頂尊勝陀羅尼等長咒。這種說法可說是一大誤解。

眞言在形式上可分爲大咒、中咒、小咒三種。大咒又稱根本陀羅尼、根本咒與大心咒。這是將諸尊的內證本誓功德作詳細宣說的眞言陀羅尼。

中咒又稱心眞言、心祕密咒、心咒。是宣說根本陀羅尼之心要的眞言，此等眞言顯示出該尊之內證祕密的眞實精要。

小咒又稱隨心眞言、心中心咒。由於此等眞言，是從宣說諸尊內證本誓之眞言中，抽出其核心祕奧而成的眞言，故有此名。

此外，又有所謂「一字咒」者。這是將本尊的種子作爲眞言持誦，或者在種子字之前加上歸命詞句（namah samanta-buddhānam）而成的眞言。所以，任何一尊的種子字，都可說是一字咒。不過，通常在提到一字咒時，往往指的是一字金輪的種子：「悖嚕吽」（bhruṃ）。（取材自阿部宥精《大陀羅尼末法中一字心咒經解題》）

◉**附：栂尾祥雲〈眞言〉**（摘譯自《祕密事相の研究》第六章第一節）

在密教裏的四度加行、灌頂或其他各種修法之中，居核心地位的，就是手印和眞言。離開了手印和眞言，祕密事相將完全不能成立。在手印與眞言二者之中，眞言先行成立，然後才有手印出現。

眞言或稱「陀羅尼」，或稱「明」，或稱「明咒」。（中略）由於它宣示說明如來眞實境，因此稱爲「眞言」；因爲它可照破無明迷暗，故稱爲「明」；又由於藉誦念眞言明咒，可使心集中統一，因此稱爲總持，或陀羅尼。

眞言是由什麼途徑發展出來的，茲暫不談。此處僅直接深入其內容，對於所使用的語言的性質加以觀察，則知眞言有三種。(1)完全由無意義的語言所組成。(2)混合無意義和有意義的語言所組成。(3)幾乎完全由有意義的語言所構成。

由完全無意義的語言所構成的眞言是什麼呢？例如《菩薩善戒經》卷七及《瑜伽師地論》卷四十五所說的壹胝、密胝、吉胝、毗羼底、鉢陀膩、莎訶（Iti miṭi kiti vikṣānti padhani svāhā）與《佛母孔雀經》所說的咽哩、弭哩、枳哩、弭哩、伊里黎、羯怛黎、計

靚嚩黎（Hili mili kili mili ilile katale ketūmule）。以上皆爲完全由無意義的語言所羅列而成的。所謂「無意義的語言」，有些是本來的意義早已消失，因此才成爲無意義的語言，但是，也有從一開始就沒有任何意義的。這種從一開始就沒有任何意義的語言，如何被攝取入眞言陀羅尼中，而被認爲具神祕力量的呢？這起因或許是由於瑜伽現行者專心實修，在其興奮的時候，所發出之無意識的囈語或叫聲。在如此恍惚無我的境地中所發出的語言，是來自上天的啓示、無限界的神祕語。因此其被認爲是神聖的，且被相信念誦此語言有除去病魔、招來福壽等等力量。

又無意義的語言中也有調整音調，把（a）韻的語言反覆說出，或將（a）韻轉成（i）韻或（u）韻，再反覆講出。例如《大雲輪請雨經》卷下，求雨的眞言：娑邏娑邏、四唎四唎、素漏素漏（Sara sara, siri siri, suru suru）與闍婆闍婆、侍毗侍毗、樹附樹附（Java java, jivi jivi, juvu juvu）與遮羅遮羅、至利至利、朱漏朱漏（Cara cara, ciri ciri, curu curu）與婆邏婆邏、避利避利、復漏復漏（Vara vara, viri viri, vuru vuru）與婆邏婆邏、毗梨毗梨、蒲盧蒲盧（Bhara bhara, bhiri bhiri, bhuru bhuru）。從（a）韻轉成（i）韻或（u）韻的Siri siri與Suru suru，這種語言是獨立的，後被用於種種的眞言陀羅尼中。

由無意義的語言所構成的眞言主要見於雜密經典，大部份是去除疾病與障難等的咒文。但在大乘佛教中，無意義的語言被採用爲瑜伽現行的方便。這可以和臨濟禪「聞隻手之聲」的公案相匹敵。爲了要探究無意義的眞言的意義，專心努力使心能統一起來，自然能觸及絕對風光，而知道無我的大我。這種眞言被稱爲能得忍陀羅尼。這可以《瑜伽師地論》卷四十五等，前面所提到的壹胝、密胝、吉胝、毗羼底、鉢陀膩、莎訶的眞言爲例而加以說明。

其次是由無意義的語言與有意義的語言所混合而成的眞言。例如《入楞伽經》〈陀羅尼品〉的眞言，如靚吒靚吒、杜吒杜吒（Tuṭṭe tuṭṭe, vuṭṭe vuṭṭe）等的無義語與無義語間，插入了Amale amale（無垢啊！無垢啊！）、Vimale vimale（離垢啊！離垢啊！）、Hime hime（如雪啊！如雪啊！）等語句。這些語句之中，有些是有意義的，有些是暗示一種觀念，有些可以喚起與該眞言的目的相應的聯想。這種以無義語中插入有義語的場合，其所插入的有義語，常以「e」作結尾，且常是女性呼格，意味著「怎麼樣！怎麼樣！」。

最後一種是，幾乎全都是有意義語所組成的眞言，但是有暗示式和略詮式二種。所謂的暗示式，指激起與眞言之目的相應的觀念，與暗示語言的羅列；而暗示語之間並沒有任何文法上的關連。例如在《七佛所說神咒經》所說的淫戒的明咒，列有：貞潔、無欲、淨潔、無染、邊滌諸語；酒戒的明咒有淸素、不醉、不亂、無失、護戒之語，這些都是暗示式的眞言。而以阿（a）一字表示本初不生，以囉（ra）一字表示塵垢不可得，字門陀羅尼可以說完全屬於暗示式眞言。又，略詮式的明咒是以極簡潔的語句以詮示一系的思想，例如《摩登伽經》所說的大梵天王神咒：

「kāmā hi loke paramāḥ Prajanam teṣāṁ（在所有的人類世界中，欲是最麻煩的），Prahāṇaya abhūtantarāyas tasmād bhavantaḥ（將欲望捨離了，就沒有障礙），prajahantu kāmāṁs（將諸欲捨離吧）！tato ttuṁ prāpsyatha brahma-lokaṁ（這樣的話，你就可以到達梵的世界）。」即「有形必有欲，有欲必有苦；若能離此欲，定得梵天處」。

又，《無量壽儀軌》所說的淨三業明咒：

「唵娑嚩婆嚩秫馱薩嚩達磨（oṁ svabhāva-śuddhaḥ sarva-dharmāḥ，唵，自性淸淨的一切諸法），娑嚩婆嚩戍度晗（svabhāva-cuddho 'ham，我是自性淸淨）。」這兩個明咒即是略詮式的眞言。

如是，眞言有「無意義」或「有意義」的

眞言等幾種，其中那一類眞言才是適合純正密教的本旨呢？不用說，是由有意義的語言所組成的眞言。誦讀由完全沒有意義的語言所成的眞言，雖然可以使精神統一，也可以得除病消災等的世間成就。但是有時會使心沈於空定，而不能作智慧的觀想。佛教主張定與慧都是必須的，其所以鼓吹止觀一起的理由即在於此。通常在佛教中，修止觀是於別時別處修；但在密教修止觀則常在同時同處修，其持誦眞言等方法，即如同時同處修止觀的方法。因此，從兩部大經開始，屬於純正密教的眞言，都是由可以開慧觀的有意義的語句所構成的。把心集中於這些語句所詮顯的意義上，一心不亂地去思考其意義，自然可以做到止觀並行，開慧解而達到悟境。所以善無畏三藏在他的著作《大日經疏》卷七，特別注意到這點，而說：「而今此眞言門，所以獨成祕密者，以眞實義所加持耳，若但口誦眞言而不思惟其義，只可成世間義利，豈得成金剛體性乎！」

〔參考資料〕《蘇悉地羯囉經》卷上〈真言相品〉；《大智度論》卷五、卷二十八、卷八十五；《大乘義章》卷十一；《瑜伽論略纂》卷十二；《密宗儀軌與圖式》（《現代佛教學術叢刊》㉔）；梶山雄一《空の思想》；八田幸雄《真言事典》；坂內龍雄《真言陀羅尼》；岩田教順《梵文真言鈔》。

眞盛（1443～1495）

日本天台宗眞盛派之祖。伊勢（三重縣）人。初從伊勢國光明寺盛源剃度出家。後至尾張（愛知縣）密藏院，潛心修習台密。寬正二年（1461）登比叡山，師事慶秀。文明九年（1477），任大乘會講師，後補權大僧都。十五年，隱居黑谷青龍寺，日課念佛六萬遍。其後，於坂本生源寺講說《往生要集》，並再興西教寺，提倡「戒稱（戒律與稱名念佛）一致」之宗風，道譽日隆。後來，又爲足利義政、朝倉氏、後土御門天皇等授戒。並行化越前（福井縣）、伊勢、伊賀（三重縣）等地，深受道俗推崇。明應四年（1495），創建伊勢蓮生寺。同年示寂於伊賀西蓮寺，世壽五十三。諡號「圓戒國師」、「慈攝大師」。著有《奏進法語》、《念佛三昧佛語》等書。其法系稱眞盛派，弟子有盛全、盛算、盛品、眞慶等人。

◉附：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第二十八章（摘錄）

眞盛上人，幼名寶珠丸，於嘉吉三年（1443）生於伊勢國壹志郡。俗姓小泉氏，據說是紀貫之的遠孫。其父母一向皈依佛教，在眞盛誕生的時候，爲了求證正覺就準備讓他出家。眞盛七歲時投入同縣光明寺跟盛源學佛，先學習內典、外典，十四歲剃髮，改名眞盛，十六歲到尾州（在今愛知）遊學，並且曾參拜伊勢大神宮，日夜祈禱修學成功，又登上叡山拜西塔南上房的住持慶秀爲師，時年十九歲。眞盛一向天資英邁，再加上有磨練的功夫，鑽研十分努力，二十餘年間沒有下過一次山。他兼學台、密二教，造詣很深。應仁元年（1467），他升到阿闍梨僧位，文明七年（1475）被授以傳燈大師位，九年擔任大乘會的講師，後升爲權大僧都。然而僧階的累升，世俗的虛榮，都不能使眞盛上人高興，只是求道之心與日俱增，厭世之志，逐月增長。大概當時僧風的墮落和社會世態的狀況，都是激勵著他奮起的原因，所以到文明十五年（1483），他在黑谷的青龍寺隱居，每日稱名念佛六萬遍，在其餘時間則閱讀大藏經。文明十八年，他到山麓坂本，於生源寺設法筵講學《往生要集》。道俗聽說，結伙從四面八方雲集而來。當時眞盛年四十四歲，這是他弘布教義的開始。不久以後，他依照叡山所屬的橫川院僧衆的請求，與「四至內房」幸獻商量，又興修已頹廢的西教寺，修建了佛殿、方丈室、鐘樓、僧舍等四十餘所，幾個月改變了面貌，把它作爲「戒、稱（稱名念佛）二門弘通的根本道場」。因此，眞盛上人是西教寺中興的第一代祖。他自此以後，開始到近江（滋賀縣）、伊勢、越前、加賀（石川縣）等地方去傳教，諄諄地宣講圓戒和

稱名念佛這兩門。僧俗、老幼、男女，成羣結隊地來皈依他，他的名聲遠遠地傳到天皇那裏，於是，後土御門天皇（1464～1500）召請他，從他受圓戒，並親筆寫了「眞盛上人」四個大字，東宮（後柏原天皇）還從他受「十念」，並親筆書寫天皇對他的贊辭贈給他。將軍足利義政也請他授戒，其他士大夫皈依的也很多。然而在明應四年（1495）二月，他在加（伊？）賀的西蓮寺中講法，突然發病，以「寡欲清淨，當勤念佛」八字作爲遺訓，端坐合掌，稱名念佛不亂，溘然而寂，生年五十三歲。據說他有弟子五百人。有名者是盛全、盛算、盛品、盛祐、眞慶、眞生、眞遍等人。盛全繼承其師位，是西教寺的第二代祖。永正三年（1506），後柏原天皇賜眞盛以「圓戒國師」的謚號，明治六年（1873）又敕賜「慈攝大師」的謚號。

眞盛上人雖然從事化教僅十年，然而由於其德行很高，很快門下成羣，自成一派。在當時只稱作「西教派門徒」，然而到了第二代祖盛全的時候，此派就稱爲「天台宗眞盛派」。大概之所以把眞盛的流派稱爲「天台宗眞盛派」，是出於這樣的原因：日本的念佛教派，都採取了傳教、慈覺的教系，良忍、法然都脫離了天台宗的系統，去傳布念佛法門，唯獨眞盛上人却不脫離天台宗的系統，去弘布念佛法門。這是步源信僧都的前轍。眞盛上人因爲固守天台宗的宗規，一方面要弘通圓戒，普及教義，同時在另一方面又勸獎念佛，以戒、稱二門作爲他傳教的中心內容，而他的根據，就是源信僧都的《往生要集》。《往生要集》所說的「大菩提心，護三業，深信至誠，常念佛、隨願決定生極樂」的話，正是眞盛上人布教的根據。既然說要「護三業」，那就要堅守戒律；說要「常念佛」，那就應勵行稱名念佛；如果既守戒律又稱名念佛的話，那麼一定可以往生淨土。所以他在自己的像上記下如下的讚語：「所期者，一得永不失之戒；所憑者，彌陀兆載劫之願」，他在臨終時的遺訓是：「寡欲清淨（戒），當勤念佛（稱名）。」由此可見其化教內容的一斑。可以說，眞盛上人是不滿於當時僧侶的腐敗，而以戒、稱二門來影響社會的人。

〔參考資料〕《真盛上人往生傳記》；《真盛上人別傳》；《西教寺中興真盛上人傳》；《本朝高僧傳》卷十八。

眞諦（梵Paramārtha；499～569）

眞諦（梵名波羅末陀），西印度優禪尼婆羅門族，原名拘那羅陀（華言親依）。少時博訪衆師，學通內外，尤精於大乘之說。他以弘道爲懷，泛海南遊，止於扶南國。梁武帝大同年間（535～545），派直後（官名）張氾送扶南國的使者返國，訪求名德和大乘諸論、《雜華》等經。彼國乃請眞諦來華，諦欣然同意，帶著經論梵本二四〇夾，於中大同元年（546）八月到達南海郡（今廣東省南部），當時他已年垂五十了。隨即北上，沿途停留，至太清二年（548）八月才到建業，武帝深加敬禮，使住寶雲殿。方將從事翻譯，即發生侯景之亂，不果所願，乃往東行。太清四年他到了富春（今浙江省富陽縣），縣令陸元哲迎住私宅，爲召集沙門寶瓊等二十餘人，佈置譯場，請他翻譯。是年十月起，始譯《十七地論》、《中論》等，不久因世亂中止。大寶三年（552），他應侯景之請回到建業，住於臺城，不久侯景兵敗東遁，梁元帝即位，改元承聖，建業地方秩序逐漸恢復，他遷住正觀寺，和願禪師等二十餘人，翻譯《金光明經》。其後，從承聖三年到敬帝紹泰二年（554～557），他歷住豫章（今江西省南昌）寶田寺、新吳（今江西省奉新縣）美業寺、始興（今廣東省曲江縣）建興寺，還到過南康（今江西省贛縣西南）。

陳武帝永定二年（558），他再到豫章，住棲隱寺，又轉往晉安（今福建省晉江縣）住佛力寺。在這一時期內，他轉徙各地，生活極不安定，但仍隨方翻譯講習，未嘗中止。雖年已六十，仍與前梁法侶僧宗、法準、法忍等重

新核定所翻諸經論。逾二載，於文帝天嘉二年（561），從晉安搭乘小舶到了梁安郡（今廣東省惠陽一帶），住建造寺譯講《解節經》等。三年九月，譯事告一段落，遂泛海西行，擬還本國，不料風向轉變，十二月間又飄回廣州。刺史歐陽頠請他爲菩薩戒師，迎住制旨寺。天嘉四年（563），他應慧愷、歐陽頠等之請，譯講《大乘唯識論》（即《唯識二十論》）和《攝大乘論》等。五年又譯講《俱舍論》。天康元年（566）二月，他應慧愷、僧忍之請，於顯明寺重治《俱舍論》譯文，再一次闡講論義。光大元年（567），重治《俱舍論》完畢，又爲僧宗、法準等再講《攝大乘論》一遍。二年，在南海郡應法泰之請，譯講《律二十二明了論》。是時慧愷在智慧寺代眞諦爲僧宗、道尼、智敫等同門二十餘人及其他學士七十餘人講《俱舍論》。六月間，眞諦有厭世之意，往南海北山將欲自盡，慧愷追至挽留，道俗和刺史歐陽頠等跟著都來勸阻，他還居王園寺。八月，慧愷講《俱舍》未及半部而病卒，眞諦爲之大慟，惟恐《攝論》和《俱舍》從此無人弘傳，特地邀集道尼、智敫等十二人，勉勵他們誓弘二論，勿令斷絕。他並接著講《俱舍論》，講到第五〈惑品〉，亦因病中止。宣帝太建元年（569）正月十一日入寂。弟子法海收集他的文稿，編爲部軸。眞諦平時生活嚴肅，在廣州時常別居水洲，衣食之奉，節儉知足。弟子等受他的熏陶，也都勤奮稟學，晨夕不懈，形成一種刻苦篤實的學風。及眞諦歿後，弟子們分歸各地，弘傳其學，因而形成攝論師學派。

眞諦在華期間，雖因世亂，不遑寧處，但他隨方譯出經典部卷之多，仍爲同時諸譯師所不及。他所譯經論及講述疏記，據《歷代三寶紀》所載共四十八部、二三二卷（內有重出和他家混入的），《開元錄》刊定其譯籍爲三十八部、一一八卷。

從眞諦所譯經論的內容來看，他所弘揚的主要是瑜伽學系無著、世親之學。像《決定藏論》，即是《瑜伽師地論》〈抉擇分〉的一部份，《三無性論》相當於《顯揚聖教論》的〈成無性品〉，《解節經》勘同《解深密經》的〈序〉和〈勝義諦相〉二品，《轉識論》相當於《唯識三十論》，《唯識論》（唐譯作《唯識二十論》）、《中邊分別論》、《攝大乘論》等一系列的瑜伽學系主要經論，他都已譯出。中土瑜伽學系的規模，可以說是由他開創的。他學說所宗，特別重視《攝大乘》和《阿毗達磨俱舍》二論。他譯講這二部論時，已年近七十，而且是他覺得在中土道缺情離，不副所懷，一再決心西歸都未得遂之後，才應道俗懇請而翻出的；他又仔細地治定譯文，反覆講解，並特囑弟子道尼等立誓弘傳，可見他的懇摯之忱和鄭重其事的態度。這兩部論在印度佛學史上，都是劃時代的名著，組織嚴密，義理豐富，可以說是其以前大小乘各種學說的總結。他重視兩書，顯示他對於整個佛學體系的理解和弘法重點之所在。

眞諦生於西印優禪尼國，和西印著名的佛教義學中心地伐臘毗相近，伐臘毗是當時正量部的根據地，由此可以推想他初期承學的當與正量部有關。在他的譯籍中，最後所譯的《律二十二明了論》，就是以二十二個提綱頌文來解釋正量部律相要義的論書。如以《明了論》和東晉孝武帝太元六年（381）來華的竺曇無蘭所譯的《離欲優婆塞夷具行二十二戒文》，以及劉宋文帝元嘉八年（431）由南海闍婆（今南洋爪哇）來華的求那跋摩所譯的《優婆塞二十二戒》一起考察，可以見到正量部和其他教團不同的新的實踐條規在各處擴充教勢的一斑。又在眞諦所譯的《部執異論》上，也見到正量部見解的混入，如《論》中述可住子部（即犢子部，正量部從此派生）根本教義處，就有不見於其他漢、藏譯本的「三種假」、「一切衆生有二種失」等十餘條執義。從這些地方，都看出眞諦曾受過正量部教養的色彩。此外，他還譯出《婆藪槃豆傳》一卷、《翻外國語》（一名《雜事》，已佚）七卷、僧佉外道《

金七十論》二卷，對於當時佛學界，都是很有意義的介紹。至於舊傳眞諦曾譯《大乘起信論》二卷，此蓋出於後人的僞托。在眞諦歿後僅僅二十五年撰成的隋．法經等《衆經目錄》，即說「勘《眞諦錄》無此論」，而列之於疑惑部。此書不但文獻無徵，而且所表現的思想體系，亦與眞諦學說釐然有別，故不能作爲眞諦譯籍看待。

眞諦的翻譯，大都保存了原本的面目。文字雖然有些艱澀，或雜入他自己的解釋，但從其師承來說，大體是正確的。後來玄奘門下對其譯文批判未免有過分之處。又眞諦傳譯主要經論大都經過講解。弟子們記述師義，通稱疏、釋，亦稱註記或本記。綜計屬於撰述者達二十餘部，可見他不僅是著名的翻譯家，而且是極淵博的義學大師。這些疏記上保留了大量印度解釋經論的傳統學說及有關文獻，是有價值的研究資料，可惜都散失不傳，僅可於後人著述稱引文中略見一斑而已。此外，眞諦還撰有《佛性義》三卷、《禪定義》一卷、《衆經通序》二卷，大都同樣由弟子們輯述而成。

參加眞諦譯場的人，最初有沙門寶瓊、願禪師等，繼有沙門慧寶擔任傳語，居士蕭桀擔任筆受。六十歲以後，眞諦已漸善解華言，不須傳譯，當時擔任筆受的有僧宗、法虔、慧愷和法泰。至於他晚年的譯事，則和慧愷合作最爲密切。相傳眞諦所帶梵本達二四〇夾，其中《華嚴》、《涅槃》、《金光明》三經存於建業，其餘梵本都在廣州制旨、王園二寺。譯出經論僅占其中一小部分，而部卷已甚可觀。他遭時多難，又缺乏得力的助手，以致未獲大量譯本。

眞諦門下，以僧宗、法準、慧愷、慧曠、法泰、道尼、智敫及居士曹毗等爲最著名。特別是慧愷助師譯《攝大乘》、《俱舍》二論，建議重治《俱舍》譯文，並記錄口義，最著功績。眞諦嘗有相見恨晚之嘆。現存他所撰〈攝大乘論釋序〉、〈俱舍釋論序〉、〈唯識論後記〉及《律二十二明了論》的〈後記〉四篇，爲僅存的成於眞諦生前的可靠史料。

眞諦所傳之學，在梁、陳二代並不顯著，歿後由於諸弟子返還各地傳播，從廣州延至閩、越，漸及九江、建業等處。到了隋初，靖嵩傳法泰之學北上彭城，道尼從九江應召入長安，其學遂傳於北土。當時北方著名地論學者曇遷，獲讀新譯《攝論》，備極推崇，及應召入長安，創講《攝論》，請從受業者竟達千數。名僧慧休（玄奘曾從受學），以及北地《攝論》學者道英、道哲、靜琳、玄琬等，都出其門下。當時長安名德慧遠，亦敬禮聽受，其弟子淨辯、淨業、辨相等都相從研習《攝論》。而靖嵩的弟子智凝，講《攝論》於蜀地，傳播的區域益見擴大，瑜伽系無著、世親的《攝論》之學，至是遂遍及各地。它和流行北地的地論師學系並傳，各尊所聞，莫衷一是。終於導致唐初玄奘之西遊求法，解決疑難，而其結果乃有完備的新譯瑜伽學說，其影響可謂深遠了。（游俠）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第七講（摘錄）

眞諦所傳的瑜伽行派學說，與其前菩提流支譯傳的不同，也與以後玄奘譯傳的大有出入。眞諦不少譯本，玄奘都重新譯過，很多不同。玄奘門下認爲，這些都是眞諦譯錯了的，幾乎一無是處。但因眞諦的譯本早經流行，發生了影響，所以當時還是有人相信眞諦之說。於是引起了新舊譯的爭論。關於這方面的材料現存有唐代靈潤所舉的十四點異義（見日人良遍《觀心覺夢鈔》）。近人梅光羲還增加了八義（見《相宗新舊兩譯不同論》）。這些異義，其中確有出於舊譯錯誤的，但主要原因還是來自兩家學說的淵源不同。換言之，就是兩家所得無著、世親的傳承不同。

印度瑜伽行派學說前後期的變化很大，初期從彌勒、無著到世親就有變化，甚至一部《瑜伽師地論》前後說法就不一致，其他論書各個部分的說法更多出入。就是同一人的著作，

例如，無著寫的《莊嚴論》與《顯揚論》，就有不少自相矛盾的地方。至於世親，學問面相當廣，一生的學歷變化也相當大。最初他學的是小乘有部，其後轉學經部，再後又改學大乘，在大乘中他開始學的是法相，以後又集中於唯識。這些經歷變化自然要反映到他的著作中去。因此，傳譯到中國就有各種不同的說法了。眞諦之學，有兩個重要特點：第一，關於唯識一般只講八識，至阿賴耶識爲止，眞諦則在第八識外還建立了第九識，即阿摩羅識（無垢識或淨識）。此第九識是結合「如如」和「如如智（正智）」而言，「如如」指識性如如，「如如智」指能緣如如之智。第二，關於三性，這是瑜伽行派的總綱，相當於中觀派的二諦，眞諦講三性把「依他起」的重點放在染汚的性質上，强調依他同遍計一樣，最後也應該斷滅。

眞諦生當於陳那、安慧的時期，學說上不能不受到他們的一些影響，例如，他就譯過陳那著的《觀所緣緣論》。他雖沒有介紹過安慧的著作，但是在中國一般認爲他受安慧的影響很大。實際上，眞諦和陳那、安慧之前最忠實地遵守世親舊說的難陀，更爲接近。難陀舊說一直在印度與他家並行，所以玄奘在印度時，還特地向勝軍論師學習過它，並在那爛陀寺開過講座。因此，眞諦所傳譯的純是舊說，當然會與玄奘所傳的不同了。玄奘之學是在陳那、安慧之後，經過護法、戒賢、親光等幾代人發展了的。這種傳承上各異的情況，反映在翻譯上形成了新譯與舊譯的不同，可以說是很自然的。

眞諦在所譯各書中，特別重視《攝大乘論》。因爲此論集中反映了瑜伽系大乘和他系以及小乘不同的觀點，是屬於一系學說的根本典據。道宣在《續高僧傳》中就說，「自諦來中夏，雖廣出衆經，偏宗《攝論》」。眞諦對此論的翻譯也特別用心，而且自作《義疏》。同時對參與譯事的僧宗、慧愷等人毫無保留地諄諄教誨。現在《義疏》雖已不存，但他的《世親釋》譯文中還攙雜有他自己的許多說法，可以尋繹。並且他把這部《論釋》和《俱舍論》看成是世親的兩大代表作，同樣的「詞富理玄」。《俱舍》，可謂世親前期思想的一個總結，《攝論釋》，則是他後期思想的一個開端。眞諦本人對這兩部書的翻譯也甚滿意，嘗說此兩譯「詞理圓備，吾無恨矣」，因而發願要大力宣揚。在這個過程中，他的得意門生慧愷不幸夭折，眞諦非常痛心，特別到法準房中，和他的得力門徒道尼、智敫、慧曠等十二人共傳香火，要兩論的傳承誓無斷絕。因此，在他死後，門人雖分散各處，卻都能承其遺志繼續傳播《攝論》。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷九、卷十一、卷十二；《續高僧傳》卷一；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；《中國佛教史論集》四、《佛典翻譯史論》（《現代佛教學術叢刊》⑬、㊳）；高崎直道（等）著·李世傑譯《如來藏思想》（《世界佛學名著譯叢》㊿）；宇井伯壽《真諦三藏傳の研究》、《印度哲學研究》第六冊。

眞妄頌

唐中宗時，復禮請問諸方學僧，有關眞如與無明之關係所作的五言十句之詩頌。即（卍續15·319上）：

「眞法性本淨，妄念何由起？
從眞有妄生，此妄安可止？
無初即無末，有終應有始。
無始而有終，長懷懵茲理。
願爲開祕密，析之出生死。」

此中，前四句意在說明眞如法性本來淸淨，無明妄念由何而起，若自眞如而生，則無明亦與眞如同無終了之時，然而無明斷盡則終歸眞如，此令人無法理解。後六句意在說明無始則無末，反之，有終必有始，若說無始而有終，此一疑問終究不得解決，學者須開顯密意，指示可免於生死之途徑云云。

此偈文主要提出無明（妄）無始而有終之疑問，在理論上當作何解釋。南宋以前的歷代

學僧多盡力解答此疑問，散見於諸書的有法相家的安國寺利涉，華嚴家的清涼寺澄觀，禪家的章敬寺懷暉、德洪（覺範），天台家的知禮、如杲、可度等。略如下列：

⑴**利涉**：宗密《圓覺經略疏鈔》卷七列舉利涉之所答云（卍續15・319上）：

「眞法性本淨，妄復何當起，妄不從眞生，無妄何可止，既許無初末，寧容責終始，無始亦無終，誰當懵玆理，胡不趣無生，乃云祈之出生死。」

宗密對於利涉所答不以爲然。他說（卍續15・319上）：「此答都不識問意，復禮豈不知眞性本無生滅邪，意問緣生染法從何而起，起既無始，斷何有終。」

⑵**懷暉**：上引宗密之所撰書，舉出懷暉的頌文云（卍續15・319上）：

「法性非垢淨，眞妄非如理，去妄欲求眞，玆妄安可止，無物本自無，強無無不已，無始見有終，見終非無始，諸法無自性，無性無生死。」然宗密亦謂此說亦未能切中要旨。

⑶**澄觀**：出自《華嚴經大疏鈔》卷三十四（下），文云（卍續10・368下）：「迷眞妄念生，悟眞妄則止，能迷非所迷，安得全相似，由來未曾悟，故說妄無始，知妄本自眞，方是恆常理，分別心未亡，何由出生死。」

⑷**德洪**：德洪的答頌載錄於《林間錄》卷上（卍續148・593下）：「眞法本無性，隨緣染淨起，不了號無明，了之即佛智，無明全妄情，知覺全眞理，當念絕古今，底處尋終始，本自離言詮，分別即生死。」

⑸**知禮**：知禮未另作答頌，但於《四明尊者教行錄》卷四解釋清泰之十問時，曾論及此事。

⑹**可度**：可度之說收錄於《指要鈔詳解》〈染淨不二門〉。

⑺**如杲**：《佛祖統紀》卷十一記載如杲的答頌，即（大正49・213b）：「眞不守自性，照分能所起，隨緣染淨熏，復性方可止，眞妄一體即，故說無終始，迷悟自情分，始終宛然理，達此眞妄源，誰復受生死。」此乃祖述知禮之說。

簡言之，禪家與天台家均視眞妄一體而無始終，法相家與華嚴家依「法性眞如本來清淨」之理，以論無明妄法之有無、始終。前者屬於實相論的解釋，後者爲緣起論的說明。

眞言宗

日本的佛教宗派。又稱東寺密教，略稱東密。按，中國的密教經由空海傳至日本，然後獨立成爲一宗，此宗派即是眞言宗。又稱爲眞言陀羅尼宗、祕密宗、曼荼羅宗、瑜伽宗等。其重要經典有《大日經》、《金剛頂經》。若加上《蘇悉地》、《瑜祇》、《要略念誦》三經，則稱五部祕經。教相（教理）的中心是體大、相大、用大的三大說。體大是指六大，相大是指四種曼荼羅，用大是指身口意三密。而實踐修行的內涵則有十八道、金剛界、胎藏界、護摩的行法，以及灌頂等方面的作法。

空海入唐後，從惠果受眞言密教的奧義，大同元年（806）回到日本，駐錫高雄山寺，爲最澄及南都（奈良）的高僧們授金胎兩部的灌頂。由於得到嵯峨天皇的信任，弘仁七年（816）受賜高野山，乃建金剛峯寺。十四年，又得到京都的東寺，並改寺號爲教王護國寺。金剛峯寺與教王護國寺，乃成爲眞言密教的根本道場。承和二年（835）朝廷賜予每年三人出家的名額，並承認眞言宗的獨立。

空海有實慧、眞濟、眞然、眞雅等弟子。在九世紀後半，眞言宗分成廣澤、小野二流。廣澤流開祖是益信，屬實慧系統。小野流開祖爲聖寶，屬眞雅系統。不久，二流又各分出六流，共成爲十二流。其後分派延續，變成七十餘流之多。

小野、廣澤二流的分派，起於事相（灌頂、修法等具體的儀式作法）方面的瑣屑差異；而教相上的分裂，則導源於平安末期覺鑁的出現。覺鑁兼任金剛峯寺座主及大傳法院座主，欲支配高野山，而引起該山徒衆的反感。保延

六年（1140）因住房被襲擊，遂移居根來。從此分裂開始，直到一四〇年後賴瑜出現，將高野山的大傳法院及密嚴院，遷至根來，新義眞言宗乃告正式獨立。而稱高野山東寺方面的宗派爲古義派。

新、古二派在教相上的相異點是：古義派主張本地身說法，而新義派則首倡加持身說法。新義派以根來寺爲大本營，後來分成豐山派（長谷寺）和智山派（智積院）。古義派到近代又分爲高野山眞言宗、眞言宗山階派、眞言宗醍醐派、眞言宗御室派、眞言宗東寺派、眞言宗泉涌寺派、眞言宗善通寺派。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第七、第十章（摘錄）

正如傳教大師的天台宗不可混同於中國的天台宗一樣，也不應把弘法大師的眞言宗同流行在印度、中國的密教看作是相同的。密教最初由印度的龍樹、龍智興起，由善無畏、金剛智、不空傳到中國，在唐朝中葉頗爲盛行。（中略）在奈良時代已經傳入日本，到了平安朝初期，有所謂八家的傳入，但其中專修密教而且得到正統密訣的歸國者却只有弘法大師空海。並且大師與其他密教家不同，爲密教作了教相判釋，說明了整個佛教對密教的關係，闡明了整個佛教的終極妙義在於密教。這正如傳教大師的天台宗在印度、中國不見其類一樣，弘法大師的眞言宗在日本傳播的盛況不能不說是在印度、中國前所未見的。

大師以《大日經》、《金剛頂經》、《蘇悉地經》作爲根本經典，以《釋摩訶衍論》、《菩提心論》以及《大日經疏》作爲扶助的論釋，又參酌其他各種經論及儀軌，精緻地判釋教相，創立眞言宗。眞言宗也稱密宗，完整地應稱爲「三祕密宗」。釋迦的說教，因爲全是「隨他意」的說教，所以不可稱爲「眞言」；既然是「隨他意」的，就是淺顯易知的，因而可稱爲「顯教」。大日如來的說教因爲是「隨自意」之語，所以可稱爲「眞言」；既然是「隨自意」的，就是很難了解的，故也可稱爲「密教」。難，不僅僅是「語」的難以了解，就是身、意，也不全是顯教之徒可以了解的，所以完整地講稱爲「三祕密宗」。因爲本宗是廢顯教、立密教的宗教，所以有眞言宗或祕密宗的名稱。大凡教門的優劣，以佛身論作爲根本。而如果說佛有法、報、應的三身，那麼教也應分爲三類。「應身說」是小乘教，「報身說」是大乘教，「法身說」是祕密教。相對於「法身說」這個祕密教來說，報、應二身說的大乘、小乘，可以合稱爲顯教。所以，從横的方面看，就可分爲顯密二教；顯教淺近，密教深奧。爲了更清楚地說明顯、密二教深淺差別，大師又創立「十住心」：(1)異生羝羊心，(2)愚童持齋心，(3)嬰童無畏心，(4)唯蘊無我心，(5)拔業因種心，(6)他緣大乘心，(7)覺心不生心，(8)如實一道心，(9)極無自性心，(10)祕密莊嚴心。這是弘法大師領會了《大日經》〈住心品〉的含義，把當時各外道、各佛教分到十段之中，用以說明他們的深淺高下的差別，把顯教分在前九心裏，而把密教列爲第十心。這樣，眞言的祕密教位於各種顯教之上，而要登上這個最頂點的祕密台，不可不經過顯教九心的階梯。使密教有這樣崇高的資格，確實是弘法大師的功績，金剛智、不空沒有這種論證，慈覺、智證的論證，也沒有達到這種境地。

眞言宗的要領可以用「體、相、用」的「三大」來說明。地、水、火、風、空、識是「六大體大」；大曼荼羅、三昧耶曼荼羅、法曼荼羅、羯磨曼荼羅是「四曼相大」；身密、語密、意密是「三密用大」。如顯教把萬有的本體說成是眞如、法性、黎耶、一心等等。既然它不是消極論，就是理想論。而現在密教以顯明的地、水、火、風、空、識爲萬有的本體；佛是六大，鬼也是六大，天地也是六大，人們也是六大，雖然法界無限，但皆爲六大所造。這就是「即事而眞」。把此六大分開，則地、水、火、風、空屬於胎藏界，識大屬於金剛界。或者可把這兩部分分爲理、智，可分爲色

、心，可分爲因、果。儘管如此，六大是無礙的，擧一全收，所以胎藏金剛、理智、色心、因果是不二而二，二而不二的。

這樣胎、金兩部的六大，也不是沒有其固有的相貌。其相貌雖多而無數，但概括起來則不超出四類。第一是大曼荼羅，凡是諸佛、菩薩、諸神、諸鬼，以及人們的身形、萬物的形象皆如是。第二是三昧耶曼荼羅，凡是諸佛、菩薩、諸神、諸鬼的印契，或如所用的東西，以及像人們的衣服等，皆屬此類。第三是法曼荼羅，就是諸佛、菩薩、諸神、諸鬼等的名號。第四是羯磨曼荼羅，就是諸佛、菩薩、諸神、諸鬼的威儀、事業。以上統稱爲金、胎兩部的曼荼羅；這四曼荼羅，是六大體中所本有的義相。而因爲這無限的六大是互相涉入融通的，這四曼自然也是互相涉入融通的。即諸佛等的四曼人們都具備，而人們的四曼諸佛等也不可不具備。所謂曼荼羅具有「輪圓具足」之義。這樣，表達這「大、三、法、羯」的義相的互相涉入的法旨，名之爲曼荼羅。而「四曼相大」之表現於人「身」，例如手按照法則去結印契，此爲身密；「口」誦各種眞言陀羅尼，此爲口密；「意」認識心、佛、衆生三平等的觀念，此爲意密，統稱爲三密用大。如果成就了這三密，此身立即成佛，所以龍樹說：「父母所生身，即證大覺位。」

根據上述原理，眞言宗提出三種即身成佛，稱爲「理具成佛」、「加持成佛」和「顯得成佛」。所謂「理具成佛」就是依據「體」的六大，「加持成佛」是依據「相大」的四曼，「顯得成佛」是依據「用大」的三密相應。而所求的不是「理具成佛」，也不是「加持成佛」，而在於「顯得成佛」。以上只是關於眞言宗的教相。此外，本宗雖也規定了儀規非常繁雜的事相，但這裏略而不述。這是因爲事相不應筆錄的緣故。（中略）

益信、聖寶二僧正以後，日本眞言宗形成了兩大流派。這兩位僧正雖然都出於源仁僧都的門下，但他們的修學系統却有不同。益信最初跟兼傳台密的宗睿僧正學習，以後又歸於源仁門下並掌握了其教義的奧祕。而聖寶前後師事眞雅、眞然，只接受弘法大師一派的灌頂。益信僧正以後，宇多法皇又從宗睿的末流神日重學眞言教義，並且跟智證大師之徒增命學習密教的奧祕，因此，仁和寺的流派，與作爲弘法大師嫡系的聖寶僧正流派所傳授的教法相比，其事相有所不同，他們互相比法；益信這一支，到了寬朝時興盛起來，而聖寶這一支，到了仁海時才興盛起來。

〔參考資料〕 顯蔭《眞言宗義章》；神林隆淨著．歐陽瀚存譯《密宗要旨》；佐藤良盛《眞言宗》；池口惠觀監修《眞言宗の佛事》；大山公淳《眞言宗法儀解說》；高井觀海《眞言教理の硏究》；長谷寶秀編《眞言宗安心全書》；福田亮成編《眞言宗小事典》；新居祐政《眞言宗信行教典》。

眞言傳

七卷。日僧榮海撰。收在《大日本佛教全書》第一〇六卷。係集錄印度、中國、日本等三國眞言密宗著名僧俗的事蹟，以及有關密教流布的傳說之作。

書中第一卷擧龍猛、龍智、金剛智、善無畏、不空、一行、惠果等七祖之傳，第二卷記述執金剛陀羅尼、不動使者、隨求陀羅尼、尊勝陀羅尼、仁王經、千手陀羅尼等的靈驗，第三卷以後敍述最澄、空海、圓仁、圓珍、常曉等日本僧俗大德的事蹟。

依書中卷末之識語所記，本書取材自碑文、行狀、紀傳、日記、故事等。其範圍限於近衞天皇久安仁平（1145～1153）以前，保元（1156～1158）以後適逢世亂，諸道衰微，佛法之威驗亦無，故唯列慶圓、高辨二師。本書在日本密教僧傳中頗受重視。

眞能立

因明學用語。因明八門之一。略稱能立。因明家常將論壇上的言論分爲兩種：一種是將論者所認爲正確的言論，在公衆之前主張它能

夠成立；這種言論，名叫能立；還有一種，是甲方的論者認爲眞正，有所主張的時候，乙方論者以爲非眞不正，想要論難它、攻破它的言論；這種言論，名叫能破。能立和能破各有眞、似兩門，故成因明八門。

所謂「眞能立」，就是立者所提之正當無過而能達到悟他效果的論式。凡是眞能立，須具備下列各項條件：

(1)宗因喻三支都沒有過失（宗沒有九過，因沒有十四過，喻沒有十過）。

(2)因的三相無闕，而且沒有相違決定的過失（即能達到悟他的目的）。（陳望道）

〔參考資料〕《因明入正理論》；《因明入正理論大疏》卷上。

眞能破

因明學用語。因明八門之一。又稱能破。眞能破是用來反駁謬誤的，有兩種：一種是顯過破，一種是立量破。《因明入正理論疏》卷一云（大正44・93b）：「敵申過量，善斥其非，或妙徵宗，故名能破。」此中所說的「善斥其非」，就是顯過破；「或妙徵宗」，就是立量破。亦即自己組織論式（立量），以破斥論者言論的，名爲立量破；自己不組織論式，單指出論者論式的過失以駁論者的，名爲顯過破。立量破必定同時爲顯過破，因爲組織論式以攻敵論，同時就是顯揚敵論的過失。然而顯過破却不一定是立量破，因爲並未立量。

又，隨應敵論的種種過失，顯過破也可分成多種。大略而言，可分爲六類：(1)缺減過破，(2)立宗過破，(3)因不成過破，(4)因不定過破，(5)因相違過破，(6)學喻過破。這六類中，(1)是在顯示對方論式缺支之失，(2)至(6)是在顯示對方論式中宗、因、喻各支的過失。

凡眞能破必與似能立相對。但敵方若是眞能立，則無論用什麼論式去破，都無法取勝。因爲此時己方所立即似能破，不是眞能破。

〔參考資料〕《因明入正理論》；沈劍英《因明學研究》；石村《因明述要》。

眞現量

因明學用語。三量之一。又稱現量。指由感官和對象（所量）接觸所產生的知識。關於現量，印度各哲學派別的說法很不相同。正理、勝論以及數論、彌曼差派將現量分爲無分別的和有分別的兩種。文法學派和耆那教不承認無分別現量，以爲一切現量都是有分別的。佛教則認爲具有概念思惟成分的有分別現量是似現量，只有不加入思惟活動、不能用語言表述出來的純粹感覺，才是眞現量。《因明入正理論》云（大正32・12b）：「此中現量，謂無分別。若有正智於色等義、離名、種等所有分別，現現別轉，故名現量。」

眞現量的另一條件是：必須是無迷亂的，也就是感覺器官不發生錯亂。譬如患翳目者在視覺上發生錯亂，或將旋轉著的火光當作輪子等，就不能形成眞現量。佛教邏輯家認爲「無迷亂」與「無分別」是形成眞現量不可或缺的必要條件。如果感官發生了迷亂，即使離開了名言、種類等所有分別，也不是眞現量。反過來如果加入了名言、種類等思惟的分別活動，即使感官並不迷亂，仍然不能視爲眞現量。（沈劍英）

眞慧寺

位於湖北省黃梅縣東北的憑茂山（一名東山或五祖山）中。又稱大中東山寺、五祖寺。爲唐代禪宗五祖弘忍所建的道場，唐宣宗勅名爲大中東山寺，宋・景德年中（1004～1007）賜眞慧寺的匾額。宋・法演曾住此宣揚宗風。明・萬曆年間（1573～1619）因遭火災而再修建。清・咸豐四年（1854）冬，爲賊燒毀，僧淸洋勸募再建。

寺內現有麻城殿、聖母殿、千佛殿、眞身殿、方丈、禪堂、寮房、戒台等殿宇。自寺前「一天門」達寺後「白蓮峯」，長達三公里，遍布名勝古蹟。如：釋迦多寶如來佛塔、十方佛塔、飛虹橋、大滿禪師石塔、講經台、授法洞等。其中，大滿禪師石塔爲喇嘛塔式，建於

石台之上，高五公尺，形制古樸，相傳是瘞五祖弘忍遺骨之所。白蓮峯，孤峯突立，峯頂有白蓮池，相傳爲弘忍手植白蓮之處。

〔參考資料〕 《黃梅縣志》卷十四；《大明一統志》卷六十一。

眞興王（534~576）

朝鮮新羅第二十四代國王。西元540～576年在位。王一生崇佛，即位後，准許新羅男女出家剃度，鼓勵國人前往中國、印度留學求法，對佛教的弘揚頗爲獎掖。

眞興王十年（549），覺德赴梁求法，後偕梁武帝使者沈湖同返新羅，並攜回佛舍利，王使百官奉迎之。十一年，設大書省一人、小書省二人掌理僧政。十二年廢此制，改設國統一人、州統九人、郡統十八人的僧統制，並禮請高麗僧慧亮爲僧正。十四年，沙門義信入竺求法，後以白騾馱經歸國。王親迎之，並爲其開創俗離山法住寺。三十三年，王爲陣亡將士啟修八關齋，藉以祈福與禳災。先後曾創建興輪寺、皇龍寺、祇園寺、實際寺等寺剎。晚年，王出家爲僧，法號法雲，住興輪寺，王妃邑勺夫人於王薨後亦削髮爲尼，法號法流，住永興寺。

〔參考資料〕 愛宕顯昌《韓國佛教史》；《東亞佛教概說》第一章（《世界佛學名著譯叢》㊻）；《三國史記》；《三國遺事》。

眞心直說

一卷。高麗僧知訥撰。係闡述「定慧雙修、頓悟漸修」理趣的禪籍。完成於高麗熙宗即位之元年（1205）。收在《大正藏》第四十八冊。

撰者普照國師知訥，以力倡禪教之調和而聞名於時。本書即其由禪教一致的立場，繼承唐・圭峯宗密與北宋・永明延壽之說，綜合諸派教義而成，是朝鮮禪書中的代表性著作。內容分十五門，即：眞心正信、眞心異名、眞心妙體、眞心妙用、眞心體用一異、眞心在迷、眞心息妄、眞心四儀、眞心所在、眞心出死、眞心正助、眞心功德、眞心驗功、眞心無知、眞心所往。分別由經論、祖釋及祖錄等引出要文，以解明人人本具之佛性與迷妄的根源，顯示修證的順序次第。

眞田增丸（1877~1926）

日本淨土眞宗本願寺派僧。生於福岡縣築上郡淨圓寺，曾受前田慧雲（1857～1930）、井上圓了（1859～1919）之化導，並從東陽圓月學習宗學。大正四年（1915）發起「大日本佛教救世軍」，以北九州爲中心推行針對勞動階層的傳教活動。其思想以皇道思想爲中心，主張萬人平等與救濟全人類。該組織在最盛期時，全國有五十所支部，同志達百萬人，但眞田死後，由於資金不足及運動方向等問題而急速衰退。

眞妄二心

指眞心、妄心二者。又稱眞識妄識。即自性清淨而且恆常不變之心，稱爲眞心；雜染虛假而有生滅轉變之心，稱爲妄心。地論師認爲，第八阿賴耶識即如來藏心，稱爲眞識，前七識則總稱爲妄識。如《大乘義章》卷三（末）云（大正44・525b）：「次就眞妄開合爲二，前六及七同名妄識，第八名眞。妄中前六，迷於因緣虛假之法，妄取定性，故名爲妄。第七妄識，心外無法，妄取有相，故名爲妄。第八眞識，體如一味，妙出情妄，故說爲眞。又復隨緣種種故異變，體無失壞，故名爲眞。如一味藥流出異味，而體無異。」

該書又就眞妄二心相對的依持關係有所申說，謂前七妄識「情有體無，起必託眞」，稱之爲「依」。故《勝鬘經》云生死二法依如來藏；第八眞心則「相隱性實，能爲妄本」，住持於妄，故說爲「持」；妄之依眞，如波依水，眞之持妄，如水持波。

然而，攝論師以前七識及第八阿賴耶識皆爲妄識，而另立第九阿摩羅識爲眞識。如《決

定藏論》卷上云（大正30·1020b）：「斷阿羅耶識即轉凡夫性，捨凡夫法，阿羅耶識滅，此識滅故，一切煩惱滅。阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法。得眞如境道，故證阿摩羅識。」

又，《大乘起信論》謂依如來藏故有生滅之心，所謂不生不滅與生滅和合非一非異，此名阿梨耶識。該論以阿梨耶識爲眞妄和合之識。大體而言，以如來藏自性淸淨心爲眞心，前七識爲妄心，此是較普遍的說法，而有關第八阿賴耶識則有異論。有視之爲如來藏心，以之爲眞識；然亦有以之爲妄識者。

此外，宋代天台宗在觀心之境方面亦有異說。山家以妄心爲所觀之境，山外則以眞心爲所觀之境，二家並互諍其眞妄。然此係以法性眞如爲眞心，以六識爲陰妄之心的說法，其意旨與就心識之自體以分別眞妄之情形，並不相同。

〔參考資料〕《十八空論》；《中觀論疏》卷七（本）；《三無性論》卷上；《大乘起信論義疏》卷上之下；《解深密經疏》卷三；《大乘起信論義記》卷上；《圓覺經略疏》卷上之一；《宗鏡錄》卷三。

眞言律宗

日本律宗的一派。即依據眞言宗的教義，持守大小乘戒，以期濟生利人爲本旨的宗派。宗祖爲空海，派祖是叡尊。總本山爲奈良西大寺。

嘉禎二年（1236），叡尊依《瑜伽》大乘論而自誓受戒，復興戒律。以西大寺爲根據地，並遊歷各地，闡說護持戒律的功德，勵行禁斷殺生，盡力救濟窮民。據說從彼受戒者有六萬六千餘人。其弟子中，忍性住鎌倉極樂寺弘律，信空繼任西大寺二世，奠定教團基礎。在日本戰國時代，曾暫告衰微。至江戶時代，京都西明寺明忍感慨戒學日衰，乃依眞言宗教義而提倡眞言律。元祿四年（1691），淨嚴至江戶，於湯島建立靈雲寺，爲關東眞言律宗總本山。寬政年間（1789～1800），大阪之慈雲尊者飲光，深研戒律，提倡「正法律」，遂大成眞言律宗。此外，和泉神鳳寺快圓、河內野中寺慧猛、高野山圓通寺良永、大和寶山寺湛海、河內久修園院宗覺等人，也是江戶時代致力復興本宗之名師。

明治五年（1872），本宗歸眞言宗所管轄。明治二十八年以西大寺爲總本山而獨立，稱爲眞言律宗，傳至今日。

〔參考資料〕《三國佛法傳通緣起》卷下；《律宗綱要》卷下；《通受比丘懺悔兩寺不同記》；《元亨釋書》卷十三；《傳律圖源解集》卷下；《律苑僧寶傳》卷十、卷十二、卷十三、卷十五；上田天瑞《戒律の思想と歷史》；齋藤昭俊等編《日本佛教宗派事典》。

眞宗十派

日本明治期間，淨土眞宗主要分派的總稱。由於覺如成立本願寺，於是，高田派、三門徒派、誠照寺派、山元派、佛光寺派、木邊派、出雲路派諸派亦相繼成立。慶長七年（1602），本願寺分裂成東、西二派。明治九年（1876），興正派脫離大教院而獨立，總計共分裂成十派。其後，以十派聯合組成眞宗教團，以處理共通教務及時局問題等。茲就各派本山、所在地、寺院數目、信徒人數等，列表如下：

項目 派名	本山	所在地	寺院數（所）	信徒數（人）
淨土眞宗本願寺派	西本願寺	京都市下京區堀川通花屋町下ル	10367	7494600
眞宗大谷派	東本願寺	京都市下京區常葉町	8688	5533200
眞宗高田派	專修寺	三重縣津市一身田町	622	266800
眞宗佛光寺派	佛光寺	京都市下京區新開町	373	142500
眞宗興正派	興正寺	京都市下京區花園町	479	35300
眞宗木邊派	錦織寺	滋賀縣野洲郡中主町大字木部	205	49700
眞宗出雲路派	毫攝寺	福井縣武生市淸水頭町	62	14300
眞宗山元派	證誠寺	福井縣鯖江市橫越町	21	2840
眞宗誠照寺派	誠照寺	福井縣鯖江市本町	54	34200
眞宗三門徒派	專照寺	福井縣福井市	40	10500

眞空妙有

指法相宗所說圓成實性所具有的空、有二義。即圓成眞如遠離一切妄想，無增損之執，是非空之空，而非如小乘偏執之但空，故稱爲「眞空」。圓成眞如常住不變，但非如凡夫妄計之實有，此種非有之有稱爲「妙有」。以眞空故，緣起之諸法宛然；以妙有故，因果之萬法一如。《五教章通路記》卷二十三云（大正72·471a）：「色法擧體，全是空無，非色滅盡方是空。無擧體空故，空不異有，不異有故，雖空非斷，以非斷故，即是眞空，名眞諦中道。淸辨菩薩所立如是。言空即是色者，空之擧體全是色有，非空是物，空外有色。擧體有故，有不異空，不異空故，雖有非常，以非常故，即是妙有，名俗諦中道。護法菩薩所立如是。」

〔參考資料〕《般若心經贊》；《觀心覺夢鈔》卷中。

眞唯識量

「眞唯識量」也叫「唯識比量」。這個比量是窺基在《因明大疏》中向世人介紹的。《大疏》把這個比量叫「唯識比量」，後來才傳爲「眞唯識量」。這個比量是成立唯識理論的，所以叫「唯識比量」。由於它很好地運用了因明格式和規則，從唯識派立場看，好像它是成立唯識理論的顚撲不破的比量，所以後來又把它叫「眞唯識量」。

「眞唯識量」是在與別人辯論中產生的，也就是說，這個比量是有所針對的，因此，要了解它的意義，必須首先了解其產生的背景。《大疏》卷五說：「（玄奘）大師，周遊西域，學滿將還。時戒日王王五印度，爲設十八日無遮大會，令大師立義，徧諸天竺，簡選賢良，皆集會所，遣外道小乘，競申論詰。大師立量，時人無敢對揚者。大師立唯識比量云：『眞故極成色，不離於眼識，宗。自許初三攝，眼所不攝故，因。猶如眼識，喩。』」這是窺基所敍述的唯識比量的來歷。從這個敍述看，玄奘在印度十八日無遮大會上所提出的理論，是「唯識比量」。

慧立撰、彥悰箋的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷四、卷五，對此事講得更詳細。據《三藏法師傳》記載，玄奘在印度留學時，南印度有個名叫般若毱多（智護）的老婆羅門。他是國王灌頂的老師。此人也懂當時流行的小乘正量部佛學。他看不起大乘唯識學說，著《破大乘論》七百頌。此論很受小乘各部的推重，尤其是得到正量部的欣賞。般若毱多將此論呈給國王，並吹噓說，大乘人連此論的一個字也破不了。國王說，不一定，鼷鼠自謂比獅子還雄，但當它眞地見到獅子時，便魂飛魄散了。你若見到大乘人，並和他們辯論，也可能這樣。般若毱多不服氣，要求與大乘人對決。國王答應了他的要求，致書那爛陀寺戒賢，要他派人來辯論。戒賢打算派海慧、智光、師子光和玄奘四人前去。海慧等三人不敢去。玄奘說，小乘三藏我也曾學過。小乘的敎旨決不能破大乘。諸位不必憂慮，還是去吧。縱然失利，由我中國僧人負責。海慧等人聽了這番話才放心，願意前往。後因其他原因，未去成。但玄奘針對般若毱多的《破大乘論》，寫成《制惡見論》一千六百頌（已不存）。此論很得那爛陀寺學者稱讚。後來戒日王知道此事，將論要去。戒日王看後也極力推崇，說：「日光既出，則螢燭奪明；天雷震音，而鎚鑿絕響。」（《三藏法師傳》卷五）可見，戒日王認爲此論完全能夠駁倒小乘的說法。戒日王還把論文交給衆學者看，請他們駁難，結果無人能駁。據說那裏有位上座，名提婆犀那（天軍），解冠羣英，學該衆哲，經常誹謗大乘學說。他知道有此論後，連看都不敢看就走避了。戒日王還怕不一定全印度都能信服，便特意爲玄奘召開了一次無遮（無條件限制）大會，請全印度沙門婆羅門外道來反駁。這次大會是在曲女城開的，所以有時也稱此次大會爲曲女城大會。據《三藏法師傳》說，玄奘登主位，爲論主，先申明作論的原委，然後請一個人在大會上宣讀

論文。還抄寫了一份懸掛在門外，讓那些不能參加會的人看。玄奘聲言，如果有人能駁倒此論的一個字，甘願斬首相謝。大會開了十八天，無人敢駁，以玄奘取勝宣告結束。

《因明大疏》說玄奘在大會上拿出來的是「唯識比量」，而《三藏法師傳》則說拿出來的是《制惡見論》。那麼究竟拿出來的是什麼呢？把這兩種資料聯繫起來，可以推想，「唯識比量」當是《制惡見論》的主要內容。這可以從「唯識比量」與正量部的學說看得出來。正量部學說與大乘唯識理論在對待心境的問題上剛好相反。大乘唯識理論（以唯識比量所要建立的爲代表）主張心外無境。雖然其他小乘諸派也不同意這種主張，但正量部反對得尤爲强烈。正量部主張心外有境，心境各別；境非刹那滅，色法可以住一時期，心却刹那滅（小乘有部認爲色也是刹那滅）。所以，正量部認爲，心境完全不同，「心之緣境，如手取物」。般若毱多《破大乘論》的主要內容，大概就是正量部的觀點。玄奘的《制惡見論》恐怕就是集中地駁斥了這一點。玄奘在無遮大會上提出來的很可能是《制惡見論》。那麼，窺基說玄奘在大會上提出來的是「唯識比量」，又怎麼解釋呢？據我們推想，拿到大會上去的是《制惡見論》，但此論以「唯識比量」爲綱，所以窺基才說拿到會上去的是「唯識比量」。這樣做法並非始於玄奘。在玄奘去印度以前一些時候也曾有人這樣做過。如淸辯的《掌珍論》就是以一個比量爲綱，對瑜伽理論進行了駁斥。《制惡見論》很可能就是效法這種方法寫成的。可惜此論早已不存，我們也只能根據當時情況進行推測。

在未具體分析「眞唯識量」之前，先講一講原委是有用處的。因爲因明的比量不是純抽象的推理，而是跟人家辯論產生的，是具體的，有針對的。因此，提出一個比量，必須指出此比量發生在什麼時候，什麼地方，論敵雙方的面目，只有如此，議論才有著落。

根據上面的敍述來看，可知玄奘所立的比量是依據瑜伽行唯識學說對小乘正量部提出的駁難進行反駁難的。就是說，先有小乘正量部破大乘唯識的理論，而後才有大乘唯識對正量部的反擊，當然也連帶著反對了一般小乘。這個背景是很重要的。如果沒有這個背景，玄奘所提出的比量就犯不極成的過失，因爲參加無遮大會的有各方面的人士，除佛教大小乘學者外也還有佛教以外的學者參加。但由於玄奘所立的比量主要是針對正量部的，而且又是對正量部責難的反駁，所以雖然參加的人很複雜，此比量也不會有不極成的過失。

「唯識比量」基本上是按著前人的因明立量規則所立的，但其中也有玄奘的發展與活用。這樣「唯識比量」與以前因明家所立的量比較起來，就顯得有特色了。那麼，這個比量的特殊的地方在哪裏呢？其最大的特徵就是運用了「簡別」的方法。由於玄奘在此比量裏加了「簡別」語，從而不但不犯錯誤，反而顯得更加確定。再者，這個比量是有深厚根據的。由於有這兩個特徵，「唯識比量」是符合因明規則的，而且推理嚴密、周到，無隙可乘。

下面我們分析「唯識比量」本文。

宗：眞故極成色，不離於眼識

因：自許初三攝，眼所不攝故

喩：猶如眼識（同品）

這是一個完整的因明論證式。這裏雖然缺喩體和異喩，但按規定，這些都可以省。很明顯，這個論證式跟以前的是有不同的。這裏面有幾個「簡別」（限制語），如「眞故」、「極成」、「自許」等。現在暫不談「簡別」，先把三支論式逐一分析一下。

宗——宗裏的眞正有法是「色」，法是「不離於眼識」。論主立此宗的目的在於成立境不離識，識外無境。境有多種，識也有多種。這裏僅以「色」代表境，以「眼識」代表識。只要色「不離於眼識」可以成立，餘者，如聲不離於耳識等也能成立。此如《觀所緣緣論》一樣，只講前五識。

因——這個比量的眞正理由是就一組能緣

與所緣的關係所構成的性質說的。「初三」是十八界六個組合中的第一組，即眼根、色塵、眼識一組。因爲它們是第一組，所以叫「初三」。「初三攝，眼所不攝」表示色與第一組中三者的關係。色對色塵來說，自然是它所能包括的（攝：包括）。色對眼根來說，眼根與色不發生直接關係。眼識緣色只以眼根爲所依，所以說「眼所不攝」。「眼所不攝」就是眼根所不攝。看來，重要的是色對眼識的關係。眼識是能緣，色境是所緣。所以，整個「因」就是一組能緣與所緣的關係。換言之，成立色「不離於眼識」就是從能緣與所緣的第一組之間的關係來找理由。

喻——這裏僅用了同喻的喻依（如眼識）。這是符合因明規則的。按同品定義，與所立法由共通而相似的那種法就是同品；眼識與色，由不離眼識這一共同點而相似，可以作爲同品。實際上，能夠作爲「色」的同品的也只有眼識，因爲具有「不離於眼識」這種特性的只有色與眼識。不過這裏出現這麼一個問題：喻中的眼識與宗中的眼識有什麼區別？這一點，玄奘本人和窺基都未做說明。宋代延壽在《宗鏡錄》卷五十一裏做了解釋。他認爲，宗中的眼識是自證分，喻中的眼識是見分。宗中的色則是相分。按陳那的說法，眼識緣色是見分緣相分。見分緣相分必有所知，這叫自證分。相分都不離於自證分，被自證分所包括，所以眼識（見分）可以作爲色（相分）的同品。（取材自呂澂《因明入正理論講解》附錄）

〔參考資料〕 呂澂《印度佛學源流略講》第六講；沈劍英《因明學研究》。

眞理運動

日本佛教革新運動。係昭和九年（1934）宗教復興潮流蓬勃之際，友松圓諦與高神覺昇、江部鴨村、眞野正順、松岡讓等所發起的活動。所標榜的指導理念是超越宗派與寺院，而將根本佛教思想直接傳與民衆。對於當時日本所流行的法西斯潮流，採取接受的態度，並支持戰爭政策。在爲募集「眞理」雜誌會員，而從事活動的七個月間，全國共成立四四二個支部，會員達二萬人。其組織是以《法華經》的「資生產業皆順正法」爲主旨，依職業差別成立眞理運動，並且謀求勢力的擴張。

眞如門・生滅門

即《大乘起信論》所立的二門：心眞如門與心生滅門。心體之不生不滅，常寂平等，稱爲心眞如；而隨緣起滅，有染淨差別者，稱爲心生滅。

此眞、生二門，以不相離故，皆各總攝一切法。就此，《大乘起信論義記》卷中（本）曾對如來藏心之體相作解釋，謂自性清淨之如來藏心含攝眞、生二門。就其體而言，如來藏心乃平等一味，其性無差別，非染非淨、非生非滅，故稱心眞如門；就其相而言，如來藏心隨熏起動，染淨諸相不同，故稱之爲心生滅門。《大乘義章》卷三（末）所說亦同，其文云（大正44・525c）：「次就體相分以爲二，如起信論說，㈠心眞如門，是心體性，㈡心生滅門，是其心相。就眞論體，眞體常寂，平等一味，名心眞如。又如論釋，於此心中，無法可壞，故名爲眞，無法可存，故說爲如，據妄攝眞，眞與妄合，緣集起盡，名心生滅。」

此外，《大乘起信論義記》卷中（本）另有解釋，謂（大正44・255c）：「眞如有二義，㈠不變義，㈡隨緣義。無明亦二義，㈠無體即空義，㈡有用成事義。此眞妄中，各由初義故成上眞如門也，各由後義故成此生滅門也。」意謂由眞如之「不變」義及無明之「無體即空」義而成眞如門，又由眞如之「隨緣」義與無明之「有用成事」義而成生滅門。

◉附：湯次了榮著・豐子愷譯〈大乘起信論解題〉（摘錄）

在本論中，又把這一心稱爲衆生心。所謂一心，所謂衆生心，其實體毫無差別。若以一心爲宇宙精神，則衆生心是個體精神，即由宇

宙精神形造出來的個體精神。換言之，可說是所謂一心，是理論的哲學的命名；所謂衆生心，是倫理的宗教的名稱。所謂二門，即心眞如門和心生滅門，是把一心開出爲體和相兩方面。即心眞如門是一心的體，是從絕對無限的本體方面觀察說明一心。心生滅門是一心的相，是從相對差別的現象方面觀察說明一心。在心眞如門的絕對界，宇宙無染淨之別，無眞妄之別，無佛凡之別，無物心之別，是平等無差別的。在心生滅門的相對界，宇宙截然地具有染淨、眞妄、佛凡、物心的差別。所謂三大，即體大、相大、用大。既就一心二門的大乘的法體說明了其性狀，接著再來說明這一心二門的法體何故名爲大的理由。即從體上觀看這一心二門之法，但見徧滿宇宙萬有，佛陀、衆生、餓鬼、畜生、貓、犬，沒有一個不是此一心二門之法，故名爲體大。又，從相上觀看這一心二門之法，則有無量數恆河沙數的功德，故名爲相大。又，從用上觀看這一心二門之法，則一切力皆有用，普徧攝化衆生，故名爲用大。這樣，從體說來，從相說來，從用說來，三者都是大，所以稱一心二門爲大。

〔參考資料〕《大乘起信論義疏》卷上；《起信論疏》卷（上）；印順《大乘起信論講記》。

眞理之如意寶珠（梵Tattva-cintāmaṇi）

印度正理（尼夜耶）學派之根本經典《正理經》的註釋書。該派學者甘格夏（Gaṅgeśa）所撰。內含直接知、推理、類推、言語（四者爲該派認爲獲得正確知識的方法）四章，並駁斥彌曼差派及佛教的論理學，且整理、批判《正理經》以來該派的學說。此書在正理學派的論理學中，曾導入新的理論與概念。自本書完成以後，正理派之多位學者即致力於本書的新註釋，因此，本書成立前的學者稱爲「古正理學派」，其後則稱爲「新正理學派」。

破戒（梵duḥśīlaḥ）

違犯佛所制戒律之謂，又稱犯戒。《毗尼母經》卷三云（大正24・813b）：「犯戒有七種：(一)波羅夷，(二)僧伽婆尸沙，(三)尼薩耆波逸提，(四)波逸提，(五)偸蘭遮，(六)波羅提提舍尼，(七)突吉羅。」《大智度論》卷十三云（大正25・153b）：「尸羅者，略說身口律儀有八種，不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飮酒及淨命，是名戒相。若不護放捨，是名破戒。」可知違犯具足戒乃至八戒等皆稱爲破戒。然《四分律》卷四十六〈遮犍度〉則以犯七聚中的波羅夷、僧殘、偸蘭遮等重罪（戒分）爲破戒；犯波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅及惡說等輕罪（威儀分）爲破威儀。

依據印度律藏的規定，出家衆如果干犯戒律，應於半月布薩時在衆人前懺悔，並受僧伽（教團）的處罰。但治罪之法隨所犯戒律的不同而有差別。如犯波羅夷罪者行滅擯，犯僧殘罪者行僧法懺，犯突吉羅罪者則用責心懺悔。又《四分律》卷五十九謂破戒有自害、爲智者所訶斥、惡名流布、臨終生悔、死墮惡道等五種過失。《大智度論》卷九十四亦云（大正25・715c）：「破戒法受苦果報，若在地獄，若在餓鬼，若在畜生。」此外，在大乘佛教，菩薩墮於二乘亦名爲破戒。

〔參考資料〕《大智度論》卷三十九、卷八十、卷九十二；《十誦律》卷三十三；《摩訶僧祇律》卷三十三；《佛藏經》卷上；《正法念處經》卷四十三。

破邪・顯正

破邪與顯正的併稱。指破斥邪執，彰顯正理。又作破邪申正、除邪顯正、摧邪顯正、破顯、破申。

依《十地經論》卷一云（大正26・125a）：「顯已正義，對治邪執。」《大乘起信論》云（大正32・576a）：「解釋分有三種。云何爲三？一者顯示正義，二者對治邪執，三者分別發趣道相。」《三論玄義》云（大正45・1a）：「論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沈淪，顯正則上弘大法，故

振領提綱，理唯斯二也。」又，《成唯識論述記》卷一（本）云（大正43·234b）：「護法等明造本論，破諸邪執，顯唯識理。」可知諸論多以破邪顯正爲要旨。其中，三論宗所依之《中論》、《百論》、《十二門論》三論尤以破邪顯正爲宗要。然他論所說係破斥邪道後，再彰顯正理，故破邪之外另須顯正。三論宗則主張「立破同時」，認爲破邪淨盡，概無所得，既無所得，則言亡慮絕，眞理自能顯現，故破邪即顯正。若破邪之外別有顯正，則反而墮入有所得之見。

關於三論宗破邪的範圍，《三論玄義》云（大正45·1a）：「㈠摧外道，㈡折毗曇，㈢排成實，㈣呵大執。」此因外道執實我的邪見，不知人法二空之理；毗曇雖已得無我，然執法之有性；成實具辨二空，但未去偏空的情見；大乘雖言究竟，然或拘於教相判釋，或礙於立義異同，各起他劣自勝之見，墮有所得的迷執，故悉皆破之。

此外，《三論玄義》又列破不收、收不破、亦破亦收、不破不收四門，作爲破四宗等邪執的法則。其中，不破不收爲破顯之極致。該書云（大正45·1a）：

「言不會道，破而不收。說必契理，收而不破。學教起迷，亦破亦收。破其能迷之情，收取所惑之教。諸法實相，言忘慮絕。實無可破，亦無可收。泯上三門歸乎一相。照斯四句，破立皎然。」

〔參考資料〕《俱舍論寶疏》卷一；《大乘玄論》卷五；《大乘義章》卷一；《中觀論疏》卷一、卷三（本）、卷十；《百論疏》卷上之餘、卷中；《三論遊意義》；《大乘起信論義記》卷中（本）；前田慧雲著·朱元善譯《三論宗綱要》第三章；黃懺華《佛教各宗大意》〈三論宗〉。

神秀（606～706）

中國禪宗北派的開創者。陳留尉氏（今河南尉氏縣）人，早年博覽經史，唐·武德八年（625）在洛陽天宮寺受具足戒。五十歲時，至蘄州黃梅縣雙峯東山寺（在湖北黃梅縣東北三十里）參謁弘忍（602～674），從事打柴汲水等勞役以求法。如此六年，深爲弘忍所器重。弘忍有一天令門弟子各作一偈呈解所悟，來決定付以衣法的人。神秀作了一偈說：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」弘忍看見此偈，只說依此修行也有大利益，但不許可他見自本性，終於把衣法另外付給慧能。

弘忍圓寂後，他去江陵當陽山（今湖北當陽縣東南）玉泉寺，住在寺東七里的山上，大開禪法，二十餘年中，四面八方從他就學的徒衆很多。武后則天聽到他的盛名，於久視元年（700）遣使迎請，當時神秀已年過九十（見宋之問〈爲洛下諸僧請法事迎秀禪師表〉）。第二年（大足元年，701）他到了東京洛陽，住於內道場，受到特殊的禮遇。武后時時向他問道，並命於當陽置度門寺、於尉氏置報恩寺，表彰他的道德。到中宗即位（705），更受禮重。神秀住東京六年，於神龍二年（706）在天宮寺示寂，謚「大通禪師」。他這時候已經有一百多歲了，但他自己向來不說年齡，所以人們不知其詳（見張說撰碑文）。《楞伽師資記》的作者淨覺說神秀並沒有什麼著作，但秀門共傳他所作的《大乘五方便》（一作《北宗五方便門》，又作《大乘無生方便門》），晚近在敦煌石窟發現它的寫本（巴黎圖書館藏有兩本）；又有《觀心論》一卷，亦於敦煌發現殘本。他的嗣法弟子有十九人，其中嵩山普寂（651～739）、西京義福（658～736），又繼續領衆，受宮廷與佛徒的崇敬，不下於神秀。普寂的弟子道璇還把北宗禪傳到日本。

神秀的根本思想，從他所作示衆偈說，「一切佛法，自心本有；將心外求，捨父逃走」（見《景德傳燈錄》卷四），可見一斑。他純是繼承道信以來的東山法門，以「心體淸淨，體與佛同」立說的。神秀因此主張「坐禪習定」，以「住心看淨」，爲一種觀行方便。《壇經》記載慧能問神秀的弟子志誠，神秀如何

示衆，志誠說：「常指誨大衆：住心觀淨，常坐不臥。」他的門人張說也說，他的「開法大略，則忘念以息想，極力以攝心。其入也品均凡聖；其到也行無先後。趣定之前，萬緣皆閉；發慧之後，一切皆如」（張說撰〈大通禪師碑〉）。這都是說明神秀的禪風。後來他的弟子普寂、降魔藏更發展爲「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」之說。

神秀繼承了道信、弘忍以心爲宗的禪法，故「特奉楞伽，遞爲心要」（見張說碑文），楞伽宗也立爲第七祖（此以《楞伽》譯者求那跋陀羅爲第一祖，達摩爲第二祖，慧可爲第三祖，僧璨爲第四祖，道信爲第五祖，弘忍爲第六祖，而神秀爲第七祖，見《楞伽師資記》）。但此宗從道信以來，即並重《般若》，而提倡一行三昧。神秀更擴大其方便，涉及多種經論。其門下相傳有五方便門，即是：(1)總彰佛體門，亦稱離念門，依《起信論》說心體離念。(2)開智慧門，亦稱不動門，依《法華經》說開示悟入佛之知見。(3)顯不思議解脫門，依《維摩經》說無思無想爲解脫。(4)明諸法正性門，依《思益經》說心不起離自性爲正性。(5)見不異門，依《華嚴經》說見諸法無異，自然無礙解脫。由這五門依經論而又溝通其義，故後人稱爲方便經（見宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下）。

神秀寂後，普寂、義福兩大弟子在帝王的支持之下，繼續闡揚他的宗風，盛極一時，有「兩京之間皆宗神秀」之概。普寂並以神秀爲達摩一宗的正統法嗣，立爲第六祖，而自稱爲第七祖。其慧能一系，在慧能寂後荷澤神會出而論定是非，指出達摩宗的正統法嗣不是神秀而是慧能，並以神秀之禪由方便入爲漸門，不如慧能之頓悟，於是有南頓北漸之分。南頓適應當時佛徒捨繁趨簡之要求，日見其盛，神秀的門庭遂日見寂寞，傳了幾代，法脈就斷絕了。（黃懺華）

◉附：張說〈唐玉泉寺大通禪師碑〉（摘錄自《張燕公集》卷十四）

諜夫總四大者，成乎身矣；立萬法（《唐文粹》作「始」）者，主乎心矣。身是虛哉，即身見空，始同妙用，心非實也。觀心若幻，乃等眞如。名數入焉妙本乖，言說出焉眞宗隱，故如來有意傳要道，力持至德，萬劫而遙付法印，一念而頓授佛身。誰其宏之？實大通禪師其人也。

禪師尊稱大通，諱神秀，本姓李，陳留尉氏人也。心洞九漏，懸解先覺。身長八尺，秀眉大耳，應王伯之象，合聖賢之度。少爲諸生，遊問江表，老莊玄旨，《書》《易》大義，三乘經論，四分律儀，說通訓詁，音參吳晉，爛乎如襲孔翠，玲然如振金玉。既而獨鑒潛發，多聞旁施，逮知天命之年，自拔人間之世。企聞蘄州有忍禪師，禪門之法嗣也。自菩提達摩天竺東來，以法傳惠可，惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，繼明重跡，相承五光。乃不遠遐阻，翻飛謁詣，虛受與沃心懸會，高悟與眞乘同徹，盡捐（《唐文粹》作「縺指」）妄識，湛見本心，住寂滅境，行無是處。有師而成，即燃燈佛所；無依而說，是空王法門。服勤六年，不捨晝夜。大師歎曰：「東山之法，盡在秀矣。」命之洗足，引之並坐，於是涕辭而去，退藏於密，儀鳳中始隸玉泉，名在僧錄。寺東七里，地坦山雄，目之曰：「此正楞伽孤峯，度門蘭若，蔭松藉草，吾將老焉。」雲從龍，風從虎，大道出，賢人覩。岐陽之地，就去成都，華陰之山，學來如市，未云多也。後進得以拂三有，超四禪，昇堂七十，味道三千，不是過也。

爾其開法大略，則專念以息想，極力以攝心。其入也，品均凡聖；其到也，行無前後。趣定之前，萬緣盡閉，發慧之後，一切皆如。特奉《楞伽》，遞爲心要，過此以往，未之或知。久視年中，禪師春秋高矣，詔請而來，趺坐覲君，肩輿上殿，屈萬乘而稽首，洒九重而宴居。傳聖道者不北面，有盛德者無臣禮。遂推爲兩京法主，三帝國師，仰佛日之再中，慶

優曇之一現。泯（《唐文粹》作「然」）處都邑，婉其祕旨，每帝王分座，后妃臨席，鵷鷺四匝，龍象三繞。時熾炭待礦，故對默而心降；時診（《唐文粹》作「賑」）飢投味，故告約而義領。一雨溥霑於衆緣，萬籟各吹於本分，非夫安住無畏，應變無方者，孰能至爾乎。聖敬日崇，朝恩代積，當陽初會之所，置寺曰度門，尉氏先人之宅，置寺曰報恩，軾閭名鄉，表德非擬。局厭諠（《唐文粹》作「諠」）譁，長懷虛壑，累乞還山。既聽中駐，久矣衰憊，無他患苦，魄散神全，形遺力謝。神龍二年二月二十八日夜中，顧命趺坐，泊如化滅。禪師武德八年乙酉，受具於天宮，至是年丙午，復終於此寺，蓋僧臘八十矣。生於隋末，百有餘歲，未嘗自言，故人莫審其數也。

三界火心，四部冰背，榱崩梁壞，雷動雨泣。凡諸寶身，生是金口，故其喪也，如執親焉，詔使吊哀，侯王歸賵。三月二日，册謚大通，展飾終之義，禮也，時厥五日，假安闕塞，緩及葬之期，懷也。宸駕臨訣至午橋，王公悲送至伊水，羽儀陳設至山龕。仲秋曁（《唐文粹》作「既」）望，還詔乃下，帝諾先許，冥遂宿心。太常卿鼓吹導引，城門郎護監送喪（《唐文粹》作「喪葬」）。是日天子出龍門，泫金襯，登高停蹕，目盡迴輿。自伊及江，扶道候哀（《唐文粹》作「哀候」），幡花百輦，香雲千里。維十月哉生魄明，即舊居後岡，安神啓塔，國錢嚴飾，賜逾百萬。巨鐘是先帝所鑄，羣經是後王所賜。金榜御題，華幡內造，塔寺尊重，遠稱標絕。

初，禪師形解東洛，相見南荊，白霧積晦於禪山，素蓮寄生於坐樹。則雙林變色，泗水逆流，至人違代，同符異感。百日卒哭也，在龍華寺設大會八千人，度二十七人。二祥練縞也，咸就西明道場，數如前會。萬迴菩薩，乞施後宮，寶衣盈箱，珍價敵國，親舉寵賚（原作「與寵貴」，據《唐文粹》校改），侑供巡香。其廣福博因，存沒如此。日月逾邁，榮落相推，於戲法子，永戀宗極。痛慈舟之遽失，恨湧塔之遲開，石城之歎也不孤，廬山之碑焉可作。竊比子貢之論夫子也，生於天地，不知天地之高厚，飲於江海，不知江海之廣深。强名無迹，以慰其心。（下略）

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷八；《佛祖歷代通載》卷十五；忽滑谷快天《禪學思想史》；山崎宏《隋唐佛教史の研究》；伊藤英三《禪思想史體系》。

神泰

唐代法相宗僧。生歿年不詳。與普光、法寶並稱「俱舍三大家」。初住蒲州普救寺。唐太宗貞觀十九年（645）六月，玄奘譯經於京師弘福寺。時，師與靈潤等十一人共列譯場，任「證義」之職。顯慶二年（657），勅命爲西明寺寺主。翌年四月，佛道七人奉召於合壁宮對論。師即爲論者之一，曾立九斷知義，破道士之說。又，貞觀二十二年五月玄奘所譯《瑜伽師地論》，序中有「蒲州栖巖寺沙門神泰（中略）詳證大義」之文。顯慶四年七月完成之《大毗婆沙論》，序文亦有「大慈恩寺沙門神泰證義」之語，故知師嘗住栖巖寺及大慈恩寺。著有《俱舍論疏》二十卷、《因明論疏》二卷、《攝大乘論疏》十卷、《掌珍論疏》二卷、《觀所緣緣論疏》一卷、《道品章》一卷、《大乘四善根章》一卷、《十二緣起章》一卷。其中，《俱舍論疏》與普光、法寶之疏，共稱「俱舍三大疏」，惜現已不全。僅存卷一、卷二、卷四至卷七及卷十七等七卷。

〔參考資料〕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六、卷八；《開元釋教錄》卷八；《佛祖統紀》卷三十九。

神通（梵 abhijñā，巴 abhiññā，藏 mṅon-par śes-pa）

指由修禪定與智慧而獲得的超自然、無礙自在、神變不可思議之妙用。又稱神通力、神力、通力、通。如《釋禪波羅蜜次第法門》卷一（上）云（大正46・477b）：「復次因禪具足力波羅蜜者，一切自在變現，諸神通力皆藉

禪發。」《諸法無諍三昧法門》卷上亦云（大正46・629a）：「如來一切智慧及大光明、大神通力，皆在禪定中得。」

一般謂神通有神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏盡通六種：(1)神足通：又稱神境智證通、身如意通、神境通、如意通、身通。即身能飛天入地，出入三界，變化自在的作用。《大智度論》卷二十八又將此通細分爲飛行、變化、隨意自在三類。(2)天眼通：又稱天眼智證通、天眼智通。即能見一切事物的作用。(3)天耳通：又稱天耳智證通、天耳智通。即能聞一切聲音的作用。(4)他心通：又稱他心智證通、知他心通。即能洞悉他人思想的作用。(5)宿命通：又稱宿住隨念智證通、宿住智通、識宿命通。即能知前世事蹟的作用。(6)漏盡通：又稱漏盡智證通。即能斷一切煩惱惑業、永遠脫離生死輪迴的作用。

此中，前五通係依四根本靜慮而起，故外道諸仙、聲聞及菩薩皆可得之。至於漏盡通，則僅有達小乘之無學位或大乘之等覺位者始能獲得。

另外，新譯《華嚴經》卷二十八〈十通品〉出善知他心智神通、無礙天眼智神通、知過去際劫宿住智神通、知盡未來際劫智神通、無礙清淨天耳智神通、住無體性無動作往一切佛剎智神通、善分別一切言辭智神通、無數色身智神通、一切法智神通、入一切法滅盡三昧智神通等十通；《菩薩瓔珞本業經》卷下亦舉報得、修得、變化三通力；又，《宗鏡錄》卷十五謂一切通力有道通、神通、依通、報通、妖通五類。

關於得神通的方法，外道、二乘、菩薩等各有不同，外道係依據根本禪而起通；二乘乃依背捨、勝處、一切處，修十四變化，而得神通；六度菩薩則因禪定得五通，坐於道場時能得六通，而鬼、畜、諸天等更有與生俱來的通力。此外，《大乘義章》卷二十（本）亦列生四禪天之果報而自然得的報通、仙人依藥力自由飛翔的業通（由業所得之通力）、婆羅門由持呪變化形態的呪通、依修禪定而得通力的修通四種方法。

◉附一：印順《修定——修心與唯心・祕密乘》（摘錄）

五通（pañcābhijñā）是天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通。修得第四禪的，依方便能引發五通（中略）。如天眼通，能見近處的，也能見非常遼遠地區的事物（因定力的淺深，所見也有近遠不同）；能見一般所見的，也能見一般不能見的微細物質；能見物體的外表，更能透視而見到物體內部的情況；能見前面的，也能見後方的；能在光明中見，也能在黑闇中見，這由於一般是依光明想爲方便而引發天眼的。天耳通能聞遠處及微弱的聲音；他心通能知他人內心的意念；宿命通能知自己與他人的宿世事（知未來事，是天眼通，但未來是不定法，所以一般是不能絕對正確的）。神境通有「能到」（往來無礙，一念就到）與「轉變」——大能作小，小能作大，一能作多，多能作一等諸物的轉變。（中略）光明想、淨觀、五通，都是依禪定而起的「勝知見」，在宗教界，一般人聽來，眞是不可思議。但在佛法中，這不是能得解脫道的主體，沒有這些，也一樣的可以得到究竟的解脫。所以，如偏重於求得「勝知見」，那就意味著純正佛法的低落！

◉附二：印順《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》（摘錄）

菩薩修習禪定有多種目的，有些是藉禪定來啓發智慧，此由於眞實的智慧，要從禪定中引發的。另一目的是藉此來引發神通。小乘的阿羅漢，並非都是有神通的；從《阿含經》裏，我們便可得知，許多阿羅漢都是沒有神通的。有些人誤解爲：只要修行開悟就可以得到神通，這是一種錯誤的觀念。因爲有的雖然定力淺，但智慧卻很深，因此雖沒有神通，卻能將煩惱斷盡，了脫生死，名爲慧解脫阿羅漢。

由於他定力較淺，不能從根本禪引發神通。得神通，一定要修得四根本禪方可。

所以得神通，於菩薩而言是重要的。譬如菩薩若有他心通，便能立即了解他人的煩惱，爲人點破，很快地就能令人起信；或者是他人有什麼病痛，能夠立即爲人解決。菩薩有了神通，弘法的力量就大多了！能適應衆生的根機爲他們說法，這便是禪定的妙用。一般觀念中的「以定發慧」，是以爲修禪定便能產生智慧；但事實上，應該是以禪定做基礎，然後在定中修智慧，這才能產生眞正的智慧。至於有禪定便有神通的觀念，也是不正確的。在印度，也是先要有根本定，然後依一些特殊的方法去修，才能引發神通。比如天眼通，即是要先得定，然後藉著特殊的方便，或是觀太陽，或是觀光明等，而後方能成就。

◉附三：〈神力〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

神力（梵ṛddhi，巴iddhi，藏rdsu-ḥphrul），指佛、菩薩示現種種異象的不可思議之力。《法華經文句》卷十（下）云（大正34・141c）：「神名不測，力名幹用。不測則天然之體深，幹用則轉變之力大。」《法華經玄贊》卷十（本）則云（大正34・841a）：「妙用無方曰神，威勢能摧爲力。」

諸經論對於佛、菩薩之神力多有記載，如《法華經》卷六〈如來神力品〉謂，世尊曾於一切人天衆前現大神力，其出廣長舌至上梵世，從諸毛孔放無量無數色光，遍照十方世界。曇鸞《讚阿彌陀佛偈》亦就淨土新往的菩薩云（大正47・421c）：「安樂菩薩承佛神，於一食頃詣十方不可算數佛世界，恭敬供養諸如來，華香伎樂從念現，寶蓋幢幡隨意出，（中略）聽受經法供養已，未食之前騰虛還，神力自在不可測。」此外，《華嚴經疏》卷五十二論神通與神力之別，言神通多約外用無壅；神力多約內有幹能。

◉附四：〈神變〉（編譯組）

神變（梵vikuraṇa、ṛddhi，巴vikubbana、iddhi，藏rnam-par-ḥphrul、rdsu-ḥphrul），指佛、菩薩爲教化衆生，以超人間的不可思議力（神通力），示現於自身的種種面貌及動作。又稱神變化、神、變。如《長阿含經》卷一云（大正1・9c）：「於大衆中上昇虛空，身出水火，現諸神變，而爲大衆說微妙法。」《菩薩瓔珞經》卷一亦云（大正16・1b）：「放大光明靡所不照，復以神變感動十方。」

關於此詞之語義，《法華經文句》卷二（下）云（大正34・30a）：「神變者，神，內也；變，外也。神名天心，即是天然內慧；變名變動，即是六瑞外彰。」《法華義疏》卷二則云（大正34・471c）：「陰陽不測爲神，改常之事爲變。」一般謂神變係以身來表現，即爲六神通中的神足通，然亦有廣涉身、語、意的情形，如《大寶積經》卷八十六舉說法（意）、教誡（語）、神通（身）三種神變（三示現）。另外，《法華經文句》卷一（下）闡述佛有龍毒不中、龍火不燒、恒水不溺、三方取果、北取粳糧、忉利甘露、知嫌隱去、知念現來、火滅不然、斧舉不下等十種神變。又，神足通的能變有震動、熾然、流布、示現、轉變、往來、卷、舒、衆像入身、同類往趣、顯、隱、所作自在、制他神通、能施辯才、能施憶念、能施安樂、放大光明等十八種，謂之十八變或十八神變。

◉附五：〈十種神變〉（摘錄自覺音著・葉均譯《清淨道論》第十二〈說神變品〉）

㈠決意神變：本來是一（身），而意念多（身），或意念百（身）、千（身）及百千（身），以智決意我成多（身）。如是分別而顯示的神變，是由於決意而成就的，故名「決意神變」。

㈡變化神變：他隱去本來的形態而顯現童子的形態，或現爲龍……乃至種種軍隊的形態，像這樣所說的神變，是隱去本來的形態而變化起來的，故名「變化神變」。

㈢意所成神變：「茲有比丘，即從此身，化作另一個由意所成的有色之身」，像這樣所說的神變，是由自己的內身而起另一個的意所成之身，故名「意所成神變」。

㈣智遍滿神變：在生起（阿羅漢道）智以前或以後或於同一刹那之間所起智力的殊勝妙用，名爲「智遍滿神變」。即如這樣說：由於無常觀成捨斷常想，故爲智遍滿神變……乃至於阿羅漢道成捨斷一切煩惱，故爲智遍滿神變。（中略）

㈤定遍滿神變：在生起（初禪等）定以前或以後或於同一刹那之間所起的定力的殊勝妙用，名爲「定遍滿神變」。即由於初禪而得捨斷五蓋之故……乃至由於非想非非想處定而得捨斷無所有處想之故，爲定遍滿神變。例如(1)尊者舍利弗的定遍滿神變，(2)尊者僧祇婆的，(3)尊者羯那憍陳如的，(4)郁多羅優婆夷的，(5)差摩婆帝優婆夷的定遍滿神變。

尊者舍利弗和大目犍連同住在迦布德迦精舍，新剃了頭髮，於月夜中露地而坐，有一凶惡夜叉，不聽他的夜叉友的勸阻，給予舍利弗當頭一擊，聲如雷鳴。此時長老，即於夜叉所擊之時，安止於三摩鉢底（定）中，雖被一擊，亦無任何痛惱。這是由於尊者的「定遍滿神變」。這故事從《自說經》中來（中略）。

㈥聖神變：於厭惡等的事物作不厭惡想而住等爲聖神變。即所謂「什麼爲聖神變？茲有比丘，若欲『我要於厭惡的事物中作不厭惡想而住』，即能於彼作不厭惡想而住……乃至於彼捨、念、正知而住」。這只是心得自在的聖者才有可能，故名「聖神變」。即是說聖神變是具足漏盡的比丘，對厭惡不悅的事物，以遍滿慈心或以作意爲界而作不厭惡想而住。對不厭惡喜悅的事物，以遍滿不淨或作意爲無常而作厭惡想而住。同樣的，對厭惡不厭惡的事物，亦以遍滿慈心或作意爲界而作不厭惡想而住；對不厭惡厭惡的事物，亦以遍滿不淨或作意無常而作厭惡想而住。其次如說「他以眼見色而不生喜悅」等而起六分捨，對厭惡及不厭惡兩種都避去而以捨、念及正知而住。即如無礙解道如是分別其義說：「怎樣對厭惡作不厭惡想而住？對不喜悅的事物以遍滿慈心或念於界而住」等。這只是心得自在的聖者才有可能，故名「聖神變」。

㈦業報生神變：如鳥等能於空中飛行，名爲「業報生神變」。即所謂「什麼是業報生神變？即一切鳥類，一切天神，一部分人類及一部分墮惡趣者，是名業報生神變」。此中一切鳥類的飛行於空中，是沒有禪那或毗鉢舍那（觀）的關係。同樣的，一切天神及劫初的一部分人類亦能飛行。還有如畢陵伽母夜叉女、郁多羅母（夜叉女）、補沙蜜多（夜叉女）、雲摩崛多（夜叉女）與一部分墮惡趣者，亦能於空中飛行，故爲「業報生神變」。

㈧具福神變：如轉輪王等能於空中飛行，名爲「具福神變」。即所謂「什麼是具福神變？如轉輪王，能夠統領他的（象馬車步）四軍乃至馬卒、牛卒等於空中飛行。(1)如殊提居士的具福神變，(2)闍提羅居士的具福神變，(3)瞿師多居士的具福神變，(4)文荼居士的具福神變，(5)五大福者的具福神變」。略而言之，即具有福因而至成熟之時的妙用，爲具福神變。（中略）

㈨咒術所成神變：咒術師等飛行空中等，爲咒術所成神變。所謂「什麼是咒術所成神變？即咒術師念了咒語，於空中飛行，亦於虛空現起象（軍）……乃至現起種種的軍隊」。

㈩彼彼處正加行緣成神變：由於某種正加行，而得某種業的成就，故名「彼彼處正加行緣成神變」。即所謂「由出離而成捨斷愛欲，故爲彼彼處正加行緣成神變……乃至由阿羅漢道而成捨斷一切煩惱，故爲彼彼處正加行緣成神變」。這裏是說明正加行爲行道。敍述聖典的文句與前面（定遍滿神變）的聖典相似。但在義疏中則作如是解說：由於作諸車形陣（輪形陣、蓮花陣的軍陣）等等，任何的工巧業，任何的醫業，學習三吠陀，學習三藏，乃至作耕耘播種等的種種業而生妙用，爲彼彼處正加

行緣成神變。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷三十四；《法華經》卷五〈如來壽量品〉；《大薩遮尼乾子所說經》卷八；舊譯《華嚴經》卷二十八〈十明品〉；《集異門足論》卷十五；《阿毗曇甘露味論》卷下；忽滑谷快天《禪學思想史》。

神會（668，一說686～760）❶

禪宗六祖慧能晚期弟子，荷澤宗的創始者，建立南宗的一個得力人物。俗姓高，湖北襄陽人。童年從師學五經，繼而研究老、莊，都很有造詣。後來讀《後漢書》知道有佛教，由此傾心於佛法，遂至本府國昌寺從顥元出家。他理解經論，但不喜講說。三十歲到三十四歲，他在荊州玉泉寺從神秀學習禪法。久視元年（700）神秀因則天武后召他入宮說法，便勸弟子們到廣東韶州從慧能學習。神會去曹溪後，在那裏住了幾年，很受慧能器重。為了增廣見聞，他不久又北遊參學。先到江西青原山參行思，繼至西京受戒。景龍年中（707～709）神會又回到曹溪，慧能知道他的禪學已經純熟，將示寂時即授與印記。開元八年（720）敕配住南陽龍興寺。這時他的聲望已著，南陽太守王弼和詩人王維等都曾來向他問法。

神會北歸以後，看見北宗禪在北方已很盛行，於是提出南宗頓教優於北宗漸教的說法，並且指出達摩禪的眞髓存於南宗的頓教。他認為北宗的「師承是傍，法門是漸」，慧能才是達摩以來的禪宗正統。

開元十二年（724）正月十五日，神會在滑臺（今河南滑縣）大雲寺設無遮大會和當時著名學者崇遠大開辯論，建立南宗宗旨；同時批評了當日最有聲望的神秀門下普寂。普寂以神秀為達摩的正統，他自己則是繼承神秀的人。據李邕的〈大照（普寂）禪師碑〉記普寂臨終誨門人說：「吾受託先師，傳茲密印。遠自達摩菩薩導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通（神秀），大通貽於吾，今七葉矣。」（《全唐文）卷二六二）。當時神秀門下的聲勢很大，他們所立的法統無人敢加以懷疑。但神會却認為這個法統是僞造的，說弘忍不曾傳法給神秀。他提出一個修正的傳法系統：「（達摩）傳一領袈裟以為法信授與慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能，六代相承，連綿不絕。」（獨孤沛《菩提達摩南宗定是非論》）神會又說：「秀禪師在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱為第六代。今普寂禪師自稱第七代，妄竪和尙（神秀）為第六代，所以不許。」當時大雲寺崇遠質問他說：普寂禪師是全國知名的人物，你這樣非難他，不怕生命的危險嗎？神會從容地說：我是為了辨別是非、決定宗旨，為了弘揚大乘建立正法，那裏能顧惜身命？他的堅強態度和言論驚動了當時參預大會的人。從此南北兩宗的界線更加分明，爭論也更加激烈了（《神會語錄》第三殘卷）。

天寶四年（745）神會以七十八歲的高齡應請入住東都荷澤寺，這時普寂和義福都先後去世，由於他的弘傳，使曹溪的頓悟法門大播於洛陽而流行於天下（宗密《圓覺大疏鈔》卷三之下）。天寶八年神會在洛陽荷澤寺又楷定南宗的宗旨而非斥北宗，且每月作壇場為人說法：抑淸淨禪，弘達摩禪（《歷代三寶紀》中〈無相傳〉）。這時北宗門下信仰普寂的御史盧奕於天寶十二年誣奏神會聚徒企圖不利朝廷。唐玄宗即召他赴京，因他據理直言，把他貶往江西弋陽郡，不久移湖北武當郡。天寶十三年春又移襄州，七月間又敕移住荊州開元寺。這些都是北宗的人對神會的報復（《宋高僧傳》卷八、《圓覺大疏鈔》卷三之下）。神會雖過著貶逐的生活，兩年之間轉徙四處，但他的聲望並未下降。

神會被貶的第三年，即天寶十四年，范陽節度使安祿山舉兵，攻陷洛陽，將逼長安，玄宗倉皇出奔西蜀。副元帥郭子儀帶兵征討，因為軍餉缺乏，採用右僕射裴冕的臨時建議，通令全國郡府各置戒壇度僧，收取一定的稅錢（香水錢）以助軍需。這時神會尙謫居荊州，誣

奏他的盧奕已被賊所殺，羣議請他出來主持設壇度僧，於是他才回到洛陽。至德元年（756）神會已經八十九歲，當時洛陽寺宇已被戰火摧毀，他即臨時創立寺院，中間建築方壇，所有度僧的收入全部支援軍費，對於代宗、郭子儀收復兩京起了相當的作用。

安祿山之亂平定以後，肅宗便詔他入內供養，並敕建築工程師在他曾住過的荷澤寺中建造禪宇給他居住，所以時人稱他所弘的禪學爲荷澤宗。

上元元年（760）五月十三日，神會寂於洛陽荷澤寺，年九十三歲。建塔於洛陽寶應寺，諡眞宗大師。

荷澤宗的基本理論，具見於神會所著的《顯宗記》和《傳燈錄》卷二十八所保存的《荷澤神會語錄》，以及敦煌出土的《大乘開心顯性頓悟眞宗論》。《顯宗記》的思想內容，大體和《法寶壇經》的定慧第四品相同。而近代敦煌出土的《頓悟無生般若頌》的寫本，其文字和《顯宗記》又幾乎一致。敦煌本的《般若頌》尚無西天二十八祖之說，而《顯宗記》却多了「自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」二十三字。因此敦煌本當是早出的寫本，初題《頓悟無生般若頌》，後來改稱《顯宗記》。

《頓悟無生般若頌》雖無二十八祖的記載，却有「傳衣」之說，和《顯宗記》所記一樣。所謂「衣爲法信，法是衣宗，衣法相傳，更無別付。非衣不弘於法，非法不受於衣」。可見傳衣之說似乎是從神會倡始。

宗密在《禪源諸詮集都序》記述荷澤一宗的教義說（大正48・402c）：「諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知是汝眞性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，衆妙之門，由無始迷之，故妄執身心爲我，起貪瞋等念；若得善友開示，頓悟空寂之知。（中略）故雖備修萬行，唯以無念爲宗。」

因此神會的禪也稱爲「無念禪」，謂「不作意即是無念」（《神會語錄》第一殘卷〈與拓跋開府書〉）。又說：「法無去來，前後際斷，故知無念爲最上乘。」（《傳燈錄》卷二十八〈神會語錄〉）神會雖說無念，但據宗密所傳，荷澤是主張「知之一字」爲「衆妙之門」的。可見他最重知見解脫。南北二宗的根本不同是：北宗重行、南宗重知。北宗重在由定發慧，而南宗重在以慧攝定。神會答王維說：「慧澄禪師要先修定，得定以後發慧。會則不然。」他又引《涅槃經》的「定多慧少，增長無明；慧多定少，增長邪見」的說法而主張定慧同等（《神會語錄》第一殘卷）。

神會傳法的弟子，據宗密《圓覺略疏鈔》所記有二十二人，《禪門師資承襲圖》有十八人，《宋高僧傳》及碑文所見得十六人，《景德傳燈錄》載十八人。以上各書所列除重複者外合共有三十餘人。比較知名的有磁州法觀寺法如（723～811），法如傳成都聖壽寺唯忠，唯忠傳遂州大雲寺道圓，這是宗密繼承的系統。宗密出於道圓門下，自稱爲神會的第四代法嗣。

神會的法派大約繼續了一五〇年，到唐末就中斷了。但德宗貞元十二年（796）曾敕皇太子邀集諸禪師制定禪門宗旨，搜求傳法的正傍系統，終於敕立荷澤神會爲第七祖，並御製七代祖師讚文（宗密《禪門師資承襲圖》）。這是在神會寂後三十五年的事情。五代以後，只有當時與神會同門的青原行思和南嶽懷讓兩支系統平分禪宗勢力而日行繁衍，這個當年曾大力爲南宗爭取正統的神會的法系就寂然無聞了。（林子青）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

慧能禪法的嫡傳，無妨說是荷澤（寺名）神會。雖然慧能並未明確的說傳法給了誰，但在神會生時，就隱約地說是得到慧能付囑的。在他死後三十年（唐・貞元十二年）德宗曾邀諸禪師共同議論，決定神會爲禪宗的第七祖，

德宗還親自撰了〈七祖贊〉，就等於欽定他是慧能的嫡傳了。

神會（668～760），湖北襄陽人，俗姓高，少年時研習儒道。出家後，曾隨當時在荊州的神秀學習過三年。久視元年（700）神秀被武后徵召入京，曾對門下說，得到弘忍禪法的還有在南方的慧能，大家要繼續學禪，也可以去找他。大概即在這段時間，神會就去了嶺南。他原在北方住過，南下以後他還一度返回北方。最後，大約在西元708年左右，他已經四十歲了，又重回到慧能處，直到慧能逝世。所以王維在為慧能寫的〈碑銘〉中說，神會「遇師於晚景，聞道於中年，廣量出於凡心，利智逾於宿學。雖末後供，樂最上乘」。這裏用了《大涅槃經》中的故事來比擬神會。經說金工純陀是佛最後收的一個弟子，佛臨死時就是由他供養，所以得到了佛最後的教誨。神會在他自己的著作中，也曾以純陀自命，說明神會確是慧能最後的弟子。但是，後來被誤會了，把他四十歲去見慧能顛倒過來說成是十四歲，以致《壇經》中說他是「小僧」、「沙彌」，這完全不對。

慧能死後，神會大概還在曹溪住了十幾年，直到開元十八年左右，他才出嶺南，越過大庾嶺，到了洛陽，對於慧能傳衣一事廣為宣傳。此後他又到了滑臺（今河南滑縣東）的大雲寺，同當時很有聲名的山東崇遠禪師（北宗）展開了南北禪邪正、是非的辯論。通過這場辯論要來決定達摩禪的宗旨。辯論的規模相當大，實際是一個無遮大會。神會在會上攻擊了神秀的北宗，重點是說他們「傳承是傍，法門是漸」。認為自己的主張才是傳承的正支，法門是頓，與北宗形成對立。當時與會的獨孤沛寫下了會議記錄，經過三年，改訂多次，成為定本，流傳於後。記錄題名《菩提達摩南宗定是非論》。後經散失，近年在敦煌卷子中發現了。

在大雲寺的大會上，雖然掀起了南北宗的爭論，但當時並未繼續發展下去，隔了十多年，到天寶四載（745）神會受到當時大官僚宋鼎的歡迎，重又回到洛陽，大力弘揚頓教，聲勢煊赫一時。但此時的北宗勢力也不弱，他們勾結另一官僚盧奕向唐玄宗誣告神會在洛陽聚衆，謀為不軌（自元魏以來借用大乘佛教名義聚衆反抗統治者的事件，已有多次，特別是新興的教門，如三階、淨土等，統治者對此十分警惕）。神會所宣揚的頓門禪法，是北方所未曾聽說過的，自然有號召力，能鼓動一些人。因此引起了統治者的疑懼，終於把神會逐出京城，於天寶十二載黜於弋陽（今河南潢州），最後又被趕回了襄荊一帶。據後人為他寫的傳記中還說，在這個過程中，「俠客縣官，三度幾死」。很可能是遭遇過暗殺、逮捕等風險。又說他「商旅縗服，百般艱難」，那簡直是化裝逃跑了。

安史之亂時期，兩京既陷，經濟異常困難，因此就想各種辦法斂錢以助軍餉。除鬻官賣爵之外，還用度僧收費的辦法，這就是由國家發給度牒度人為僧，向被度者收香水錢。由於神會在當時是一位年高德重的僧人，被請出來主持這件事。他助郭子儀籌了一定的兵餉，對唐帝室立了功，因而恢復了他的地位，但不久就死於洛陽的荷澤寺。由慧能開創的南宗禪，在他幾十年的努力下，終於在北方奠定了基礎，同時還有了神會自己的傳承，這就是荷澤宗。

荷澤的思想除了在《定是非論》中有所表現外，敦煌卷子裏還存有《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》殘卷（「直了性」形容頓教，「壇語」是設壇授戒時所說的話）。此外還有劉主簿輯的《南陽和尚問答》（殘卷）以及一向流行的《顯宗記》，此書在敦煌卷子中題為《頓悟無生般若頌》。這些作品經胡適與日人鈴木大拙分別輯印為《神會語錄》出版了。另外還有些零星的語錄，見於《景德傳燈錄》中。從上述這些資料可以看出神會思想的一個全貌。不過，由於神會的用意在攻擊北宗，有些說法不免有些偏頗。

總的說來，神會的思想還是出於慧能的。他對北宗批評提出兩大綱領是：「傳承是傍，法門是漸。」以此爲定是非的標準。當時之所以提出傳承問題來，是有些原因的。北方雖然大行神秀之說，但神秀死後，下一代中間又分出許多別支。其中嵩山的普寂勢力特大，嵩山又是北方禪的最大據點，從前達摩和佛陀扇多都在這裏住過，普寂居此，也就自然形成了領導北方禪的地位。當時他曾有兩種重要舉動：第一，豎立碑銘以決定北方禪家自達摩以來的傳承，準備把神秀定爲六祖，普寂本人爲七祖。同時，由於法如也在嵩山傳過禪，普寂原想在他門下學禪，後來因爲法如死了才跟了神秀，有此一段因緣，自然不好把法如抹煞，於是把法如同神秀並列爲第六祖。第二，修訂《法寶記》（屬於宗譜性質，敦煌卷子中題爲《傳法寶記》），把他們決定的歷代傳承記於文字。但是，除嵩山外，山東的東嶽降魔藏法師也在宣傳神秀的禪法，崇遠就是這一系的，所以也應該有其傳承。神秀門下出名人物本有二十多人，又各有弟子，合計有一百多人，都在傳禪法，傳承就顯得十分紊亂了。他們這種內部矛盾，事實上只是爲了爭取地盤獲得利養的一種競爭。神會有鑒於此，就選擇當時北宗勢力薄弱的滑臺作了「傳承是傍」的攻擊，要將他們的傳承加以推翻。他認爲北宗這種混亂情況，是對傳授禪法有很大的損害。

神會還認爲，自達摩以來，每代學禪的人雖多，但僅許可一人爲正式的繼承者：「每代學徒縱有千萬，亦只許一人承後。」就像一國之中只許一個國王一樣，純是單傳的。而得到弘忍親傳的僅有慧能一人。並說這也是爲神秀本人所承認了的。那末以何爲憑據呢？六代以來，傳法，對內是以心傳心，「內傳法契以印證心」，對外就是傳衣，「外傳袈裟以定宗旨」。而現在袈裟就在慧能處，可見只有慧能才是眞傳，北宗所傳則是傍支。按照傳統，沒有得到傳承的人不許開法，沒有傳授禪法的資格，所以神秀的傳法是不能承認的。

其次關於「法門是漸」的攻擊。自神秀以後，北宗便從方便著手教人禪法，而有了「五方便」說的理論。學習五方便門的主旨在於體會體用，這就是習定的總的方法。具體的做法是這十六個字：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」這是屬於「漸」的方法。神會批評說，從達摩以來「六代大師，……皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸」（《菩提達摩南宗定是非論》），是要求頓時見到佛性（即本覺、淨心）的。又關於「看淨」之說，在北宗禪家中，要人坐下來看，認爲有一種像虛空一樣的淨心可以看得到，不過不是一下子的事。神會則認爲，應該「直了」，單刀直入，不需要甚麼階梯，所以說「不言階漸」。這就是「頓」。

但是怎樣才能做到「直了見性」呢？神會提出了「無念爲宗」的主張，即以「無念」爲法門。「無念」之說來源於《起信論》。《起信論》中有一段，要求心體離念，也即無念：「若能觀察知心無念，即能隨順入眞如門。」這裏說的「念」是指「妄念」。如果能做到這一點，就可以由生滅門入眞如門，與眞如相契了。神會採取這一說法，認爲要達到「直了見性」，應從「無念」入手。北宗稍後一些的文獻裏也講心體離念，但只是作爲一種方便提出的。並且他們所說的心體離念是指不起念，根本在消滅念。而神會認爲「妄念本空，不待消滅」。這是南宗不同於北宗的一點。其次，所謂無念是指無妄念，不是一切念都無。正念是眞如之用，就不可無。如果否認了正念，即墮入斷滅頑空。這是南宗不同於北宗的又一點。由此有「定慧一體，平等雙修」之說。神會認爲由「無念」可以達到「定慧一體，平等雙修」，最後的結論爲「見即是性」。直了見性的「性」，並不是離見之外另有一法，性的發露（顯現）就是見，但不是妄念。正如明鏡本來就是能照，所以照即是鏡。照與鏡是一回事，見與性也是一回事。由此就提出頓悟的說法：頓悟是一下子發露出性來。雖然「見即頓

悟」，但是頓悟之後仍然「不廢漸修」。爲甚麼呢？「如人生子，百體具備，乳養漸大」。嬰兒可以一下子生出來，可是壯大還有待漸漸的乳養。北宗只講漸修，其結果就只能是漸悟。這就是南北宗在漸頓問題上的區別。

神會的議論中還提到「一行三昧」，這本是東山法門的一個重要內容，但是在解釋上神會與神秀不同，神會是聯繫到《金剛經》來講的。原來的「一行三昧」是以法界做境界，「法界」的異門有「實際」、「如如」等，這些異門的說法出自《勝天王般若》。可是神會由此聯繫到《金剛經》的最後總結的一個頌：「一切有爲法，如夢幻泡影……」頌前，秦譯本說（其他譯本沒有）：「云何爲人演說？不取於相，如如不動。」神會就根據這句話，認爲「如如」就是「不取相」、「無念」，「無念」即是般若，從這個無念般若入手就可以達到「一行三昧」。因爲「一行三昧」是以法界作所緣的境，而法界的異門就是「如如」。

由於神會把「無念法門」與「一行三昧」聯繫起來，又用《金剛經》來解釋「無念」，所以他十分推崇《金剛經》。這部經本身就反覆地强調受持讀誦可以得到種種功德，經神會再一提倡，它的身價倍增，以後甚至說，自達摩以來遞爲心要的不是《楞伽》而是《金剛》，這與王維〈碑銘〉所說就發生矛盾了。

上述神會的思想，在《壇經》的四個傳本裏都可以見到（四個傳本是：(1)敦煌卷本，(2)日本興聖寺藏惠昕本，(3)景德本，(4)宗寶本）。於是近人就產生了《壇經》編寫者是誰的疑問。《壇經》如果是慧能的語錄集，那麼在慧能生時就已有了，神會只是根據原著發揮而已。但也可以這樣說，慧能並不一定有這些思想，而是神會門下根據神會的思想寫成了《壇經》。這種說法也有一些根據：當神會定爲南宗第七祖，他的禪法流行以後的五十年間，唐代官僚韋處厚（773～828）替鵝湖大義禪師（屬洪州系，是南嶽系馬祖一派的人物）寫的碑銘中指出，他們原是一脈相承的，後來「脈分絲散」分成了「秦（神秀）洛（神會）吳（牛頭徑山）楚（洪州鵝湖）」四派。其中講到神會說：「洛者曰會，得總持之印（指頓悟法門，一聞千解），獨曜瑩珠（喻清淨心）。」這是讚揚神會的頓悟法門做到家了。接著寫道：「習徒迷眞，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。」根據這一記載，近代從胡適開始，一致認爲《壇經》是神會的門人寫的，其前無所謂《壇經》。他們把上引的一段文理解爲：神會的門下改變了神會的精神寫成《壇經》，由是宗旨就有了優（會）劣（徒）了。這一說法，日本人也相信。他們都是把〈碑銘〉中「竟成壇經」四個字用逗點隔開來的。但這樣的理解還値得研究。因爲慧忠在當時已不滿於人們的隨意改訂《壇經》，可見《壇經》是早已有之的。事實上，韋處厚的那句話應該這樣的去理解：從與神會有關的文集等來看，神會是主張以《金剛經》傳宗的，但到了他的門下卻改變了主張，而以《壇經》傳宗了。這樣，「竟成壇經傳宗」就顯示出了優劣。逗點應放在「傳宗」兩字下面。因爲從現有的《壇經》看，有好幾處都强調要以《壇經》作爲傳宗的憑據，如說「與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以爲稟承」等，就是指以《壇經》傳宗而說的。甚至認爲非得其人不傳。可見所謂「橘枳變體」是指以甚麼典籍爲傳宗根據的問題，而不是指神會門下編寫《壇經》。此外，從《壇經》中還的確可以看出有許多反對北宗禪法的議論，例如看心等的思想顯然不是慧能時就有的。假如用這點做根據否認《壇經》不是慧能的原語錄，也不大合適，因爲其中可能有些部分是後人修改、增加的，並不是全部都是後人撰述的。所以現在只能說，《壇經》中確有慧能的思想，但是哪些是慧能的，哪些是後人的，從《壇經》本身已經很難一一區別出來了。至於現行的本子是否就是神會一系所改動的，這也很難確定。因爲流行的本子署名法海——道際——悟眞，都不是神會一系的人物。

自神會被定爲南宗七祖之後，他的禪法在北方甚爲流行。神會傳無名，無名禪師的思想傳於賢首宗的清涼澄觀。神會另一門下法如，其三傳弟子爲南印，再傳道圓。道圓禪師的思想又影響了賢首宗的宗密。宗密特別提倡《圓覺經》，將經的思想同神會的思想和合爲一，對於神會一系的禪法大加闡揚。宗密在自己的著作中常常專門講說禪法，如《圓覺經大疏鈔》、《略疏鈔》、《禪源諸詮集都序》、《禪門師資承襲圖（並附說）》等，都將荷澤的禪法看作是最究竟的，超過了當時的北宗、牛頭、洪州等。在他看來，荷澤禪的要點是：「寂知指體，無念爲宗。」

神會一系的禪法，自達摩以來就是以心傳心。但究竟傳的是甚麼心呢？這關係到他們禪法的特點。宗密認爲，神會明確地指點出來很便於人們去把握它，這就是「寂知指體」，說空寂上的知是心體。例如濕是水體，水即以濕爲體。知是淨心之體，淨心即以知爲體。這種空寂之知謂之靈知，即心靈而不昧，它是與佛智相等的知，心本來就具有此知，雖然不自覺其存在，但它還是存在的。由於指出了這種心體，人們易於瞭解以心傳心的實際含義，所以在宗密看來，這是神會很了不起的成就。因此可以說「知之一字，衆妙之門」。這樣，知字就爲宗密所特別突出來了。

當然，禪宗思想的變化與他們接受《起信》是有關係的。《起信》的根本思想是「本覺」之說，把本覺作爲心體，所以用知來解釋本覺也很合適。因此宗密把它特別提出來，不外乎說明神會的思想來源於《起信論》。他能這樣明確的指出這一點來，仍然值得重視。因爲禪宗的思想對於後來中國的理學和心學都有影響，而影響的重點就在於這個以知爲心體上。

神會的思想雖然由賢首宗特別是宗密的闡揚曾經活躍過一段時期，但在宗密之後，還是逐漸消失了。因爲宗密的本宗是賢首，不能專力去弘揚禪宗，另外南宗禪除神會一系外還有青原、南嶽等系，而且神秀一系也沒有由於神會的反對就斷絕了。從表面上看，北宗禪比神會一系繼續得還更長久些。神會系後來已無可考，而神秀系的傳承則仍有歷史可查。直到唐末才衰落了。可以說，整個北宗是與唐室共存亡的。

禪宗南北正統之爭到了神會被公認爲七祖以後就告一段落。但是，跟著南宗的逐漸擴大，凡是在曹溪參學過的人都能開門授徒，而單傳的說法再也維持不住，只有聽其自然了。正如宗密所說，以世俗的宗法制來講，所推溯到的遠祖也只是七代而已，七代以去不再存在甚麼單傳的問題，禪宗也是如此。事實上，當時南方禪的發展已經超出了神會以外，眞正得到發展的乃是南嶽與青原。神會系則祇在北方占有勢力了。

◉附二：楊曾文〈禪宗文獻研究在日本〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㉘）

弘忍死後，禪宗北宗在以長安、洛陽爲中心的北方廣大地區，相當流傳，神秀曾爲「兩京法主，三帝（武后、中宗、睿宗）門師」。他死後，其弟子普寂（651～739）、義福（658～736）也很有影響。此時慧能弟子神會（670～762）代表南宗出來與北宗辯論爭正統，最後取得勝利。從敦煌遺書中發現的神會遺著，便是神會當時與北宗爭論和從事傳教的記錄。在研究和整理神會遺著方面，胡適曾作出很大的貢獻。他在這個過程中與日本學者有密切的交往和合作，故下面也順便介紹。

㈠**《神會語錄》一卷**　有三種寫本：

⑴P.3047，缺首尾，1926年由胡適發現，校訂本發表在《神會和尚遺著》（1930年亞東圖書館）卷一。記神會從開元（713～741）初年住在南陽開元寺至開元二十年（732）於滑臺批判北宗之前，與教徒之間關於禪法、修行的問答。此殘篇由五十問答組成。

⑵石井光雄所藏敦煌本《神會錄》。首部缺，大部存，尾部有從達摩至慧能的六代相承略傳及〈大乘頓教頌並序〉，最後題記中有「唐

，貞元八年歲在未，沙門寶珠共判官趙看琳於北庭奉張大夫處分，令勘訖。其年冬十月二十二日記。」1932年石井光雄將此本影印，題爲《敦煌出土神會錄》，附鈴木大拙所著《敦煌出土神會錄解說》的小册子。1934年鈴木與公田連太郎重加校訂，題爲《敦煌出土荷澤神會禪師語錄》，由森江書店出版。

⑶S.6557。1957年京都大學人文科學研究所漢學家矢入義高在審核斯坦因文書的微縮膠卷時發現此寫本，內容和文章與石井本相近，尾部殘缺，僅有石井本的三分之一。矢入寫信告訴胡適。胡適即用上述二本進行校訂，1960年發表於台灣《歷史語言研究所集刊》外篇第四種《慶祝董作賓先生六十五歲論文集》上册，後又收入1968年出版的《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集》附錄之中。此寫本卷首有「唐山主簿劉澄」的序，題目爲《南陽和尚問答雜徵義》，此與日本圓仁《入唐新求聖教目錄》中的《南陽和尚回答雜徵義》一卷，劉澄集一致，咸認是三種寫本中的最早的本子。

1968年鈴木出版《禪思想研究第三》，在其〈研究文獻〉中發表《神會錄》石井本與胡適的對刊本。筑摩書房《禪的語錄》之五，將是由筱原壽雄譯註的《神會語錄》。

㈡《菩提達摩南宗定是非論》一卷　寫本有：P.3047、3488、2045。胡適把第一寫本校訂編入《神會和尚遺集》卷二，作爲《神會語錄第二殘卷》；第二寫本編入該書卷三，作爲《第三殘卷》。第三寫本由鈴木大拙發現，內容包括第二寫本的全部，又有此論最後部分及造論者的駢文論讚和韻文頌讚，最後有「菩提達摩南宗定是非論一卷」一行。胡適將三本重加校訂，分爲上下兩卷，1958年發表於台灣《歷史語言研究所》第二十九本《慶祝趙元任先生六十五歲論文集》，後收入新版《神會和尚遺集》附錄之中。此論由神會弟子獨孤沛集錄，記載神會在開元二十年（732）於滑臺大雲寺批判北宗，與北宗僧人崇遠（山東遠）辯論情形。論前有獨孤沛加的序。

㈢《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》一卷　寫本有：北寒81，S.2492、6977，P.2045。鈴木大拙1934年在北京圖書館發現第一種寫本，後分別在《少室遺書》及此書《解說》中發表了其影印本及分爲三十九章的校印本，又作了介紹，認爲此書思想接近神會。巴黎國立圖書館所藏P.2045寫本題目完整，胡適以此爲底本，用鈴木本校勘，與新校本《南宗定是非論》同時發表，在他死後被編入新版《胡適校唐寫本神會和尚遺集》附錄之中。鈴木大拙《禪思想研究第三》的〈研究文獻〉中收有他重新校訂的本子。此爲神會在開元六年（718）以後，在南陽龍興寺所舉行的授戒會上宣講佛法的記錄。

此外，敦煌本中發現的神會遺著尚有《頓悟無生般若頌》（S.296、468即《荷澤大師顯宗記》，見胡適《神會和尚遺集》卷四、矢吹慶輝《鳴沙餘韻》）、《南陽和上南宗定是非五更轉》（北露6、咸18、P.2045，新版《神會和尚遺集》附錄），都是宣傳神會禪派主張的歌詞。

神會遺著的主要內容是：宣傳慧能上承從達摩以來五祖傳襲的袈裟爲「法信」，主張「頓悟解脫」、「只顯頓門」，又說「以無念爲宗，無住爲本」，認爲無念即是正定，見無念和空無所有爲慧，定慧雙修，不一不異。提倡《金剛般若經》，謂般若「攝一切法」。批評以神秀、普寂爲首的北宗主漸，說他們的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」的禪法是「愚人法」，不是「頓悟」法門；又說他們沒有得到達摩傳法袈裟，因此不是正統。神會在滑臺宣言：「爲天下學道者辨其是非，爲天下學道者定其宗旨。」這些著作主要就是爲此目的而撰述的。後世宗密以繼承神會自許，其《禪門師資承襲圖》貶稱北宗「師承是傍，法門是漸」，正是承此而來。

◉附三：神會《顯宗記》（摘錄自《景德傳燈錄》卷三十）

無念爲宗，無作爲本。眞空爲體，妙有爲用。夫眞如無念，非想念而能知實相。無生豈色心而能見？無念念者，即念眞如；無生生者，即生實相。無住而住，常住涅槃。無行而行，即超彼岸。如如不動，動用無窮。念念無求，求本無念。菩提無得，淨五眼而了三身；般若無知，運六通而弘四智。是知即定無定，即慧無慧，即行無行。性等虛空，體同法界。六度自茲圓滿，道品於是無虧。

是知我法體空，有無雙泯，心本無作，道常無念。無念無思無求無得，不彼不此不去不來。體悟三明，心通八解。功成十力，富有七珍。入不二門，獲一乘理。妙中之妙，即妙法身。天中之天，乃金剛慧。湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。用而不有，即是眞空。空而不無，便成妙有。妙有即摩訶般若，眞空即清淨涅槃。

般若是涅槃之因，涅槃是般若之果。般若無見，能見涅槃。涅槃無生，能生般若。涅槃般若，名異體同。隨義立名，故云法無定相。涅槃能生般若，即名眞佛法身。般若能建涅槃，故號如來知見。知即知心空寂，見即見性無生。知見分明，不一不異，故能動寂常妙，理事皆如。如即處處能通達，即理事無礙。六根不染即定慧之功，六識不生即如如之力。心如境謝，境滅心空。心境雙亡，體用不異。眞如性淨，慧鑒無窮。如水分千月，能見聞覺知。見聞覺知而常空寂。空即無相，寂即無生。不被善惡所拘，不被靜亂所攝。不厭生死，不樂涅槃。無不能無，有不能有，行住坐臥，心不動搖。一切時中，獲無所得。

三世諸佛，教旨如斯。即菩薩慈悲，遞相傳受。自世尊滅後，西天二十八祖，共傳無住之心，同說如來知見，至於達摩，屆此爲初，遞代相承，於今不絕。所傳祕教，要藉得人，如王髻珠，終不妄與。福德智慧，二種莊嚴，行解相應，方能建立。衣爲法信，法爲衣宗。唯指衣法相傳，更無別法。內傳心印，印契本心，外傳袈裟，將表宗旨。非衣不傳於法，非法不受於衣。衣是法信之衣，法是無生之法。無生即無虛妄，乃是空寂之心，知空寂而了法身，了法身而眞解脫。

〔參考資料〕 印順《中國禪宗史》；《六祖壇經研究論集》、《禪宗思想與歷史》（《現代佛教學術叢刊》①、㊾）；忽滑谷快天《禪學思想史》；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》；山崎宏《隋唐佛教史の研究》。

神會（720～794）❷

唐代淨衆宗僧。本爲西域人，後因祖父徙居，遂爲鳳翔（陝西省）人。俗姓石。三十歲入蜀，師事淨衆寺無相，利根頓悟，冥契心印。其後，繼席淨衆寺，廣舉化導，四方禪徒輻輳至此。時，南康王韋皐篤信崇厚。貞元十年十一月十二日示寂，世壽七十五，法臘三十六。韋皐爲師立碑撰文。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷九。

神子族（Harijan）

印度不可觸賤民的稱呼之一。印度自古代形成四姓制度以來，歷經複雜的演變，而形成現今界限分明的階級制度。其中，由不同階級聯姻所產生的雜種階級（mixed castes），被稱爲旃陀羅（Caṇḍāla）。此種人被認爲是最卑賤的人類，備受印度社會的壓迫。

在《摩奴法典》中，最下層的無階級之人（outcaste）稱之爲Patita（被排除在階級之外的人，失權者），是卑賤低劣、不可接觸的人。此類人民也被稱爲Paria、Pariah、Pariar。這是從Paraiyan一詞衍生而來的。Paraiyan是南印度人對卑賤階級的稱呼，由泰米爾語parai（大鼓）衍生而來。北印度語之achuta，意謂「不可觸者」，是現在一般所謂「不可觸賤民」的原語。

印度聖者甘地呼籲解放不可觸賤民時，稱他們爲Harijan。Harijan意謂「神之子」，即印度教的主神毗濕奴所生之子。甘地認爲即使是賤民，也同樣是神之子。因此，由他所主持的報紙《青年印度》（Young India），後來

改名爲《神子族》(Harijan),成爲印度獨立運動的標識。

神光會

日本新興宗教。即「GLA」。「G」爲God的字首,「L」爲light之字首,「A」是association的字首。本部設在東京都世田谷區。1969年高橋信次(1927~1976)創立「大宇宙神光會」,翌年改稱「GLA」。1973年登記爲宗教法人。高橋信次歿後,其女佳子繼任會長之職。教團也於其時形成數個分派。現任會長爲高橋一榮,乃信次之妻,而實際負責人仍是高橋佳子。

本會不主張偶像崇拜、他力信仰;認爲人的生命是永恒的,人之擁有肉體而生存在世上是爲了靈魂的修行及佛國的實現。

創始人高橋信次著述甚多。其《生死的覺醒》、《般若心經的眞義》等多種,已譯成中文,在台灣發行。

〔參考資料〕《新宗教事典》。

神我諦(梵puruṣa,藏skyes-bu)

印度數論(Sāṃkhya)外道所立二十五諦之一。指常住獨存,受用諸法的實我,亦即個人的精神本體。又稱我知者、神我、我、神。如《百論》卷上〈破神品〉云(大正30·170c):「神爲主常,覺相處中,常住不壞不敗,攝受諸法。」《成唯識論述記》卷一(末)亦云(大正43·248a):「神我體性常住。除自性外,二十三諦體性雖常,仍有轉變無常之相。」在數論派的二十五諦中,以第一自性諦爲本性,中間二十三諦爲變異。而第二十五神我諦則非本性、非變異,其體實有常住,清淨獨存,常爲其餘二十四諦所圍繞。該派又舉跛者與盲者二人合作而到達目的地之喻,說明神我與自性的關係。謂神我是知者,但無作者之用;自性雖有作者之用,然無知者之明,故二者和合乃能成就世間的緣起。

此外,數論派又列五因以證明神我的存在,五因即:

(1)**聚集爲他故**:謂世間一切聚集皆是爲他,譬如牀席等,聚集非爲自用,必爲人設;五大聚名身,是身非自爲,決定知爲他,他者即是我,故我爲實有。

(2)**異於三德故**:謂自性與中間二十三諦不離喜、憂、闇三德,乃是盲目者;而神我能知見其自性,異於三德,則爲常住之我。

(3)**依故**:謂若人依此身,身則有作用;若無人依,身則不能作。如是自性者,人所依故,能生變異,故知有我。

(4)**食者故**:謂世間有六味飲食,則必有食者。今以二十三諦爲所食,則必有能食者。食者即我,故我爲實有。

(5)**獨離故**:謂若唯有身,無獨離我體,聖人所說解脫方便即歸無用,供養父母遺體亦無福德,故知有別我。

然佛教批駁此神我爲「離蘊」之我,而主張「諸法無我」。

◉附:黃心川《印度哲學史》第九章(摘錄)

數論認爲,神我是和原初物質以及由原初物質演化出來的二十四個範疇完全不同的東西,神我在本質上是一種意識的東西(知爲體故)。它是不變化的,既沒有始終,也沒有時空和因果。神我不是創造者,也不是被創造者(不能生,不從他生)。原初物質是由三德所構成而神我則不是。原初物質是認識的客體而神我是主體。《數論頌》XVII論證神我的理由如下:

「因爲一切複合物體是爲了他人的目的;因爲必定缺少三德和其它的物質;因爲必定有控制;因爲必定有一個能經驗者;因爲有力求『解脫』或最上福樂的行動。」(《金七十論》十七說:「聚集爲他故。異三德依故。食者獨離(存)故。五因立我有。」)

這段文字的意思是:

(1)世界上的各種事物,像桌子、椅子、床席等等聚集起來不是爲了自身而是爲別人用的,

這個受用者必然不同於桌子和床席。床席、桌子等等是手段，受用者是目的，因之，在世界上的各種事物之外必然有一種主宰事物的實在，這種實在就是神我。

⑵依前條所釋各種事物是和受用者不同的，各種事物是由三德組成的，因此，受用者也是不同於三德的，這個沒有三德的受用者必定是神我。

⑶世界上各種事物爲了達到某種目的，必然要由超於事物的某種存在或理性原則所指導和控制。例如車輛是要由駕駛者所駕駛和控制。

⑷有經驗的物體，必然會有經驗這些物體的「經驗者」的存在，這個「經驗者」就是神我。

⑸這個世界是一切痛苦的原因，它本身是不能使尋求解脫的人達到目的的，因此必須要有神我的存在。這個論證值得注意，在《金七十論》中還未提到，顯然是後人附加進去的。

數論的神我和吠檀多的梵我也有形式的不同。他們認爲，神我不是一個而是多個，世界上有著無數的神我存在。其論證理由可歸納如下：

⑴在不同的人中有著不同的認識器官和行動器官，生和死，一個人的死亡不能意味著所有人的死亡。同樣，一個人的聾啞也不能意味著所有人的聾啞，因此不能說神我是一個。

⑵如果在所有的生物中有著一個神我，那麼其中一個的活動必然引起另一個活動，但在事實上並不是這樣的，因此，神我是多個。

⑶人一方面不同於神，但另一方面又不同於鳥獸等等，如果神我是一個，則這些差別就不會存在，因此我們可以推知神我是多個。《金七十論》十八作「生、死、根別故，作事不共故，三德別異故，各我義存立。」

〔參考資料〕《金七十論》卷上；《大智度論》卷十二；《成唯識論》卷一；《廣百論本》；《百論疏》卷上、卷中；《因明入正理論疏》卷下；湯用彤《印度哲學史略》第七章。

神宮寺

指日本爲舉行法事、服侍神明，而於神社內所設立的寺院。又稱神願寺、神供寺、神護寺、神宮院、別當寺、宮寺等。蓋佛教初傳入日本時，與日本固有的神祇崇拜起衝突，其後，兩者逐漸融合，釀成「神佛習合」之思想。到「本地垂迹」之說盛行之後，即以佛教的儀式來祭祀神祇，遂產生神宮寺的設置風氣。

神宮寺之名，最早見於《續日本紀》卷一〈文武二年（698）十二月乙卯〉之條：多氣太神宮寺遷至度會郡。又，奈良時代每於諸大神社內設置神宮寺，如：靈龜元年（715）的氣比神宮寺、天平十三年（741）閏三月的宇佐八幡宮之神宮寺、天平勝寶年間（749～756）的鹿島神宮寺等。平安時代以後，神宮寺的數量迅速增加，幾乎各地之神社均有設置。明治元年（1868）三月，由於神佛分離令，神宮寺的堂塔、佛像，遂成爲「廢佛毀釋」的對象，故此類堂塔伽藍今多僅存舊名。

神通寺

位於山東濟南東南八十里處。前秦・皇始元年（351），僧朗移居泰山。不久，僧朗又於泰山西北金輿谷崑崙山中建精舍，築石室，內外屋宇數十餘幢，聞風而來者達百餘人。秦王苻堅欽其德，欲請止住，僧朗固辭不就。後苻堅沙汰衆僧時，特詔崑崙不在搜查之列。燕王慕容德亦慕僧朗之德，曾給予二縣之租稅，聲名由是大噪，時人遂呼金輿谷爲朗公谷，稱該寺爲朗公谷山寺。

北周時，此寺曾遭廢毀。隋・開皇十四年（594），依曇遷之奏請而再興，改名爲神通寺。唐・貞觀十五年（641），義淨（635～713）七歲，嘗親侍本寺之善遇及慧智，受其化育。爾後沿革不詳。今頗爲荒廢，然存有昔日之不少遺物，如四面（門）塔、朗公塔（俗稱龍虎塔）、金元時代之歷代住持墓塔，及元・大德十年（1306）、至治二年（1322）、明・成化十年（1474）諸碑銘等。

又，寺西山腹懸崖有千佛崖，刻有大小石佛數百尊，當爲初唐之遺作。又有僧明德所造佛像，其上有唐・貞觀十八年（644）及顯慶三年（658）之銘文。此一石窟比雲岡、龍門、天龍山等石窟，破損較少，故爲識者所珍視。

〔參考資料〕《高僧傳》卷五；《廣弘明集》卷二；《續高僧傳》卷十八、卷二十五；《南海寄歸內法傳》卷四；《泰山志》。

神僧傳

九卷。明成祖朱棣撰。收在《大正藏》第五十冊。內容記載僧人之神異事蹟。其間亦有歷代高僧之記錄，如道安、鳩摩羅什、覺賢、道生、慧遠、智顗、道宣、玄奘、窺基等人。其內所收，起自後漢・攝摩騰，以迄元成宗大德年間（1297～1307）之國師膽巴等二〇八人。其中亦收有現居士身者，如陸法和、傅大士等。本書於史料上雖無重大價值，然集歷代僧人之神異事蹟於一爐，對於具有信仰之佛教徒而言，亦自有其可讀性。

關於本書之作者，明末以降，學界多不知之。《閱藏知津》卷四十三著錄此書，而未詳作者之名。《大正藏》亦未載撰者名。《四庫提要》卷一四五及《國史經籍志》所錄，亦未明作者。今人余嘉錫《四庫提要辨證》卷十九，嘗據《明史》〈藝文志〉等書考證，認爲作者爲明成祖。實則明僧如惺於神宗萬曆年間（1573～1620）所撰的《大明高僧傳》序中，即曾明言成祖撰《神僧傳》之事。其文云（大正50・901a）：「入我國朝，成祖文皇帝於萬機之暇，乃於僧史、傳燈錄間採諸靈異者，別曰神僧傳。」

神護寺

日本眞言宗寺院。位於京都市右京區梅梅畑高尾町。創立年代不詳。本名高雄山寺或高雄寺。延曆年中（782～806）和氣清麻呂在河內國（大阪府）建立神願寺。天長元年（824）其子眞綱將其移至現址，改寺名爲神護國祚眞言寺。延曆二十一年（802）和氣弘世、眞綱邀請南都的高僧及最澄至此舉行天台三大部的講會。

二十四年，自唐歸國的最澄在此地舉行日本的第一次灌頂。弘仁三年（812），空海亦於此舉行金剛界灌頂、胎藏界灌頂。天長元年（824），空海管理本寺。其後，空海移住高野山，由眞濟繼任第二世。久安五年（1149）堂塔遭祝融，瀕臨荒廢。仁安三年（1168）文覺致力勸募，終得後白河法皇、源賴朝等人的捐獻，遂再度復興。其後，又逢應仁兵亂，寺廟土地被沒收，遂至荒廢。大永年中（1521～1528）慶眞加以修復，並因豐臣、德川兩氏的援助，重建諸堂。明治四年（1871），寺廟土地再次被沒收而衰退。十九年，香川縣八栗寺高幢龍暢再度修建，從此漸漸復興。

本寺佛像多爲平安初期的作品，本堂的藥師三尊是弘仁時代佛像，鐘樓的銅鐘夙稱三絕之鐘（其上有橘廣相的序詞、菅原是善的銘文、藤原敏行的書法）。寺寶有兩界曼荼羅二幅。又，寺域溪谷多紅葉景色，而與栂尾、槇尾合稱三尾，馳名東瀛。

〔參考資料〕《神護寺略記》；《文覺四十五箇條》；《高雄山中興記》；《高雄山神護寺緣起》。

神佛分離

指日本明治初期，維新政府爲分離佛教與神道而實施的宗教政策。又稱神佛判然。

日本自奈良時代以來，「神佛習合」思想盛行。到明治維新之際，乃鼓吹王政復古，倡導復興神道、祭政一致、神佛分離等宗教運動，而否定神佛習合思想。當時政府敕令神社所屬的別當、社僧還俗，或勸彼等轉任神主，而神社及神主亦脫離佛教之支配，歸神祇官所管。此外，又廢除冠有權現、明神、菩薩等具佛教意味的神號，並除去置於神社中的佛像、經卷、法器等物。然此神佛分離政策因神祇官深受江戶時代的排佛思想所影響，竟演變成激

烈的廢佛毀釋運動。於是全國各地燒毀佛像、經卷，廢棄寺院、變賣寺塔等事件陸續發生，其中，尤以伊勢（三重縣）山田、土佐（高知縣）、薩摩（鹿兒島）、美濃（岐阜縣）苗木等地進行最烈。不僅給予佛教教團與佛教信仰很大的衝擊，同時亦對佛教的現代化有深遠的影響。

◉附：村上重良著．藍吉富譯〈神佛分離與排佛毀釋〉（摘譯自《日本宗教事典》）

㈠神社中之佛教成分的掃除

1868年（慶應四年，明治元年），由明治維新而成立的新政府，在接受幕府禁止基督教政策的同時，也下達「神佛分離」令，目標是想將神社中的佛教成分掃除淨盡。

1868年三月十七日，神祇事務局（原來的神祇事務科）下令：所有神社中以僧形服職於神社中的「社僧」、「別當」等職，一概改爲蓄髮、淨衣。擬藉此將支配神社的佛教勢力加以排除，並確立神社的主體性。這是神社之一元化重新編組之不可或缺的前提。接著，三月二十八日太政官又下達「神佛判然」的沙汰命令。命令神社中革除以佛教詞彙作爲神號及以佛像作爲神體的舊習，此外，在神社前掛佛像、梵鐘、佛具等事，也須一併革除。

㈡明治政府的宗教政策

「神佛分離」是促使神道國教化之緊急而不可或缺的措施。明治維新之時，日本全國的大小神社，總共有十七萬餘座。自古以來，神社神道即受到外來若干高度發展之宗教的影響（如早期受之於佛、道、儒三教，近世又承受基督教的影響），而與佛教、陰陽道、儒教有甚深的混合。其宗教特質就是這樣地逐漸形成的。

在這樣的過程中，神社的性格乃呈現多面性的分化。從八幡、稻荷、金毗羅等神佛的「習合神」、中國、朝鮮傳來的「渡來神」、鎮護人類靈魂的御靈信仰系的神祇等開始，以迄於被稱爲「生祠」的活神等都相繼地登場。從古代到中世，在日本人的宗教生活之中根深蒂固地存在著的佛教各宗派，對日本的各色神祇，給以佛菩薩之垂迹、權現的位置，而賦予守護佛法的任務。在民衆之間，這種「神祇只不過是位低於菩薩的佛法守護神而已」的神祇觀，廣泛地流傳著。

㈢排佛毀釋運動

在幕藩制之下，寺院成爲封建支配的末端機構，享受到封建特權。因此，新政府在「推翻幕府」目標的考量下，對於與幕府相糾結的佛教所享有的特權，也加以剝奪，並且對於佛教所給予民衆的强固影響力也必須要使之無力化。因此，對寺院的變革政策，乃急遽地付諸實踐。這一政策的內容，包含有除去神社中的佛教支配力及佛教成分、確立神社的主體性、對神社之一元化的重新編組等項。

神佛判然令是排除那種威脅神職地位之佛教勢力的烽火。那些長年期求從佛教勢力中獨立出來的各地神職們，與某些懷抱排佛思想的國學者、儒者，與新政府的地方官吏等相結合，於是，排佛毀釋的實際行動乃告開始。這一「神佛分離」運動，將那些「在幕藩體制下被佛教之認命思想與勸善懲惡精神所束縛，以及對腐化的佛教各宗不滿」的民衆，也都吸引進來。全國性的排佛毀釋運動的火焰，乃廣泛地燃燒起來。

幕藩體制下之打擊佛教的政策，是實現「神道國教化」的重要課題。因此，新政府的太政官，在頒佈神佛判然令之後不久（四月二十四日），即下令廢除「八幡大菩薩」的稱號而改稱「八幡大神」。接著，閏四月，又命令「社僧」、「別當」兩種僧形神職人員還俗。十月，又禁斷「法華三十番神」。

明治維新後的「神佛判然令」所肇始的排佛毀釋擧措，到1870至1871年達到頂點，這對神道國教化政策的展開有相當大的影響。

㈣日吉山王社與延曆寺

全日本在排佛毀釋方面率先付諸實際行動的，是近江國坂本村的日吉山王社。此一神社

原在比叡山延曆寺的支配之下。兩位祠官：樹下氏與生源寺氏，也都臣屬於延曆寺而受到該寺的扶持。祠官之一——樹下茂國在京都新政府的神祇事務局爲官，他接受大津裁判所的命令，乃挺身而出將山王社改爲獨立自主的神社。

1868年四月，樹下茂國先向延曆寺要求交還神殿的鑰匙而不能如願。於是，神社方面乃率領坂本村的農民等人湧入神殿，而將佛像、經卷、佛具等物往外投擲，並且一齊用腳踩壞，用槍頭戳碎，然後加以燒燬。相傳樹下氏曾用箭射佛像，且大叫「快哉」。

對這次事件，延曆寺曾透過座主法親王將神社方面的破壞行爲向上控訴。然而，接受控訴的單位——彈正台卻僅僅飭令樹下氏「應該謹慎」而已，並未加以處罰。於是，日吉山王社這一舉動乃使全國各地神職紛紛起而排佛。此外，各地神社也頻頻發生「神佛分離」的實際行動。

㈤京都、奈良的排佛毀釋

京都方面，在京都府參事槇村正直掌握行政實權時，也將排佛毀釋一事付諸行動。槇村氏對於神佛習合的神社都加以改名。譬如祇園社改稱八坂神社；石淸水八幡宮改名爲男山神社；愛宕山大權現改名爲愛宕神社。並且將神社中的佛像、佛具加以破壞。對於某些佛教寺院之以咒術治病，槇村也曾因此而沒收該寺院之設施，而使之成爲廢寺。對於路旁的地藏菩薩石像也加以破壞，並集中於一處作爲石材之用。在農村地帶的小學裏，也蒐集附近的地藏菩薩石像作爲建築地基與廁所的墊腳石之用。兒童們由於畏懼宗教懲罰，不敢上廁所，因此教師們乃親自踏在地藏石像上，做榜樣給兒童們看。

奈良方面，自1871年以來的幾年間，在五條縣令四條隆平與正參事津村猪太郎的指導之下，各大寺院慘遭破壞。興福寺與春日社分離爲二，全寺僧人轉任春日社的神職人員。興福寺由於沒有常住僧衆，乃告荒廢。五重塔則由一位叫做彌三郎的人以二五〇圓買下。由於拆除該塔的費用太高，因此，如放火燒毀後變賣其遺留金屬器具，則大約價値二五〇圓。據說彌三郎所付的價錢就是這樣估算出來的。可是，由於附近居民害怕住屋被燒塔的火波及，因此乃强力反對。最後好不容易才以三十圓將五重塔賣出。三重塔也安全地留下。各大寺院的雜物、經卷類等物，也陸續地被取出而賣給古物商人。

㈥伊勢的排佛毀釋

伊勢方面，度會府知事爲公卿出身的橋本實梁，他結合伊勢神宮以强力執行排佛毀釋的行動。橋本下令禁止在神社領域內的河川擧行佛教葬儀。並且强要府內六十餘座寺院提出廢寺申請。僧侶在還俗以後即成爲士族，且可以得到寺院的財產。如果不提出廢寺的申請，則等到官令一出，將沒收寺院的一切。其實，所謂的「官令」，只不過是橋本虛構的威嚇之詞。然而，寺院方面却大多嚇得手足無措。終於有五十座寺院提出廢寺申請。其時，廢寺派僧侶之中居然有人宣稱：「我們是神國的神民，前此誤爲佛教所惑，到現在總算覺醒了。」據說當時也有逼問護法派僧侶的情事發生。

可是淨土宗寂照寺等幾座寺院，還是在耐心地等待官令，對於廢寺的主意還是持續地抗爭。橋本知事乃禁止這些寺院出售佛像與佛具，在經濟上加重對它們的壓迫。同時，就在明治天皇參拜伊勢神宮之時，由於寂照寺面對著通路，橋本知事乃以「礙眼」爲由，下嚴令擬將全部堂宇加以拆除。寂照寺透過本山知恩院，查明拆毀該寺並不是政府的意向，於是向上申訴，始得以無事收場。

㈦佐渡縣寺院的廢合（廢除與合併）

關於佛教寺院的廢除與合併，佐渡縣與富山、信州松本、美濃苗木等各藩最爲激烈。

佐渡縣在1868年十二月發出通告，有五十五座寺院須在「一宗一寺」的原則下加以統合，此外，並禁止僧侶出國，逃脫者則格殺勿論。而且還切斷寺院與各宗本山的連絡。排佛

之實際行動如此正式地提出。翌年三月，又嚴禁世俗家庭中召開佛教集會，强迫僧侶還俗爲農。由於徹底地實施寺院的「廢合」，乃使寺院與檀家信徒之間的關係混亂、解體。眞宗寺院則團結起來伺機恢復地位，並成功地向京都的西本願寺致送密函。本山傳出朝廷並無廢佛旨意，於是，在向政府活動之後，僧侶從佐渡出國一事，乃得以實現。佐渡縣的寺院廢合，在1870年，由於知事更換而告解除。

(八)富山藩的寺院廢合

富山藩於1870年十月，在大參事林仲太的指揮之下，頒布寺院廢合的藩令。內容規定藩內的三百七十餘寺在「一宗一寺」原則下，統合成爲八座寺院，並且獎勵僧侶還俗。在實踐廢寺與合寺的政令之時，曾配置兵士以監督寺院，沒收梵鐘、金屬器具類爲製造槍砲的原料。由於被廢的寺院將被燒毀的流言傳播甚廣，各地廢寺附近的居民，爲恐住屋也被大火波及，乃引起大舉破壞寺院的騷動。

各宗寺院面對著嚴厲的排佛政策，紛紛派遣特使到各本山報告，各宗居於指導地位的僧侶也相繼上京向政府訴說窘狀，結果乃使太政官飭告富山藩採取較穩當的處置辦法。次年，由於廢藩置縣政策的實施，負責排佛的富山藩大參事林仲太引退。1872年，開始解除合寺的措施。

(九)松本藩的寺院廢合

在松本藩內，自藩主戶田光則開始，以及臣下藩士們，很多是水戶學的信奉者，乃模仿水戶藩而徹底實施排佛毀釋的舉動。1870年八月，發出廢佛藩令，下令破壞寺院，僧侶還俗歸農，佛像、佛具都須加燒毀。在城牆下屬於藩主的菩提所——全久院，歷代藩主的神主牌全被丟入河流之中。

農村方面，在實施廢寺之時，藩吏將農民集中一處，在他們面前向僧侶們考問佛教教義，如果答不出來則當面加以嘲弄、斥責。隨著僧侶的還俗爲農，松本藩也對轄區人民實施儒教式的自葬祭，並分發像〈哀敬儀〉一類的說明書。

可是該藩內幾座古刹則採取拒絕接受的態度。他們質問松本藩：當局與古刹的本山有無協議？「廢寺歸農」政策是否有朝廷旨意做根據？關於松本藩的廢佛，由於廢藩置縣而遭挫折，佛教寺院的情況也逐漸地恢復舊觀。

(十)上知令與對佛教的打擊政策

籠罩全國的排佛毀釋運動，在數年間使曾經是國教的佛教，喪失其權威地位。在命名上有本末象徵意義的「寺社」，在名稱用字的排列順序上，也逆轉爲「社寺」。

1871年正月，政府爲了貫徹「版籍（土地與人民）奉還」政策，決定將社寺領地加以徵收。因此下令神社及寺院本身範圍以外的社寺領地必須向上呈報。除了一向對寺院領地依存度較少的眞宗與日蓮宗之外，其餘各宗對於寺院領地被徵收，在經濟上都承受了嚴重的打擊。然而，除了無力地沉默以對之外，他們也無法可想。

新政府對佛教所强行的打擊政策，可以與幕府末期實行排佛與神道化政策的薩摩藩與津和野藩的經驗相對照。幕末時期的排佛，徹底化的薩摩藩方式，其影響要比穩健的津和野藩方式大得多。薩摩藩實行「寺院全廢」的激烈排佛行動，是有其特殊背景的。雖然該藩的武士階層多半是禪宗信徒，但在農民與工商界之間，禁制的眞宗頗爲有力，而在暗中組織信徒弘法團體，並沒有其他藩內所具有的固定寺檀關係。

這種薩摩方式實行於全國各地，可能引起不可收拾的混亂情勢，或引起激烈的抵抗，這是可以想見的。可是，政府對各地過度激烈的排佛運動並不敢加以抑制。大致採取聽任演變的姿態。其所以如此，原因之一是，廢藩置縣以前的各地行政，還具有半獨立國的藩政傳統下的强力獨立性。原因之二（也是基本原因）是，對佛教的嚴重打擊也是以天皇崇拜爲核心的新神道教義之普及化的一種表現。目標是將佛教這一最大的宗教勢力，改造爲爲近代天皇

制國家服務的「護國的佛教」，以期貫徹由政府支配宗教的目標。

(土)宮中的神佛分離

由於上知令的頒布機緣，在皇宮中已經開始的「神佛分離」舉措乃告全面地實施。1871年六月，聯繫寺院與皇室的寺院稱號——門跡、院家、院室等一概廢除。除了與皇室頗有關係的京都泉湧寺與般舟院之外，所有寺院的「下馬」、「下乘」等告示牌都被撤除。到八月，停止以寺院爲敕願所，並廢止敕修法令。在這前後，法親王等出家的皇族們都相繼地還俗，不過，尼門跡的女王等人仍留在佛門之中者也有其人。另外，關於「門跡」的稱號，到1885年又允許私下稱用。

(土)泉湧寺的轉變

皇宮中在排佛運動情勢高漲之下所進行的「神佛分離」行動，使那與天皇直接連結而氣勢高揚的神道，地位急轉直上，而佛教的權威則步上凋落之途。1871年八月，東京定都之後，原來安置在京都御所的歷代天皇、皇后的牌位，以及宮中的佛像、佛具等物，都被移往泉湧寺與般舟院。另外，御所內奉祀佛像與歷代天皇、皇后牌位的「黑戶」，也依照原來的型式移建於泉湧寺的御座所的後方。泉湧寺的寺域，包含有月輪陵等多數皇陵與皇后、皇族的墓地，這些墓地也都因爲「上知令」而被政府徵收。與皇室關係忽然被切斷的泉湧寺，地位也一落千丈。到1876年，雖得到做爲「尊牌尊儀奉護費」的年費一千二百圓，但其後該寺的經營，即困難至極。此外，在般舟院安置的敕牌等物，後來也移到泉湧寺。般舟院雖然成爲天台宗的寺院，但是也瞬即步入衰途。

〔參考資料〕《明治維新神佛分離史料》；土屋詮教《明治佛教史》。

神佛習合

日本佛教用語。指調和固有之神祇信仰與外來之佛教思想的宗教現象，又稱神佛混淆、神佛調和。

佛教傳入日本之初，與神祇信仰時有衝突。然至奈良時代，二者逐漸混淆融合。兼具神社與寺院性質的神宮寺，於越前（福井縣）、若狹（福井縣）、伊勢（三重縣）等地相繼成立。此外，在神前讀經、納經、設年度者、造塔等活動亦頗盛行。逮平安時代，更將神祇冠上菩薩號而加以祭祀。如八幡大菩薩即屬此類，從此八幡宮的神變成僧形的佛像，著名者有奈良藥師寺、東大寺、京都教王護國寺的僧形八幡像。

平安中期後，以佛爲本地，神爲垂迹的「本地垂迹」說，以及闡述佛、菩薩爲救濟衆生，而以神之形態權宜化現的「權現思想」相當蓬勃，當時的神社，同時供奉僧形神像與本地佛，且社僧的權限亦高於神官。

至江戶時代，國學學者受神國思想及反本地垂迹說（以神爲本地，佛爲垂迹）的影響，多主張復興神道，排斥佛教。明治元年（1868），因維新政府發布神佛分離令，各地展開廢佛毀釋運動，於是長久以來的神佛習合形態乃告瓦解。

〔參考資料〕村山修一《神佛習合思潮》、《習合思想史論考》；櫻井德太郎《神佛交涉史の研究》；逵日出典《神佛習合》；圭室文雄《神佛分離》。

神林隆淨（1876～1963）

日本佛教學者。生於新潟縣。東京大學哲學科畢業。1913年末進入斯特拉斯堡（Strasbourg）大學東洋學科研究梵語。1926年四月出任大正大學教授，主要研究眞言宗。1957年得文學博士學位。其後，出任千葉縣野田町清水金乘院的住持，並執教於大正大學。著有《菩薩思想の研究》、《大日經並理趣經講義》、《弘法大師の思想と宗教》等書。

神智協會（The Theosophical Society）

近代印度宗教改革運動之一。1875年，由蘇俄布拉瓦斯基夫人（Madame Blavatsky；1831～1891）及美國歐爾卡特（Col. Olcott；

1832～1907）創建於紐約。本會有三大目的：(1)主張全人類皆是兄弟，不分種族、信仰、性別、階級或膚色。(2)提倡研究比較宗教學、哲學及科學。(3)探究未經闡述的自然律及人類內在潛能（神祕主義）。

1880年，歐爾卡特復於錫蘭創立佛教神智協會（Buddhist Theosophical Society）。1882年，本會於南印度馬德拉斯（Madras）成立本部。其後，本會於亞洲、歐洲等地均有分會，所分布的國家，多達六十餘國。頗受知識階級的支持，往後又有安尼伯森夫人（Mrs. Annie Basant）的參與，對於印度民族主義的宣揚大有助益。

二十世紀在歐美宗教界頗爲馳名的克利須那穆爾提（Jiddu Krishnamurti；1895～1986），即爲此會之第二任會長。氏出身於南印度馬德拉斯附近的婆羅門家庭。後爲安尼伯森夫人之養子。然於1930年脫離神智學會。

神聖的生活（The Life of Divine）

近代印度哲學名著。二卷。印度哲人奧諾賓多（Aurobindo Ghosh）撰。奧諾賓多於1872年生於印度加爾各答，從小在英國劍橋受西歐教育，1892年返回印度，此後便開始深入研習母國的語言與文化，並且在巴羅達、孟加拉等地推行反英獨立運動。1902年以後，更積極推展抵制外貨的運動。1908年因政治活動與著作被捕入獄。兩年後，辭去一切政治活動，棲隱於印度東南部的法屬殖民地。1925年建修道場，致力於思索與著作。本書即其於1949年所作。

奧諾賓多的思想極具實踐性。他排斥古代印度哲人那種只重視瞑想的態度，極力推崇實踐性的瑜伽行。他主張人類存在的意義與目的，是在現世的物質生活中實現精神之完成。期能在現代社會中具體顯現印度的傳統精神。

據奧諾賓多所說，商羯羅對於其幻像說之思想基礎《薄伽梵歌》所作的解釋，將會使《薄伽梵歌》成爲逃避現世者的聖典。事實上，幻像說本身含有最高眞理的成分。幻像說雖然主張此世是虛假、是不幸，但它更主張生於此世的人應該探究個我與人生之究極目標（神）。作爲此幻像說之根柢的「眞理」，在《薄伽梵歌》中已有明確的指示，它並不像商羯羅那樣地否定生活與行爲，而是教導人們在依據瑜伽而體現「神」之後，應如何生活以及如何實踐。

奧諾賓多一方面舉出歐洲的機械文明不能找到自我，以及現代人否定神之存在的後果；另一方面又指出印度由於任意提倡幻像說，認爲此世是虛僞的，而使人們否定此世及一切行爲，結果導致印度國民的生活漸趨於落後。奧諾賓多以爲，對治的方法，是必須恢復《薄伽梵歌》中的理想。人必須確立其含藏神聖意識的精神意識，並且在神聖的方法中承認外界的生活與世界。這就是奧諾賓多所說的瑜伽行之究極目標的「神聖的生活」。

如果某人想要實現此種神聖的生活，那麼，他應捨棄家庭、國家、社會的一切，將自己奉獻給「神」。「我欲」是束縛、鬥爭、苦惱的根源。如果某人的一切所行是源自於爲「自己的家族、國家、社會」，則自私心將益發強固。最後，個人與個人、國家與國家、社會與社會之間的鬥爭將無可避免。在這種自私心的影響之下，人們認爲自己與世界上的一切事物是分離的。而這種想法正是無知的基礎。所謂「眞理」，就是認爲在基本性的存在中，人與神或人與其他生物是合而爲一的。唯有人類超越了「我欲」，得知「個我」的眞性而確立自己時，眞正的自由、平等、博愛才能在人類的社會中樹立起來。

神滅論之爭

指佛教徒與排佛者（包括一般無神論者）間，有關神（靈魂）是否因死亡而滅絕的論爭。這是盛行於南北朝時代思想界的論題。主張人死即形神俱滅，是爲「神滅論」；反之，主張人雖死，而靈魂（神）仍存，此即「神不

滅論」。

關於人的形體死亡後，精神是否依然存在的問題，向爲先秦以來的主要論題。爾後佛教傳入，又與三世輪迴、因果報應、法身、佛性等佛教教義相融合，因而開啓論爭之端緒。最早闡述「神不滅」說者係三國時代吳．牟融的〈理惑論〉。該論云（大正52．3b）：「魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實，根葉生必當死，種實豈有終亡？」東晉．慧遠在所著〈沙門不敬王者論〉中，亦倡「形盡神不滅」說。其文云（大正52．31c）：「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」他認爲精神並非物質，故能自今世的有情個體轉移至來世的有情個體。其弟子劉宋．宗炳又著〈明佛論〉（一稱〈神不滅論〉），提出（大正52．9b）：「精神不滅，人可成佛」之說。謂形質至粗，神明實妙，並非神從於形，而是形從於神。

其時，何承天撰〈達性論〉，批判宗炳之說，認爲生死乃自然現象，形滅則神散，精神不可能從一個體移至另一個體，故主張「神滅」，從此遂展開一段往返論爭。至齊末，范縝著〈神滅論〉，云（大正52．55a）：「神即形也，形即神也，是以形存則神存，形謝則神滅也。」又云（大正52．55a）：「形者，神之質；神者，形之用。是則形稱其質，神言其用，形之與神不得相異。」范氏極力闡揚形神一體，乃令當時朝野譁然。許多信奉佛教之士如梁武帝、蕭琛、曹思文、沈約等人，皆著書批駁其說。梁代以後，雖亦有關於形神關係的探討和爭論，但在中國佛教史中已不居重要地位。

◉附：呂澂〈中國佛學源流略講〉第七講（摘錄）

到了齊梁兩代，神滅不滅的爭論達到了高峯，這是由范縝（子眞）引起的。他在南齊時，同竟陵王蕭子良就有過辯論。蕭相信神不滅，而范縝當面駁難了他。蕭問，如果沒有報應，爲甚麼人們會有貧富窮通的不同呢？范縝答，這事有如風吹落花，飄落在高下不同的地上，這純屬偶然，並無甚麼報應的原因。當然，范縝在那時候不可能看到貧富窮通的階級根源，只得用偶然說來反對命定論，這也是受了道家思想的影響。蕭子良不滿意范的回答，但也覺得無法反駁，從此范縝即開始醞釀寫關於神滅的文章了。

梁武帝天監初（約在六年，即西元507年頃），范縝由外謫召回任中書令，便把多年醞釀的思想寫成了〈神滅論〉。論文很有邏輯性，對駁斥佛家神不滅說非常有力。它是假設問答的體裁，共計三十一條。范縝的外弟蕭琛不同意范的說法，作〈難神滅論〉，把三十一條逐段引來加以駁難，因而論文得以保存下來。現據蕭文所引的看，原論共分六段，第一段是泛論形神的關係，認爲神形相即，二者不能相離，所以共生共滅。第二段指出神形是體一名殊，猶如刃之與利。第三段指出人之所以不同於木石，乃由於「人之質不同於木之質」，故「有知無知各異」。第四段從人來說，「形分與神分相應」，因形分不同，故神分亦不同，而形分是神分之本。第五段說明人有「聖凡之異」乃由於「形器之異」。有聰明的人，其天賦之身體即有過人之處，——這是由形神相應必然得出的結論。這一段還附帶講到幽明鬼怪的問題，認爲這是在人物之外的另一種形體，如「載鬼一車」確實是有，但這不是人死後所變的鬼。第六段說明講神滅的目的在於破除報應之說，間接打擊佛教的勢力。因爲當時佛教無論是在經濟或政治上都已是流弊百端，害政蠹俗，不容不破斥之。

范論運用了樸素唯物論的觀點，遠勝於從前辯神滅的許多議論，特別是一反過去分離神形爲二的看法，而認爲神形相即，又用了恰切的刃利比喻，甚爲生動，能說服人。這是本論的一大貢獻。中國的傳統說法神形分離，佛教

加以利用，影響很大。范縝從神形相即立論，就基本上推翻了這一理論的基礎。其次，他對一向所說的鬼神，認爲是與輪迴報應不相干的另外一件事。又過去宗法社會提倡孝道，重視祭祀，以爲有鬼來饗等等，范縝也逐一予以駁斥。總之，凡是論敵可能用來作爲論證有神論的，他都周密地予以杜塞了。正因爲如此，所以他很自負說：「辯摧衆口，日服千人。」

范縝的〈神滅論〉一出，即引起了反響。他的親戚蕭琛首先發難，繼之沈約（休文）、曹思文等也參加論戰。曹文比較扼要，他知道要駁倒范縝的全部論證是很困難的，所以只提出兩條加以問難。第一，神形相即。本來范縝這一論點只是假定，沒有甚麼文獻上的根據，也沒有甚麼科學依據，所以曹思文認爲只能說神形相合爲用，把二者看成相即的一體是不對的。第二，宗廟祭祀。范縝說是聖人的設教，並無其事，不過只爲了表達孝子之心而已；這也可藉以叫那些不孝的人有所恐懼，而厲媮薄。曹思文反問，如果宗廟祭祀只是聖人爲了說教的方便，豈不成了欺人之談？不僅欺人，而且還是欺天呢。因此，這種觀點必然會導向對禮教的攻擊，把禮教說成是謊話，從而動搖國家的道德根本。曹思文批評了范縝的這兩點，一是抓住了他理論上的根本弱點，一是抓住了具有政治性的實際意義。這也反映了范縝的理論雖然比較周密，很爲自信，究竟還不是那麼完備的。

正因爲范縝說理還欠圓到，所以在回答曹難時就無意中犯了錯誤。他承認了對方提出的神形合用的說法，還以爲這是證明神滅的更好的根據。他舉了一個比喻，「蛩與駏驉」（傳說是兩獸相依爲命），二者誰也離不開誰。但是這樣一說就使他的神滅論更不完整了。因此曹說，既然承認這是兩個生命，那麼，一個雖死，一個還是可以活的，豈非所謂形謝神滅就不能成立了嗎？由此可見，范的神滅論原有破綻，難於堅持到底，於是從形神一體轉成了神形合用了。這也是他原來對「相即」的理解不夠正確，因而一旦有人提出「合用」之說，他就同意了。

這一爭論，由於史料不足，其後是否還有深入一步的開展，無法知道。但是，由於范縝的議論，產生了相當的影響，特別是在梁代統治者大倡佛教之際，他的批評直接動搖了佛教的基本理論，當然是不能允許的。因此，梁武帝對范縝的理論也作了簡單的批評，他重新引用「祭義」及「禮運」兩條來責備他，「違經背親，言誠可息」。其後梁武帝還通過當時的大僧正法雲，發動了王公朝貴六十二人，一致讚揚他的批評，藉以阻礙范縝議論的流行。這樣梁武帝雖沒有駁倒范論，但利用統治者手中的權力限制了他的思想的影響。

就范縝來說，他也沒有完全駁倒佛家神不滅之說。因爲佛家還有許多與此相關的理論，比較複雜，不是簡單一文就能完全解決的。例如，當時已經不是那麼强調神形關係，而是談到補特伽羅有我，還有關於佛性的思想等等，這些都是與神不滅問題有關，〈神滅論〉的簡單說法，都沒有能夠涉及。

〔參考資料〕《弘明集》卷一～卷五、卷八～卷十；《廣弘明集》卷二十二；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章；侯外廬編《中國思想通史》第三卷第八、九章；佐佐木現順編《煩惱の研究》；木村英一編《慧遠研究——研究篇》。

祝聖寺

㈠**位於湖南省衡山脚下南嶽鎮東街**：鄰南嶽大廟。相傳大禹治水時，曾至此地，並在此建立清冷宮以祭祀舜帝。唐初改名，稱彌陀台，大曆（766～779）末年賜號「般若道場」。後來又改稱彌陀寺、勝業寺、報國寺等。清・康熙四十四年（1705），湖南巡撫聞道康熙皇帝即將南巡，遂大興土木，將此寺改建爲行宮。後因康熙未至，復改寺名爲祝聖寺。

自創建以來，歷代名僧多曾來住。如慧思（515～577）、懷讓、幻有正傳、密雲圓悟及淨土宗承遠（712～802）等均嘗止住於此。現

存建築多爲康熙五十三年（1714）所重建，主要有關聖殿、大雄寶殿、藥師殿、說法堂、羅漢堂、念佛堂、禪堂等。其中，羅漢堂左右壁上嵌有五百羅漢像，係清・光緒六年（1880）心月以常州天寧寺五百羅漢像拓本爲藍本，精心雕刻而成；每尊形態生動，頗具藝術價值，惜後遭破壞，今僅存其拓本。

(二)位於雲南賓川縣西北四十公里的鷄足山腹：原名鉢盂庵，又稱迎祥寺。創建於明・嘉靖年間（1522～1566），清・光緒（1875～1908）末年虛雲重建。光緒皇帝賜名爲「護國祝聖禪寺」，並封虛雲爲「佛慈洪法大師」，又御賜鑾駕方丈、紫衣、玉印、玉環金鉢等物。其後，寺遭毀損，目前（1993）仍在整修擴建中。

祕藏寶鑰

三卷。日僧空海著。爲《十住心論》之略論。天長七年（830）撰。略稱《寶鑰》。收在《大正藏》第七十七册。內容與《十住心論》（《廣論》）一致，但論旨仍稍有不同，即《廣論》以前九種住心共爲法界一門、法身一德，而說九顯一密；《寶鑰》則依據九顯一密的法相，强調顯密對辨。此外，引文方面也有多處差異，例如本論在第四住心中，新加入憂國公子與玄關法師的十四項問答，凸顯了空海的國家觀。又，第六、七、八、九住心中，新引《釋論》的五重問答文，也是《廣論》所沒有的。

註書頗多，有信日的《祕藏寶鑰分部科文》、齊暹的《祕藏寶鑰顯實鈔》、賴瑜的《祕藏寶鑰勘注》等數十本。

〔參考資料〕《大師御行狀集記》；《本朝高僧傳》卷三；《諸師製作目錄》；《諸宗章疏錄》卷三；《弘法大師年譜》卷十。

祕密集會怛特羅（梵Guhyasamāja-tantra）

密教無上瑜伽父怛特羅的代表經典。又稱《祕密集會》。相當的漢譯本爲宋・施護所譯的《一切如來金剛三業祕密大教王經》七卷（收在《大正藏》第十八册）。

全書計由十八分組成，前十七分稱爲〈根本怛特羅〉，最後一分稱爲〈續怛特羅〉。書中所提及的以五佛、四佛母（五蘊、四大之象徵）爲中心的曼荼羅，對主張阿閦三十二尊曼荼羅的聖者流，以及主張文殊金剛十九尊曼荼羅的智者流影響頗鉅。

關於本書的成立年代，早期由於誤認本書與《如來祕密經》（Tathāgataguhyasūtra）爲同本，又因爲寂天的《大乘集菩薩學論》（Sikṣāsamuccaya）中曾引用《如來祕密經》的經文，因此，華克哈（J. N. Farquhar）、溫特尼茲（M. Winternitz）等人認爲成立於七世紀前。然溫氏後來發現兩者並不相同，曾修正其舊說。另有巴達恰里雅（B. Bhattacharyya）、韋曼（Alex Wayman）持四世紀成立說，圖齊（G. Tucci）認爲是在七世紀到八世紀初期，羽田野伯猷認爲是在西元800年前後。松長有慶則認爲在700年代中期，《祕密集會》中的思想開始萌芽，大約在800年左右，它已成爲獨立的經典。

◉附：松長有慶《祕密經典成立史論》第四章第一節（依觀摘譯）

《祕密集會怛特羅》的地位

無上瑜伽怛特羅（anuttarayogatantra）依其性質，通常可分爲三部分，即雙入（yuganaddha）、般若（prajñā）、方便（upāya）等三種怛特羅。《西藏大藏經》中的十萬怛特羅，即依此順序作整理。雙入怛特羅，又名不二（advaya）怛特羅，相當於與時輪（kālacakra）有關的怛特羅。般若怛特羅，又名母（ma）怛特羅，有六族平等、毗盧遮那、金剛日、蓮華舞自在、上馬、持金剛等七族。方便怛特羅，又名父（pha）怛特羅，有阿閦、毗盧遮那、寶生、無量光、不空成就、持金剛等六族。

《祕密集會怛特羅》（Guhyasamājatan-

tra, gSaṅ ba ḥdu ppa）屬於方便（父）怛特羅中的阿閦族。通常無上瑜伽部的怛特羅，是以根本（mūlatantra）怛特羅爲中心，另附隨有〈續怛特羅〉（uttaratantra）或〈釋怛特羅〉，而此《祕密集會怛特羅》即屬阿閦族之根本怛特羅，古來在印度及西藏兩地頗受重視。

《祕密集會怛特羅》的梵文寫本現存頗多。此梵文寫本大抵可分爲前半部與後半部。例如日本東大圖書館所收的梵文寫本，共有六種。其中只有前半部的有二種（No. 435, No. 436），只有後半部的也有二種（No. 120, No. 438），前後兩部皆齊全的也有兩種（No. 437, No. 439）。與漢譯及藏譯可以相對應的是前半部。後半部的《Sampuṭa》、《Heruka》、《Ḍakinī》等怛特羅，屬般若（母）怛特羅系，而《Vasantatilaka》等怛特羅，則是相當晚期的作品。原形的《祕密集會怛特羅》，只有前半部，但到後世，由於此怛特羅非常流行，因此曾附加上其他系統的聖典及論書。

無論是梵本，或藏譯、漢譯的《祕密集會怛特羅》，都分爲十八分（章）。藏譯本的第十八分，名爲〈續怛特羅〉，前十七分則爲〈根本怛特羅〉。這種區分法在印度想必早已存在。此由此怛特羅之註釋書及成就法，多將第十八分當作〈續怛特羅〉處理，即可證明。藏譯本的譯者是修若達卡拉瓦馬（Śraddhākaravarma）及仁欽桑布（Rin chen bzaṅ po），約譯於十一世紀初。

漢譯的譯名爲《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》。宋‧施護譯於西元1002年。漢譯本並沒有將第十八分特別區分開來。此《祕密集會怛特羅》在印度及西藏頗爲流行，但在漢地幾乎不受注意，完全沒有註釋書出現。因此，可以說此書在西藏及漢地的流布過程，是極爲兩極化的。其實不僅《祕密集會怛特羅》有這種情形，《喜金剛怛特羅》（Hevajratantra）的情形也一樣。在漢地，沒有無上瑜伽密教的流傳，而宋代所譯之與無上瑜伽有關的怛特羅，有些地方意義不明，誤譯之處亦復不少。此外，日本也沒有流傳無上瑜伽密教。

〔參考資料〕 松長有慶〈祕密集會タントラ成立に關する二三の問題〉（《中野教授古稀紀念論文集》）；M. Winternitz著‧中野義照譯《佛教文獻》第九章。

祖元（1226～1286）

宋代臨濟宗僧。道號無學，別稱子元。浙江省鄞縣人。俗姓許。七歲入家塾研學。十三歲隨伯父沖虛到淨慈寺，從北磵居簡剃髮受戒。在淨慈寺五年之後，轉往徑山謁無準師範，刻志參究。復隨靈隱寺石溪心月、育王山偃溪廣聞、小朵峯虛堂智愚、大慈寺物初大觀等人參學。一日，登井樓挹水，牽動轆轤，遂廓然開悟。後應羅季莊之邀請住東湖白雲庵。居住七年後，在靈隱寺退耕德寧之下任第二座，旋駐錫台州眞如寺。

元兵侵略南宋時，師避亂溫州能仁寺。翌年元兵進溫州，衆皆逃遁，師獨留不去。元兵入寺，見師獨坐禪堂，揮刀欲砍其首，師泰然自若，說偈云：「乾坤無地卓孤笻，喜得人空法亦空，珍重大元三尺劍，電光影裏斬春風。」元兵感動，棄刀而去。其後，師至天龍山環溪惟一之下任第一座。

弘安二年（1279），日本北條時宗遣德詮、宗英二師來邀，請師渡日。五月從天龍山出發，六月三十日到達日本太宰府，八月抵達鎌倉，住建長寺。弘安五年十二月，時宗建圓覺寺，請師任開山初祖。開堂之日曾感羣鹿出現之祥瑞，因此山號爲瑞鹿山。七年，時宗去世，師欲辭歸，然緇素固留不放。九年八月罹疾，九月三日書寫遺囑，示偈云：「諸佛凡夫同是幻，若求實相眼中埃，老僧舍利包天地，莫向空山撥冷灰。」旋又執筆云：「來亦不前，去亦不後，百億毛頭獅子現，百億毛頭獅子吼。」書畢，溘然示寂，年六十一。諡號「佛光國師」，後又追諡「圓滿常照國師」。弟子

三百餘人，有《佛光國師語錄》遺世。

〔參考資料〕〈無學禪師行狀〉；〈佛光禪師塔銘〉；〈佛光禪師行狀〉；《元亨釋書》卷八；《延寶傳燈錄》卷二；伊藤英三《禪思想史體系》。

祖心（1025～1100）

北宋臨濟宗黃龍派僧。廣東始興人。俗姓鄔。號晦堂。年十九依龍山寺惠全出家。翌年，試經得度，住受業院奉持戒律。後入叢林謁雲峯文悅。居三年，又參黃檗山慧南，亦侍四年。機緣未發，遂辭慧南，返文悅處。時文悅示寂，乃依石霜楚圓。一日，閱《傳燈錄》，讀多福禪師之語而大悟。後隨慧南移黃龍山，慧南示寂後，繼黃龍之席，居十二年。其間，因師性率眞，不喜事務，故曾五度離席閒居。其後入京，駙馬都尉王詵盡禮迎之，然師僅菴居於國門之外。元符三年十一月十六日示寂，年七十六。諡號「寶覺禪師」。葬於南公塔之東，號稱雙塔。法嗣有黃龍悟新、黃龍惟新、泐潭善淸等四十七人。詩人黃庭堅亦曾就師受法。師之遺著有《寶覺祖心禪師語錄》一卷、《冥樞會要》三卷等。

◉附：〈黃龍心禪師塔銘〉（摘錄自《豫章黃先生文集》卷二十四）

師諱祖心，黃龍惠南禪師之嫡子。見性諦當，入道穩實，深入南公之室，許以法器，爲之道地。雲峯文悅發之，脫略窠臼，遊戲三昧；翠巖可眞與之住持黃龍山，十有二年，退居菴頭二十餘年。元符三年十一月十六日，中夜而沒，葬骨石於南公塔之東，住世七十有六年，坐五十有五夏。賜紫衣，親賢徐王之請也；號「寶覺大師」，駙馬都尉王詵之請也。

初南雄州始興縣鄔氏（一作鄒氏）子，爲儒生有聲，年十九而目盲，父母許以出家，忽復見物。乃往依龍山寺僧惠全，全名之曰祖心，云明年與試經業。師獨獻所業詩，比試官奇之，遂以合格聞。雖在僧次，常勤俗學，衆中推其多能。久之繼住受業寺，不奉戒律，且逢橫逆，乃棄去來。入叢林，初謁雲峯，雲峯孤硬難入，見師慰誨接納，師乃決志歸依，朝夕三載，終不契機。告悅將去，悅曰：「必往依黃檗南禪師。」師居黃檗四年，雖深信此事，而不大發明。又辭而上雲峯，會悅謝世，於是就止石霜。無所參決，因閱《傳燈》，至僧問：「如何是多福一叢竹？」多福曰：「一莖兩莖斜。」僧云：「不會。」多福曰：「三莖四莖曲。」此時頓覺親見二師，歸禮黃檗，方展坐具，南公曰：「汝入吾室矣！」師亦踴躍自喜，即應曰：「大事本來如是，和尚何用教人看話下語，百計搜尋？」南公曰：「若不令汝如此究尋到無用心處，自見自了，吾則埋沒汝也。」師從容游泳，陸沈於衆。時往諮決雲門語句，南公曰：「知是般事便休，安用許多功夫？」師曰：「不然。但有纖介疑在，不到無學，如何得七縱八橫，天迴地轉！」南公肯之。已而往謁翠巖，翠巖貶剝諸方，諸方號爲「眞點胸」，見師即云：「禪客從黃檗師兄處來，未見有地頭者箇，嶺南子却有地頭，汝能久住，吾亦不孤負汝。」師依止二年。翠巖沒後，乃歸黃檗南公，分座令接後來。及南公遷住黃龍，師往就泐潭曉月講學。蓋月能以一切文字入禪悅之味，同列或指笑師下喬木入幽谷者。師聞之曰：「彼以有得之得，護前遮後；我以無學之學，朝宗百川。」

中以小疾求醫章江院，轉運判官夏倚公立，雅意禪宗，見楊傑次公而問黃龍之道，恨未即見，次公曰：「有心首座在章江，公能自屈，不待見南也。」公立聞之，亟至章江，見師在僧堂後，持經問曰：「非心公耶？」對曰：「是。」揖坐而歎曰：「達磨一宗，將掃地矣。」因劇談道妙，至會萬物爲自己，及情與無情共一體。有犬卧香案下，師以壓尺擊香案曰：「犬有情即去，香案無情自住，情與無情如何得成一體？」公立不能答。師曰：「才入思惟，便成剩法，何曾會物爲己？」公立於是參叩鄭重。

南公入滅，僧俗請師繼坐道場，化俗談眞

，重規疊矩，四方歸仰，初不減南公時。然師雅尚眞率，不樂從事於務，五求解去，乃得謝事閑居，而學者益親。謝景溫師直守潭州，虛大潙以致師，三辭不往。又屬江西轉運判官彭汝礪器資起師，器資請所以不應長沙之意？師曰：「願見謝公，不願領大潙也。馬祖、百丈以前，無住持事，道義相求於空閑寂寞之濱而已。其後雖有住持，王臣尊禮，謂之人天師。今則不然，掛名官府，如有戶籍之民，直遣五百追呼之耳，此豈可復爲也。」器資以此言反命，師直由是致書，願得一見，不敢以住持相屈。師遂至長沙。蓋於四方公卿，意合則千里應之，不合則數舍亦不往。其於接納，潔己以進，無不攝受，容有匪人，不保其往。至於本色道人，參承諮決，鑪鞴鉗椎，厥功妙密，故其所得法子，冠映四海。雖博通內外，而指人甚要；雖直以見性爲宗，而隨方啓迪。故摭內外書之要指，徵詰開示，使人因所服習，克己自觀，悟則同歸，歸則無教。諸方嘗師不當以外書糅佛說，師曰：「若不見性，則祖佛密語，盡成外書；若見性，則魔說狐禪，皆爲密語。」南公道貌德威，極難親附，雖老於叢林者，見之汗下。師之造前，意甚閑暇，終日笑語，師資相忘，四十年間，士大夫聞其風而開發者甚衆。惟其善巧無方，普慈不簡，人未見之，或生慢疑謗，承顏接辭，無不伏膺。庭堅夙承記莂（一作嘗承夙記），堪任大法，道眼未圓，而來瞻窣堵，實深安仰之歎。乃勒堅珉，敬頌遺美，其詳則見於師之嫡子惟清禪師所撰〈行狀〉。（下略）

〔參考資料〕《禪林寶訓》卷一；《續古尊宿語要》卷一；《五燈會元》卷十七；《佛祖歷代通載》卷十九；阿部肇一《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》。

祖庭

佛教用語。與某一宗派之創建或發展有重大關係之寺院，而爲後世該宗信徒所認可者，即爲該宗之祖庭。有關我國各宗之祖庭，略述如下：

〔三論宗祖庭〕 ①棲霞寺：位於江蘇南京東北四十里處的攝山中。梁朝時，高麗學僧僧朗來此師事法度，尤精華嚴、三論之學，世稱三論宗初祖。其弟子僧詮，及詮之弟子慧布繼住此寺。現有之佛舍利塔，乃五代時所重修。②嘉祥寺：位於浙江紹興縣。三論宗初祖僧朗傳於僧詮，僧詮傳法朗，法朗傳吉藏。吉藏於此寺講經八年，聽者常達千餘人，此寺遂名聞天下。

〔天台宗祖庭〕 ①天台山：位於浙江天台縣。天台三祖智顗於陳．太建七年（575），來居此山，大弘祖業。因此世稱其學派爲天台宗。山下國清寺爲天台宗之根本道場，山中寶相寺爲智者大師入滅處，山上眞覺寺爲大師之塔院。②玉泉寺：位於湖北當陽縣玉泉山東南麓。隋．開皇十二年（592），智顗來此寺，講《法華玄義》、《摩訶止觀》，寺名由此大著。③延慶寺：位於浙江省寧波市，初稱保恩寺。宋．至道三年（997），中興天台教觀的四明知禮，嘆其頹敝，遂與覺圓積十年之力，於大中祥符二年（1009），完成重建之功。並得賜號「延慶寺」。此寺一向爲天台之教院，講席頗盛。

〔慈恩宗祖庭〕 ①慈恩寺：位於陝西西安市。原爲隋代之無漏寺，唐．貞觀二十二年（648），高宗爲太子時，爲其母文德皇后薦福而擴修，故稱慈恩寺。玄奘自印度返回長安後，即任本寺上座，總轄寺務，並於此寺從事譯經工作，世稱慈恩三藏。玄奘歿後，弟子窺基繼住此寺，世稱其學派爲慈恩宗。②興教寺：位於陝西西安市。唐．麟德元年（664），玄奘示寂於玉華寺，原葬於滻水之東。總章二年（669），奉勅命改葬樊川之北原，此乃本寺創建之始。寺中有玄奘及其弟子窺基、圓測等三塔。

〔華嚴宗祖庭〕 ①法順和尚塔：位於陝西西安市，乃華嚴宗初祖法順之墓塔。②五台山清涼寺：位於山西五台縣。華嚴宗三祖法藏

歿後，四祖澄觀私淑法藏之學，住五台山清涼寺，撰新譯《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》，以繼法藏未竟之志，故世稱澄觀爲清涼大師。③草堂寺：位於陝西鄠縣東南之圭峯下，又稱圭峯寺。相傳姚秦・鳩摩羅什於此譯經，時稱逍遙園。五祖宗密居之，始稱草堂寺，寺西有鳩摩羅什之塔。

〔**律宗祖庭**〕 ①道宣律師塔：位於陝西長安終南山，爲南山律宗初祖道宣之墓塔。②大明寺：位於江蘇揚州，原名棲靈寺。道宣之再傳弟子鑑眞曾在此講律。③寶華山隆昌寺：位於江蘇句容縣北七里處。元代律學廢絕，明・弘光元年（1645），寂光居此，中興律宗，爲寶華第一世。其後，讀體、德基、眞義、常松、實泳、福聚相承，而成爲清代律宗之根本道場。

〔**眞言宗祖庭**〕 ①大興善寺：位於陝西西安市，又稱興善寺。唐・天寶年間（742～755），眞言宗第六祖不空三藏住此，設灌頂道場，建立眞言宗，並譯出密教諸經。寺中有徐浩書不空三藏碑。②青龍寺：位於陝西西安市。不空三藏之弟子惠果（第七祖）住此寺東塔院。日僧空海、圓仁、圓載、圓珍、眞如、宗睿先後入唐求法，皆在此寺受學眞言宗法。此寺至宋代已頹廢。今於遺址建有惠果、空海之紀念堂。

〔**淨土宗祖庭**〕 ①東林寺：位於江西九江縣廬山西北麓。東晉太元年間（376～396），刺史桓伊爲慧遠建此寺，慧遠並自建般若台，安置彌陀三聖像，結集蓮社。後世遂以慧遠爲淨土宗初祖。寺東岡石室中有八角覆鉢形慧遠塔。②玄中寺：位於山西交城縣西北二十里處的石壁山中。北魏（386～534）末年，曇鸞創建。並依《十六觀經》於此專修淨業。唐初，道綽於寺中見曇鸞遺蹟，甚受感動，遂專修淨業，教人念佛，成爲淨土宗第二祖，並住持此寺。其後，三祖善導亦住持此寺，遂成爲淨土宗主要道場之一。③靈巖山寺：位於江蘇吳縣靈巖山。相傳東晉末年，司空陸玩捐宅第改建而成。梁武帝天監年間（502～519）擴建。其後曾爲律宗、禪宗寺院。至近代，淨土宗高僧印光住此，參照《百丈清規》等各類叢林規約，制定靈巖山寺共住規約、念佛堂規約，及僧值規約等各項修行念佛之規定，本寺遂成爲第一座嚴禁講經、傳戒、傳法、收徒、經懺，而僅專修稱名念佛之淨業叢林。

〔**禪宗祖庭**〕 ①少林寺：位於河南登封縣西北少室山五乳峯下。北魏・太和二十年（496），孝文帝爲天竺僧佛陀所建。孝昌三年（527），禪宗初祖菩提達磨自印度來此，面壁坐禪九年，傳法慧可，創立中國禪宗。此寺遂成禪宗祖庭。寺西北有初祖庵，寺西南有二祖庵。②匡救寺：位於河北成安縣。相傳達摩爲慧可說法於此。其後，慧可亦於此說法。③山谷寺：位於安徽潛山西北之三祖山。寺內有三祖僧璨大師塔。④眞覺寺：位於湖北黃梅縣東北馮茂山上。四祖道信、五祖弘忍居此。⑤南華寺：位於廣東韶關南方六十里處。創於梁武帝天監元年（502），原稱寶林寺。六祖慧能於此開法。寺內有六祖肉身塔。

六祖之後，禪宗分爲南嶽、青原二派。南嶽派下分出臨濟、溈仰二宗。青原派下分出曹洞、雲門、法眼三宗。其後，臨濟宗又分出黃龍、楊岐二派。楊岐派下又有虎丘、大慧二派。其祖庭略如下列：

〔**臨濟宗**〕 ①臨濟禪師塔：又名青塔。位於河北正定城南二里處的臨濟寺內。唐・義玄住此寺，建立臨濟宗，爲臨濟宗之祖。抗日戰爭時，此寺被毀，今唯存臨濟禪師塔。②黃龍山：位於江西寧州西南八十里處。山中有永安寺（一名黃龍院）。宋・慧南住此，大擧禪風，建立黃龍派，爲臨濟宗黃龍派之祖。③楊岐山：位於江西萍鄉縣北七十里處。山中有寺，名普通禪院。宋・方會（與慧南同門）住此，大揚道法，建立楊岐派，爲臨濟宗楊岐派之祖。④虎丘雲巖禪寺：位於江蘇蘇州虎丘山。宋・紹隆（楊岐派第五世）住此，建立虎丘派，爲虎丘派之祖。⑤徑山：位於浙江餘杭縣，

有寺名徑山寺。宋・宗杲（楊岐派第五世）住此，倡「看話禪」，建立大慧派，爲大慧派之祖。⑥黃檗山：位於福建福清縣西二十里處，有寺名萬福寺。唐・希遷（義玄之師）居此。明・隱元隆琦亦住持此山，後渡日本，建立萬福寺，創日本黃檗宗。

〔溈仰宗〕　唐・靈祐居溈山，其弟子慧寂居仰山，共創溈仰宗。但流傳不廣，自晚唐至宋初，約一五〇年便已衰歇。①溈山：位於湖南寧鄉縣，有寺名密印寺，靈祐居此。②仰山：位於江西宜春縣南八十里處，有寺名棲隱寺（後改名太平興國寺），慧寂居此大建法幢。

〔曹洞宗〕　唐・良价住洞山，其弟子本寂住曹山，共創曹洞宗。①洞山：位於江西宜豐縣東北五十里處，內有普利院。唐・大中年間（847～859）良价住此。②曹山：位於江西宜豐縣東北三十里處，有寺名荷玉寺，本寂住此，大舉良价洞上宗風。③天童山：位於浙江寧波縣，有寺名天童寺。宋・正覺禪師住此，大舉曹洞宗旨，創「默照禪」。其後，日僧道元入宋，於此受學，歸日後，建日本曹洞宗，爲日本曹洞宗始祖。

〔雲門宗〕　大覺寺：位於廣東乳源縣北雲門山，原名光泰禪院。五代時，文偃創建，並大弘禪法，建立雲門宗。北宋時極爲繁盛，然至南宋末即已衰歇。

〔法眼宗〕　清涼寺：又名清涼報恩禪院。位於江蘇南京城內。五代時，文益居此，立法眼宗。流傳約百年。（取材自周叔迦《法苑談叢》）

祖師

指傳持法藏或開創一宗一派的有德之師。《摩訶止觀》卷一（上）云（大正46・1a）：「大覺世尊積劫行滿，涉六年以伏見，舉一指而降魔。始鹿苑，中鷲頭，後鶴林，法付大迦葉。（中略）文師用心一依釋論。論是龍樹所說，付法藏中第十三師。智者觀心論云，歸命龍樹師。驗知龍樹是高祖師也。」

又《宗鏡錄》卷一云（大正48・418a）：「且如西天第一祖師，是本師釋迦牟尼佛，首傳摩訶迦葉爲初祖，次第相傳迄至此土六祖，（中略）謂諸宗始祖即是釋迦。經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違。諸祖相承根本是佛親付，菩薩造論始末唯弘佛經。況迦葉乃至毱多，弘傳皆兼三藏。及馬鳴、龍樹悉是祖師。」

此即以佛爲始祖，付法藏諸師則名爲祖師。

中國與日本的佛教各大宗派皆甚重視其列祖的傳承。如禪宗立西天二十八祖、東土六祖。天台宗立東土九祖、十七祖。華嚴宗立五祖、七祖、十祖。眞言宗立八祖。淨土宗立五祖、十六祖。眞宗立七高僧等。其中，日本天台宗以最澄爲宗祖，眞言宗以空海爲宗祖，淨土宗以源空爲宗祖，眞宗以親鸞爲宗祖，日蓮宗以日蓮爲宗祖。又稱一派之祖爲派祖，稱一流之祖爲流祖。或依宗派而有高祖、元祖、中祖等名。此外，安置祖師像的堂宇稱祖師堂、祖堂，祖師的著述稱爲祖書、祖典，祖師所居之山稱祖山。

〔參考資料〕　《祖庭事苑》卷八；《景德傳燈錄》卷一；《釋氏要覽》卷上；《佛祖統紀》卷六；《聯燈會要》卷一；《法華經科註》序。

祖堂集

二十卷。五代南唐泉州招慶寺靜、筠二禪僧編。收在《禪宗全書》第一册。全書內容記述自迦葉以至唐末、五代共二五六位禪宗祖師的主要事蹟及問答語句，而以南宗禪雪峯系爲基本線索。

本書卷一載毗婆尸佛迄釋迦佛等七佛，及大迦葉至羅睺羅等十六祖；卷二載十七祖僧伽難提迄三十三祖慧能；卷三載四祖道信、五祖弘忍之旁出法系，及六祖慧能門下荷澤、行思、懷讓等人；卷四以下至卷末，則敍述六祖門下行思、懷讓等人所傳之各系諸師傳記。其特

色及使用價值，茲舉數例如次：

⑴對所紀傳者有三種稱呼。其一爲「佛」，如毗婆尸佛等七佛；其二爲「尊者」，即印度諸祖，如大迦葉尊者、阿難尊者等；其三爲「和尚」，即中國諸僧（含中國禪宗初祖菩提達磨），如慧能和尚、牛頭和尚等。

⑵所載之六祖法脈甚詳，其成書又在《景德傳燈錄》之前，故對研究南宗禪歷史者，頗具史料價值。

⑶內含有不少海東（朝鮮半島）名僧傳記，可作爲研究朝鮮佛教史的輔助史料。

本書成書於南唐・保大十年（952），是早於《景德傳燈錄》半個多世紀完成的禪宗史書，在史料等方面有其特殊的地位。日本學者柳田聖山認爲，《祖堂集》的開版經過至今尚有許多不明之處，但其於近代的再發現，對研究初期禪宗史則是僅次於敦煌文獻的寶貴史料。

按本書成書後，流傳不久，即告失傳。諸大藏經亦未收錄此書。直至西元1912年，日本學者關野貞、小野玄妙等人對韓國南部慶尚道陜川郡伽耶山海印寺所藏高麗版大藏經版本進行調查時，始自其藏外版中發現高麗・高宗三十二年（1245）開雕的《祖堂集》二十卷的完整版本。二次大戰後，日本花園大學複印《祖堂集》的普及本。1972年，柳田聖山又在日本出版該書之影印本。近年來，本書甚受學界重視，日本學者穴山孝道、橫井聖山等人皆著有專文研究此書，法國漢學家戴密微亦撰有〈考究祖堂集源流〉一文。

〔參考資料〕 柳田聖山《祖堂集索引》；宇井伯壽《禪宗史研究》；大屋德城《朝鮮海印寺經版考》；石井修道《宋代禪宗史の研究》。

祖庭事苑

八卷。北宋・睦菴善卿所編的佛學辭典。收在《卍續藏》第一一三册、《禪宗全書》第八十四册。內容係對雲門文偃、雪竇重顯等師之語錄所作的註釋。凡其書中之難解語句，包括佛教或世典之故事、成語、名數、人名、俚語、方言等，凡二千四百餘項，皆加以詮解。其著作緣由，如卷首法英之序云（卍續113・1上）：

「其間援引釋教之因緣，儒書之事蹟，往往不知其源流，而妄爲臆說。豈特取笑識者，其誤累後學爲不淺鮮。卿因獵涉衆經，徧詢知識，或聞一緣得一事，則錄之於心，編之於簡。而又求諸古錄，以較其是非，念茲在茲，僅二十載總得二千四百餘目。此雖深違達磨西來傳心之意，庶幾通明之士推一而適萬，會事以歸眞，而事苑之作豈曰小補。」

祖燈大統

九十八卷、目錄二卷。淸・古杭白巖嗣祖沙門位中淨符編。收在《佛教大藏經》第一〇九、一一〇册、《禪宗全書》第十九至二十一册。本書作者一反《五燈嚴統》以來「靑原下只有曹洞宗，其他四家均屬於南嶽下」的主張，將傍出禪者在內的諸祖師，全部歸於達摩門流、少林世系。書中主要輯錄過去七佛、西天二十七祖、東土應化聖賢、東土祖師——少林第一世初祖菩提達摩、第二世二祖慧可迄第四十世普明妙用，以及未詳法嗣者先淨照等人的機緣語要。

卷首除祁熊佳、編者等人的序文，以及凡例、參用書目、目錄外，另有編者考述的《祖燈辨訛》二卷。

祐國寺

位於河南省開封市東北隅。始建於北齊・天保十年（559）。初名獨居寺，唐玄宗開元年間（713～741）改名封禪寺。宋太祖開寶三年（970），復改名開寶寺。當時，寺院有二八〇區、二十四院，爲開封之鉅刹，與大相國寺分轄東京各寺院僧侶。北宋歷代皇帝常在此遊幸或作佛事，並於寺內設禮部貢院，考試全國學子。

北宋・太平興國七年（982），爲供奉佛

舍利，遂於寺西福勝禪院內增建一座八角十三層之木塔。端拱二年（989）竣工，定名福勝塔，規模宏麗，號稱「自佛法入中國未之有也」。據傳後因塔頂放光，更名爲靈感塔。宋・慶曆四年（1044）塔毀於雷火，皇祐元年（1049）重建，依木塔式樣，改用鐵色琉璃磚瓦，高五十四點六六公尺，即今俗稱之鐵塔。塔壁上鑲嵌有飛天、降龍、麒麟、菩薩、力士、獅子、寶相花等花卉人物五十餘種，爲宋代磚雕藝術之佳作。

宋末寺毀塔存，金人重建寺，改名光教寺，其規模遠不及宋代。元代稱此寺爲上方寺，明代改稱祐國寺，清代名大延壽甘露寺。自明代起，民間通稱鐵塔寺。清・道光二十一年（1841），黃河水圍開封城，寺院被拆毀以加固城防，大量古碑碣亦被拋入水中，此後，寺院即告不存。今寺闢爲鐵塔公園，內存著名之鐵塔與銅製接引佛立像。又，鐵塔之東有一片平房建築，原爲佛學院，建於1933年，現改爲鐵塔歷史文物陳列室。

笈多王朝（梵Gupta）

又作崛多王朝。係繼貴霜王朝與南印度案達羅王朝之後，稱霸於中印度及西北印度之王朝。由旃陀羅笈多一世（Gandragupta Ⅰ，320～335在位）於西元320年所建。都於華氏城，領有中印度。第二世沙姆陀羅笈多（Samudragupta，335～375在位）繼位後，東征西討，奠定笈多王朝之基礎。第三世旃陀羅笈多二世（Gandragupta Ⅱ，375～414在位，即超日王），紹承其父沙姆陀羅笈多遠征之偉業，攻略印度西、北部，領有印度平原及旁遮普之一部，版圖及於印度大部分地區，爲笈多王朝之全盛期。五世紀中葉，白匈奴族（即嚈噠）自西北印侵入，國力乃大受打擊。國事日頹，民窮財盡，以致不得不藉改革貨幣來維持現狀。至西元500年頃，白匈奴族吐拉摩那（Toramana），乘笈多王朝內亂而佔據中印度。笈多王朝終告崩潰。僅於摩揭陀、阿逾陀一帶保存殘局，是爲後笈多王朝。

在佛教史上，印度瑜伽行派即勃興於此一王朝之統治期間。彌勒、無著及世親等諸大論師皆以阿踰闍爲中心，振興大乘阿毗達磨之學風。《楞伽》、《深密》、《瑜伽》、《攝大乘》等大乘經論相繼出世，其他文化亦發展蓬勃。在文學上，梵文學復興，出現如迦利陀沙（Kalidasa）等大師；十八《往世書》中，最古的《Vayu-puvaṅa》及《摩奴法典》（Manu），亦完成於此一時代。音樂、美術亦頗爲發達。其中，美術以佛教美術爲主，間亦有與耆那教、印度教相關之作品。佛教美術中，建築方面，有阿旃陀（Ajanta）、艾羅拉（Ellora）、鹿野苑（Saranath）、山崎（Sanchi）、那錫克（Nasik）、巴格（Bagh）等處，此時期的僧院（vihara）、支提（caitya）亦多爲岩鑿，然已漸離希臘、波斯及西亞的影響，而漸具印度的獨特風貌。阿旃陀窟院雖於數世紀以前，即已開鑿，然於此時期新鑿者亦多。其中之第一至第六窟及第二十至第二十六窟，皆於第六世紀至第七世紀間所開鑿而成。窟中之雕刻及壁畫作品甚多，被視爲笈多藝術之寶庫。艾羅拉的第一窟至第十二窟皆爲佛教建築，開鑿於第四世紀至第七世紀。雕刻方面，今現存者大多附屬於建築上，其手法極爲精妙，具自由寫實之風格，佛菩薩像額面寬廣，髮作螺髮，耳大眉揚，鼻樑高，人中短，頸文三道，下唇稍厚，衣紋線條淺疏，軀幹雄麗；頭光多爲圓形，中央刻蓮華。繪畫的遺品皆爲壁畫，在阿旃陀之諸窟中，繪有壁畫者凡十五窟，其中剝落較少者爲第一、第二、第十六、第十七窟。皆屬西元六世紀之作品。畫題以佛傳、本生譚爲主。按，笈多前期，係中印度藝術之頂點，爾後隨著王朝的衰微，藝術亦漸趨凋零，高遠雄健的佛教藝術混融了印度教中之神祕、幽晦的成分之後，遂漸喪失其原有的面目。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第一節（摘錄）

五世紀初月護二世超日王在位時，是笈多王朝經濟文化最發達的時期，我國法顯當時正在印度遊歷，目睹其盛，並留下了記載。不過，這種繁榮，僅延續了二十年左右，此後，國勢便處於守成的局面。五世紀中葉，白匈奴由西北印侵入，那時是塞建陀笈多在位（455～480），開頭還能抵抗一陣，後來就無法抵禦，國勢日頹，民窮財盡，以致不得不藉改革貨幣來維持現狀。到他的下一代覺護（480～500），終於喪失西印，宣告笈多王朝的實際終結。最後，僅在摩揭陀、阿逾陀一帶，保持殘局，是爲後笈多王朝。

笈多王朝（320～500）是封建制的完成時期。社會制度也從種姓制逐漸分化，形成爲類似中國的門閥制。即在原來的種姓中，依據職業的不同，又分出許多姓階來，並且是世襲的，所謂「工之子恒爲工，商之子恒爲商」。每一姓階之間，不得互通婚媾，從而使姓階制度更爲鞏固。而且姓階愈分愈多，數以千計，這就使得農村公社的殘餘，長期不能改變。因爲每一公社都是一個自給自足的經濟單位，附屬有一整套手工業行業。這一制度，即使到了後來變化也是不大的。

以上的變化，對當時的文化，如宗教、哲學等等，都發生了一定的影響，以大乘佛學來講，它的變化就是適應這一王朝的盛衰形勢的。笈多朝初期，信奉婆羅門教，對佛教並不重視，如塞建陀笈多於西元459年打退白匈奴侵略後，慶祝勝利，特修建一座華美的毗紐天神廟，舉行了盛大的祭祀典禮。當時佛教對統治者的態度，像《涅槃經》中所表示的，只要求國王給予外護就可以了。從佛教立場來談政治的《王法正理論》，也只希望統治者常常與沙門婆羅門諮詢政事。這裏用了「沙門婆羅門」字樣，沒有單獨提出佛教來，與龍樹作《寶行王正論》的情形已大不相同。那時龍樹完全站在佛教立場，要國王不親近崇奉外道，因爲案達羅國王信仰佛教對龍樹十分尊重的緣故。現在的情況，笈多國王僅是對佛教不排斥而已，因此，說話的口氣就不能那麼硬了。但是，眞諦譯的《婆藪槃豆傳》中說到世親很得正勤日王和新日王兩代的信仰（笈多王朝帝王除以笈多爲名外，還以阿迭多——日爲名），特別是新日王跟世親受過戒，正勤日王的妃子隨世親出了家，後來新日王和他母親又請世親常住於阿逾陀。另外，玄奘到印度，按照傳聞記錄了那爛陀寺建造的歷史，說該寺建立的歷史很早，開始於笈多朝的帝日王（即塞建陀笈多王），後來覺護王、幼日王等歷代國王都有所擴建（覺護王時代已有資料可考，帝日是覺護的前一代，大概相當於塞建陀笈多，這是按世系次序推算而得，並無文獻可徵）。從眞諦和玄奘所記述的事實看，笈多王朝到塞建陀王時，就開始改變了政策，對佛教已重視起來。這可能與其國勢日衰有關，塞建陀王開始還能抵禦外侮，並取得一次勝利，曾建婆羅門信仰的大廟慶祝，後來一蹶不振，不得不改變他的宗教政策，藉以振作人心。

〔參考資料〕 F. J. Fleet《Description of the Early Gupta King》；E. J. Rapson《The Cambridge History of India》；V. A. Smith《The Early History of India》；J. Fergusson《The Cave Temples of India》；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》。

粉河寺

日本粉河觀音宗的總本山。位於和歌山縣那賀郡粉河町。爲西國三十三所第三番札所，屬天台宗。山號風猛山。寶龜元年（770），大伴孔子古創建此寺。清和天皇貞觀年間（859～876），大伴益繼擔任「別當」。此後，大伴子孫世襲此職。中世以後，擁有僧房五百餘所，僧兵勢力僅次於高野、根來二山。天正十三年（1585），豐臣秀吉來攻，堂舍遭破壞，慶長年間（1596～1615）以後，逐漸復興。寺寶有後醍醐天皇所頒的綸旨、紙本著色《粉

河寺緣起》一卷等。

〔參考資料〕《粉河寺大卒都婆建立緣起》;《紀伊續風土記》卷三十三。

純陀(梵、巴Cunda,藏Skul bye)

佛入滅前,對佛行最後供養者。又作窮達、准陀、淳陀、周那,或單作「淳」。意譯稚小或妙。中印度波婆城(Pava)人,鍛工之子。

《長阿含經》卷三〈遊行經〉云(大正1・18a):

「爾時世尊(中略),由末羅至波婆城闍頭園中,時有工師子,名曰周那,聞佛從彼末羅來至此城,即自嚴服至世尊所,頭面禮足,在一面坐。時,佛漸爲周那說法正化,示教利喜。周那聞佛說法,信心歡喜,即請世尊,明日舍食。時,佛默然受請。周那知佛許可,即從座起,禮佛而歸。(中略)是時,周那尋設飯食供佛及僧,別煮栴檀樹耳,世所奇珍,獨奉世尊。佛告周那:勿以此耳與諸比丘。周那受教,不敢輙與。」

佛受供後,率衆續往前行,途中突患背痛(一說患血痢),其後便取涅槃。故阿難曾白佛言:「周那設供,無有福利,所以者何?如來最後於其舍食,便取涅槃。」然佛告阿難:「勿作是言!勿作是言!今者周那爲獲大利,爲得壽命、得色、得力、得善名譽,生多財寶,死得生天,所欲自然。所以者何?佛初成道,能施食者;佛臨滅度,能施食者,此二功德,正等無異。」

又,有關純陀之出生地,《長阿含經》及巴利文《長部》、《大般涅槃經》等謂波婆城。《大般泥洹經》卷一〈長者純陀品〉及《大般涅槃經》卷二則謂拘尸那城。《大唐西域記》卷六〈拘尸那揭羅國〉條亦揭有准陀之故宅。

此外,有關純陀所供養的栴檀樹耳,有些西洋學者將巴利文《大般涅槃經》所記載者,解釋爲「豕肉」。若從《長阿含經》之譯語,則當爲菌類之一種。

◉附:巴宙譯《南傳大般涅槃經》(摘錄)

十四、鐵匠窮達聞佛已到達波婆,且住於彼之芒菓林,於是彼走向如來的住處,向佛作禮,就座其側以後,薄伽梵向其宣示法要,使之歡喜愉快。

十五、窮達對佛所開示的法要甚爲喜悅,他白佛言:唯願世尊慈允於明天與大比丘僧衆赴舍間午餐。佛陀默然受請。

十六、窮達知佛已許可,即從座起,向佛作禮,右遶而去。

十七、爾時鐵匠窮達於其夜淸旦,在自己家裏備辦甜粥糕餅及栴檀樹耳,即白佛言:世尊諸事已備,唯聖知時。

十八、爾時薄伽梵於淸晨著衣持鉢,與大比丘僧衆走向鐵匠窮達家裏。到已,坐於敷座後,佛告窮達說:窮達,凡是你所備辦的栴檀樹耳盡奉獻與我,其他食物如甜粥等則分給比丘僧衆。是,世尊。窮達回答說。於是他將所備辦的栴檀樹耳獻佛,其他食物如甜粥等,則分奉給比丘僧衆。

十九、爾時薄伽梵告窮達說:窮達,所有剩餘的栴檀樹耳應埋藏一小孔裏。窮達,我不見地上任何人,或魔天與梵天,或沙門、婆羅門,或神,或人,除如來外,若服食該物能有適宜的消化。是,世尊。窮達回答說。他將剩餘的栴檀樹耳埋藏於一小孔後,走向佛前向佛作禮,他就座其側以後,佛陀向窮達開示法要,使之發心喜悅,即從座起而去。

二十、爾時薄伽梵於服食鐵匠窮達所設齋供後,忽患嚴重性血痢,劇痛幾瀕於死,但彼攝心自持,忍受而無怨言,於是薄伽梵語尊者阿難說:來,阿難,我等去拘尸那羅。是,世尊。尊者阿難回答說。我聞彼服食鐵匠窮達的齋供以後,彼忍受幾瀕於死的劇痛,因進用栴檀樹耳,慈尊所以患此嚴重性疾病。薄伽梵於淸瀉後說:我等去拘尸那羅城。

〔參考資料〕《佛般泥洹經》卷上;《大般涅槃

經》卷中；《雜阿含經》卷三十七；《大毗婆沙論》卷六十六；《大般涅槃經疏》卷三；《俱舍光記》卷十五。

紙錢

用紙作成的錢。又稱陰錢、寓錢、擬錢。通常用來焚燒以饗鬼神，或與死者遺骸一齊放入棺內。中國自漢魏以來，埋葬死者皆有瘞錢的習俗，頗類似於後世所稱的六道錢。依唐臨《冥報記》所述，左監門校尉馮翊李山龍於武德（618～626）年中剪紙作錢帛，供養冥官。又說，趙郡眭仁蒨爲鬼成景供食，並贈其錢帛。又依《舊唐書》〈列傳〉卷八十王璵傳所述，祠祭使王璵由於玄宗愛好道術，企圖以祀事而得帝幸，於是每行祠禱皆焚紙錢以祈福祐。自此以後，紙錢多用於祠祭。

又，禪宗於祈禱或盂蘭盆會之際，將紙錢數十相連，再與經馬（繪於圖上之馬）同掛於堂柱之上，至佛事結束之後，置於銅鉢之內焚燒，以饗鬼神。此外，近世中國佛教徒在爲亡者祈福追薦時，亦常有焚燒「往生錢」者。此即將往生咒印於紙上，焚燒給亡者，以求其早日往生淨土。

〔參考資料〕《法苑珠林》卷六；《釋門正統》卷四；《釋氏要覽》卷下；《佛祖統紀》卷三十三；《禪林象器箋》〈錢財門〉。

素食

指不食魚肉葷辛的飲食方式。這是中國漢族佛教文化的特色之一。南傳佛教依循小乘律，因此出家人可以肉食。藏傳佛教也一向不忌葷辛；日本佛教爲中國漢族佛教文化之傳播區，早期僧人亦行素食，日語謂之爲「精進料理」。但近世以來，由於形勢的演變，已全面開放肉食。

依小乘律，比丘原可食三淨肉。然大乘經典與《菩薩戒梵網經》則有斷肉食之說。如北本《大般涅槃經》卷四中，佛陀告大迦葉及其他弟子，一切肉不得食，食者得罪云云。《梵網經》四十八輕戒中，亦列有食肉戒，謂食肉將斷大慈悲性種子，故一切菩薩不得食一切衆生肉，唯身罹重病者例外。此外，《入楞伽經》、《央掘魔羅經》、《縛象經》等，均以大悲心爲主，視食肉與殺生同感果報，有違菩薩行，故內地僧侶嚴禁一切肉食。

在我國佛教史上，提倡素食者頗有其人，而以梁武帝之以帝王之身倡行戒殺與素食，影響後世最大。隋唐以後，依《梵網經》受菩薩戒之風氣甚盛，其中之食肉戒尤在緇素戒子之心中大力强化素食之重要性。因此，素食乃成爲唐宋以來漢族佛教出家人的主要特質之一。

◉附一：Holmes Welch著．阿含譯《近代中國的佛教制度》第四章第三節（摘錄）

中國寺院所重視的不是進食的時間，而是食物的性質。魚、肉、蛋、乳酪製品、酒，以及葱蒜等刺激性的蔬菜等，是中國僧人不能吃，或習慣上不吃的。佛陀曾說出家衆可以吃不爲他們而殺的魚、肉。在上座部佛教國，僧人吃托缽所得的食物，包括魚肉等，但不能對食物有特別的要求。中國僧人一般不出外托缽。他們的伙食是寺院準備的，食物是自己種的、買的，或是佃農當作田租繳付的。在這種情形下，如果他們吃肉，很難說是無意之舉。而且，節制飲食是中國古老的傳統，佛教能順利傳入中國，也是拜這項傳統之賜。中國人根深蒂固的認爲，一個人如果放棄某項欲求，將獲得神通。因此，不吃肉的僧人在作佛事時，可以發揮更大的力量。在家衆如果知道某寺院吃肉，便不會贊助支持。有些寺院拒絕讓外國遊客留宿，爲的就是怕他們挾帶肉類食品在房內大快朵頤。第二次世界大戰宣佈結束時，青島市長曾問湛山寺方丈，在即將於該寺舉行的慶祝會上，他可否爲美國將軍準備啤酒。結果這個請求遭到拒絕。

有些寺院就沒這麼嚴格了。有本書提到曾經有寺院以酒肉宴享留宿的外國人，僧人們甚至舉杯敬酒。據一位資料提供者說，山東省鄉

下地方的小寺院允許僧人喝酒吃肉，因爲那是地方上的習慣。

在金山之類的模範寺院，則絲毫未有違反禁食規則的例子。他們每天吃的是飯、粥、豆腐、蕪菁及大鍋菜。後者最爲人所熟知，稱爲羅漢菜，得名的由來是因爲它由十八種青菜混合而成，而羅漢恰有十八個。農曆每月初一、初八、十五、二十三加點豐盛的菜，如香菇、麵條、麵線等。另外，如有信徒打齋，也會加菜。打齋是求得功德的一種主要方式。

◉附二：太虛〈佛教不食肉之眞理〉（摘錄自《覺社叢書》第四期）

輓近海西諸民族，浸受東方文明之感化，已漸能改變其從獸性遺傳來食肉飲血之習慣，遂間有哲人若杜爾斯泰等，倡導不食肉主義，信行日見其多。我國學者之在歐、美者，展轉傳聞其說，歸以詫國人？不知我國中信從佛教之數萬萬衆，行之旣千百年矣。顧欲示異佛教而自翹其美，乃又從而爲之說曰：吾輩今奉行歐、美人所主張之不食肉主義，蓋根據乎科學之眞理，而唯屬乎衞生問題、進德問題者也，故與佛教之不食肉者絕異！殊不知佛教不食肉之眞正理由，固已包括乎衞生問題、進德問題，彼歐、美人所謂根據科學眞理之不食肉主義，僅得佛教不食肉之眞正理由之少分耳。

詳彼所謂根據科學之不食肉眞理曰：常人之肉食品，經醫者考驗，知其中含毒質至多，感動腦筋，汚染血液，腦筋腸胃血絡諸病，往往爲肉食所致。其中又有傳染病種子，爲患尤烈！惟不食肉者乃能免之，此對於衞生當不食肉者，一也。常人所食肉，皆從殘殺動物之生命而得來。以物類言，人亦動物之一，人之食肉，實無異虎狼之食羊鹿，或肉食獸之自殘其類。故推人類食肉之量至充分，必至人食人而後已。以心理言，則好生乃人類之公性，此增進本來之良德，又安可容留此從食肉獸遺傳來之惡習，不亟湔除之耶？此對於進德當不食肉者，二也。推進一層以爲論，則衞生者不徒自衞其生，因不食肉而不殺害動物之生命，亦即以之衞他物之生也。進德者不徒自進其德，因不食肉而損減殘殺之獸性，增高仁愛之人格，亦即以之進他人之德也。其說如是，請繩以佛言。

佛教主張不食肉之辭，散見大藏經論，不勝枚舉，今姑引《大乘楞伽經》伽陀爲證：

「悉曾爲親屬，衆穢所成長，恐怖諸含生，是故不應食。一切肉與葱、韮、蒜及諸酒，如是不淨物，修行者遠離。亦常離麻油，及諸穿孔床，以彼諸細蟲，於中大驚怖。飲食生放逸，放逸生邪覺，從覺生於貪，是故不應食。邪覺生貪故，心爲貪所醉，心醉長愛欲，生死不解脫。爲利殺衆生，以財取諸肉，二俱是惡業，死墮叫喚獄。不想、不教、求，此三種名淨，世無如是肉，食者我訶責！更互相食噉，死墮惡獸中，臭穢而顚狂，是故不應食。獵師旃荼羅，屠兒羅剎娑，此等種中生，斯皆食肉報。食已無慚愧，生生常顚狂，諸佛及菩薩、聲聞所嫌惡。象脇與大雲，涅槃、央掘摩，及此楞伽經，我皆制斷肉。先說見、聞、疑，已斷一切肉，以其惡習故，愚者妄分別。如貪障解脫，食等亦復然，若有食之者，不能入聖道。未來世衆生，於肉愚癡說：言此淨無罪，佛聽我等食。淨食尙如藥，猶如子肉想，是故修行者，知量而行乞。食肉背解脫，及違聖表相，令衆生生怖，是故不應食。安住慈心者，我說常厭離。獅子及虎狼，應共同遊止。若於酒肉等，一切皆不食，必生賢聖中，豐財具智慧。」

依是伽陀，分別其義，不食肉之眞理，有其八焉。人與禽獸，同屬有情，隨業生死，流轉無定，故從無始劫來，皆曾互爲父子、母女、兄弟、姐妹、夫婦、朋友，骨肉至戚，天性攸關，夙生恩愛，恍同目前，奈之何覩其宛轉就死而不救，反忍心取其肉以爲食哉？彼豬羊等，身分汚濁，內貯屎尿，外依泥滓，猶如糞窖，亦同膿聚，奈何號稱人類，性好淸潔，竟效蛆狗惟穢是就！且今人類所食肉食，氣質粗

臊，含毒尤多，令人血汚身重，神昏志頹，亦同葱、蒜，增恚助淫，惡臭熏蒸，染成疫癘！既生爲人，當具人性。人性者何？仁慈智勇，恆起悲憫，救衆生苦，淨法布施，使之覺悟。哀彼愚癡，應常護念，不稍違逆，致懷疑忌。奈何殺害生命取食其肉，令彼衆生恐怖逃避，視爲殺者不敢親近，怨毒銜結乘隙思報！有情肉身皆淫欲生，全身血肉皆淫欲種，人若食之增長淫欲，因淫欲故愈貪食肉，因食肉故愈貪淫欲，遂令人身變成畜身！愈淫愈殺，愈殺愈淫，妄殺妄死，亂淫亂生，生死死生，不獲解脫。人所食肉，皆從殺來，殺習沿傳，殺機時動，遂令殺念不去人心，由微而著，從物及人。砲火彌天，刀光蔽地，人之與人，殺以繼殺，屍積千里，血流百川！由人殺人，供禽獸食，殺生食肉，因果如是。因有食肉之人，遂有漁獵、屠劊之者，使人類中有此一類專以殺生害命而圖利謀財者，皆食肉之人致之也。夫圖利殺生謀財害命者，殺人之强盜也。彼得微少財利而甘陷於强盜殺人之罪，固屬不智，而食肉者，間接使人類之一部分爲殺人强盜，非惟不智，且不仁之尤也！能不食肉，殺念乃除，能除殺念，慈心斯成，能成慈心，祥和可致，能致祥和，災厲自無。於是人生仁壽，皆可期於賢聖，世界淸淨，永能保其安樂。綜合此八義以觀之，亦可略知佛敎不食肉之理矣。

或者說曰：不食肉者，僅不殺害動物之生命以食之耳；然植物亦有生命之物類，不食動物而食植物，亦未能圓滿好生之性也！答曰：動物與植物雖同有生命，然動物能將吾人所同有貪生畏死之情，恐怖呼號以動吾心，令吾心感之惻然而不安，而植物無如此情狀，故食植物尙無傷吾人之修慈心也。抑此說可以爲不食肉未能全不害於生命，當更進求完全不害生命之法，而不可以之爲食肉之理由也。且吾人能修習禪定，久之禪悅爲食，則雖植物亦可不食者乎！

或者又謂：現世人類被種種强權之壓迫，其痛苦視禽獸之被殺爲尤甚，吾人救人不遑，何暇計及不殺害禽獸而食其肉乎？不知不食肉者，非愛禽獸不愛人也。人之苦痛近在切膚，救人固不可一刻緩，然不食肉者既絕無不能救人之義，又安能謂爲救人故當食肉哉？

或有土木無異之神敎徒，謂禽獸等血肉，本是天帝生以爲人食者，不食肉者特無福以享此美食故耳！夫物之生，旣以爲他物食爲義，則人者爲何物食而生乎？彼天帝者，又爲何物食而生乎？人之生旣非爲他物之食而生，又安能謂其餘動物之生爲人食而生哉？言之悖理，無逾此者！人以禽獸等血肉爲美食，不知彼蚊蚋吮人身之血，虎狼等啖人身之肉，固亦以人身之血肉爲美食也。然則人之生，亦專爲供蚊蚋虎狼之食乎？

或謂虎狼蚊蚋等皆害人之物，人不害彼生命，其如彼之將害人何！然此屬戒殺問題，而與不食肉主義稍遠。蓋人之殺其生命而食者，皆非能害人者，其害人如虎狼等類，人原未嘗以爲肉食品也。第專就戒殺以言之，此亦非不能者。慈心成就，暴戾俱化，雖蚊蚋與蝗蝻俱不生起，而虎狼亦馴如犬馬可也。近人有主張素食者，辭義嚴正，玆錄其一以爲殿焉。

或謂人之嗜肉，根於天性，爲人類之自由，不宜有所限制。不知旣名嗜慾，何得謂之自由？若如所云，則世之嗜賭、嗜嫖、嗜鴉片、嗜殺人者亦多矣！豈亦謂賭、嫖、吹煙、殺人皆人之自由而不必戒乎？凡事只當問其是否合於眞理，不能計人之嗜好也。肉食之有礙衛生，旣如醫學家言。而人與禽獸，固同爲動物，其間非有貴賤之殊，生理之組織亦未嘗有異，所差者特智慮之進化略遜人耳。今世山番野蠻尙多，其智慧有不及猿者，設有人殺山番、野蠻啖之，吾輩當必以爲大怪！然試問殺禽獸而啖之者，相去又幾何耶？食肉之不合於眞理，旣無疑義，即嗜好亦當爲所詘！抑嗜肉爲人類天性，此亦不然。

人之飮食，其目的在供機體之需費，人之機體不過由十數化學原質所合成，故苟有其物，能供吾人體中各原質之需要者，即已達飮食

之目的，不必問其爲肉與否。譬之注油於燈，但求能供燃火之料，不必問其爲何種油。昔人不明科學，故有飲食、男女人之大欲存焉之語，而不知二者皆生理作用，本無所謂大欲，亦無所謂嗜好，其成爲嗜好，乃由於習慣。凡機體愈習用則愈發展，習於食肉乃覺肉之可嗜，久之遂謂非肉食不足以爲甘，而以爲出於天性；猶之男女之交合，本出乎生理作用之不得不然，及其爲之既多，遂習爲好淫而以爲出於天性，此實不知科學之謬見也！證之素食同志之不食肉，有行之已數十年者，固皆居之若素，不特不覺其苦，且覺其甘。行之未久，即已厭惡肉食，激烈之食慾亦自然消滅，而體力未嘗少弱，精神則日見增進，更何天性之足言耶？

耕田婆羅墮闍（梵Karṣi Bhāradvāja，巴Kasi-Bhāradvāja）

佛弟子名。又作耕田婆羅豆婆遮。婆羅門種，住王舍城城南。據《雜阿含經》第九十八經所載，耕田婆羅豆婆遮於耕田祭時，廣行布施。時，佛陀亦前來托鉢，耕田婆羅豆婆遮遙見世尊，言：「瞿曇，我今耕田下種，以供飲食；沙門瞿曇亦應耕田下種，以供飲食。」佛告婆羅門：「我亦耕田下種，以供飲食。」然耕田婆羅豆婆遮不明所以，乃說偈：「自說耕田者，而不見其耕，爲我說耕田，令我知耕法。」世尊亦以偈答，曰：「信心爲種子，苦行爲時雨，智慧爲時軛，慚愧心爲轅。（中略）如是耕田者，逮得甘露果。如是耕田者，不還受諸有。」耕田婆羅豆婆遮聞言心受感動，遂皈依佛陀，出家學道。終得阿羅漢果。

〔參考資料〕 《經集》第一章〈耕田婆羅墮闍經〉。

耆婆（梵Jīvaka）

佛弟子之一，以醫術聞名。音譯又作耆婆伽、時縛迦、祇婆、耆域、祇域。意譯活、能活、同活、活命、更活、壽命。有關其出身，諸經頗有異說。茲依《㮈女祇域因緣經》所載，略述如次：

佛在世時，維耶梨國中，有一梵志從國王處得一㮈樹，其後，㮈樹生一女兒，名曰㮈女。㮈女年至十五，顏色端正，天下無雙，七王互競欲得，瓶沙王（頻婆沙羅王）以計而得。後㮈女生一子，依風俗以白衣裹之，棄於巷中。時，王子無畏乘車經過，見此棄兒，乃覓乳母養之。名曰祇域。

祇域年至八歲，知父爲瓶沙王，遂至羅閱祇國爲太子。二年後，阿闍世王出生，祇域乃白王言：「我初生時，手持針藥囊，是當爲醫，王雖以我爲太子，非我所樂。王今有嫡子生已，應襲尊嗣，我願得行學醫術。」遂離宮至德叉尸羅國從賓迦羅學醫。經七年業成，乃返婆伽陀城。曾治癒長者之婦十二年頭痛之疾，又治癒拘睒彌國長者子之結腸，及迦羅越家女兒及男兒等疾病。此外，也曾治癒世尊之風患、阿難之瘡病等，故深得時人之景仰。

按，耆婆不僅以醫術聞名，自身亦篤信佛教，爲一虔誠的外護者，功德不少。例如：阿闍世王弒父篡位後，心萌悔恨，耆婆乃乘機勸化歸佛，使阿闍世王後半世成爲佛教外護者。又《長阿含經》卷二十〈世記經〉忉利天品謂釋提桓因之左右有十大天子，耆婆即爲其中之一。

〔參考資料〕 巴利《長部經註》；《㮈女耆婆經》；《出曜經》卷十九；《長阿含》卷十七〈沙門果經〉；《增一阿含經》卷三十一、卷三十九；《賢愚經》卷三；《阿闍世王問五逆經》；《撰集百緣經》卷十〈長老比丘在母胎中六十年緣〉。

耆那教（梵Jaina）

印度傳統宗教之一。在漢譯佛典中稱爲尼乾外道、無繫外道、裸形外道、無慚外道或宿作因論等。係於西元前五、六世紀左右，與佛教大約同時興起的宗教。然該教自稱爲印度最古老的宗教，並否定吠陀經典的合法性、衆神觀念、祭祀儀式，與婆羅門僧侶階級制度的權威。相傳原有二十四位祖師，最早的創始人名

勒舍婆（Rabhadeva），然史實可徵者惟有二十三祖巴濕伐那陀（Parśvanatha）及二十四祖筏馱摩那（Vardhamana）。其中，筏馱摩那又名尼乾陀若提子（Nirgrantha-jñataputra）、大雄（Mahavira）、勝者（Jina），乃與佛陀同時代之人。氏曾將前二十三位祖師的教理加以改革並集其大成。

本教基本教義爲業報輪迴、靈魂解脫、非暴力及苦行主義等。主張宇宙構成的要素爲靈魂（jiva）與非靈魂（ajiva），後者有運動條件（dharma）、靜止條件（adharma）、虛空、物質四類，與靈魂合爲五種實在體。物質由原子所構成，具有下降性，而靈魂具有上昇性，二者皆是一切知，但物質藉著業力而附著於業的周圍，形成業身，此即苦的輪迴原因；若欲脫離輪迴，須嚴守不殺生、不妄語、不偷盜、不邪淫、不持有等苦行生活（五戒中，尤重不殺生，故信徒多爲從事商業者）。由是，即能制御（samvara）善、惡業，並盡除舊業，發現靈魂本性而到達止滅，獲得解脫，此即所謂的涅槃。此外，本教所提倡的相對主義（syadvada，或稱不確定主義），亦頗受注目；該學說的基本觀點在於認爲一切事物有多面性。

根據耆那教文獻《聖行經》記載，大雄逝世時已有教徒五十二萬餘人。至西元前三世紀，耆那教與佛教均受孔雀王朝阿育王的支持與保護。西元前後，由於新興城市與貿易中心的出現，耆那教徒也隨之遷移分散。又由於教徒對教祖的遺訓解釋不同（主要分歧在於禮儀教規），而逐漸分裂爲白衣派（Svetāmbara）、空衣派（Digambara，或稱天衣派、裸體派）。白衣派穿著象徵廉潔的白衣，主張男女平等，宗教儀式限定在耆那教寺廟舉行；空衣派主張以虛空爲衣，平素裸體修行，教規甚爲嚴格。佛典稱之爲「裸形外道」。

四至十三世紀間，該教廣泛流行於南亞次大陸。十三世紀以後，由於伊斯蘭教傳入印度，耆那教勢力漸衰。十七世紀以後，受啓蒙運動的影響，耆那教又揭起改革的旗幟，改革者主張以人道主義、博愛等觀點解釋耆那教的古老教義。在二十世紀七十年代末期，耆那教信徒約有三百萬人，多爲商人、手工業、金融業、自由業者等，先後建立數十個組織，並修建廟宇、道院、文化研究機構及學校，出版宣傳教義的書刊等。又，耆那教徒每年每月都有例行的齋期及繁多的節日活動，如大雄誕生節、贖罪節等。漢譯《中阿含》卷五十五〈持齋經〉記有其尼犍齋的作法。

◉附一：Charles N. E. Eliot著．李榮熙譯《印度思想與宗教》第二篇第七章（摘錄）

耆那教的許多教義都類似佛教。尤其是他們不但不重視祭土，而且也不重視天神（這在我們看來，在任何可以稱爲宗教的體系之中是一件奇事）。而且從某一觀點來說，耆那教是佛教運動的一部分。更確切地說，它可以稱爲是在佛教中達到頂點的普遍運動的一種早期特殊形式。耆那教創始人大雄是早於佛陀的同時代人，他不是佛陀的弟子或模仿者。即使耆那教的獨立面貌出現較晚，我們仍然可以說，它代表一個較早的思想階段。它的確不否認責任和自由意志，但是它主張極端苦行主義，並且主張餓死，這也有同樣的狂妄行爲的性質。

耆那教是無神論的宗教，而這種無神論一般說來既不是辯解性的，也不是論戰性的，而被認爲是一種自然的宗教態度。所謂天神論，當然不是說否認天神的存在；耆那教徒比婆羅門和佛教徒設立假想世界並使這些世界中住有天神或魔鬼居民的豐富幻想，如果可能的話，是有過之而無不及。但是和佛教的情形一樣，這些鬼神也是和人一樣受輪迴和死亡的支配，並不是宇宙的主宰，更不是宇宙的創造者。古代印度有兩種世界學說。一種被組織成吠檀多學說，它的極端形式教導說，靈魂與宇宙精神同爲一體，外在世界是一種幻覺。另外一種被組織成爲數論派學說，它是二元論，教導說原始物質和個體靈魂都是自生不滅的。這兩種思

想路線，都是以抑制情慾和獲得眞正知識的方法來求得靈魂的解放，從而尋求解脫。

耆那教屬於第二類學說。它教導說世界是永恒的、自生的，由六種組織實質所構成的，即靈魂、法、非法、空間、時間、物質分子。現代耆那教徒解釋「法」與「非法」，說是類似空間的微妙物質，這些物質使物體能夠運動和休止，但是雅各比的推測也許是對的，他認爲在原始思考中這兩個字眼具有自然意義，指的是引起功德和罪過的微妙液體。總之，這一敍述把實質和活動、物質的和非物質的事物，置於奇特的並列地位之上。得救與解脫的過程和物質過程沒有區別，而且我們看到其它的教派怎樣得到這一結論——耆那教徒顯然沒有得出這一結論——即人的行爲是因需要而產生的，沒有所謂自由意志的東西。耆那教認爲個人的靈魂是自由的個別存在，其本質是純粹理智。但是靈魂有傾向於行動和情慾的趨勢，並且受到虛僞信念的迷惑。由於這一原因，在我們所知的存在之中，靈魂和肉體是連結在一起的，不僅天神和人類有靈魂，而且各種動物、植物和無生物也都有靈魂。靈魂的住所由它所獲之功德或罪過來決定，功德和罪過在漫長的稱爲烏特沙爾毗尼和阿伐沙爾毗尼即上升和下降的時期之中，分別具有大小不同的影響。在這些時期之中，人身的大小和壽命的長短，根據一定的法則有所增減。功德使人生爲天神或善人，罪過則使靈魂至卑下生處，甚至成爲沒有生命的物質。在此下降的道路之上，理智逐漸模糊，一直到最後失去運動和意識，然而這並不認爲是等於斷滅。

另外一種耆那教的教義解釋，是基於七種原則之上的，所謂靈魂、非靈魂、注入、束縛、排斥、放逸、解脫。業報用印度哲學的普通語言來說，就是行爲及其對靈魂所產生的影響，在這裏它被認爲是一種特殊微妙的物質，這種物質進入靈魂，並且由於這一注入〔即阿尸婆羅（漏），這是佛教中熟知的名詞〕而使靈魂汚穢和墮落。正如食物變成肉體一樣，業報則形成一個包裹著靈魂的靈巧的身體，並防止它在死亡時完全脫離物質。上升的道路和靈魂的解脫，是用阻止業報進入的方法來實現的，即不造作引起注入的行爲，並且排斥注入。達到這個目的最有效的方法是自我克制，這不僅可以防止新業報的進入，而且可以毀滅已經集聚的業報。

像大多數印度教派一樣，耆那教認爲輪迴世界是智者渴望解除的束縛，或者是渴望結束的旅程。它的直接景象雖然是沒有快樂的，但是它的最終觀念却不是悲觀主義的。甚至在肉體之中，靈魂也能達到圓滿知識的快樂境界。最高天界之上是脫離了輪迴的清淨靈魂的極樂世界（最高天界之中最偉大的天神，享受快樂的時期至爲長久，不過最後仍然要受輪迴的支配）。這些靈魂沒有可見的形體，但是自始至終是由生命組成的，而且享受無可比擬的快樂。這一段敍述所依據的論著，帶著耆那教神學的唯物論特點，又說完善靈魂的體積是它的前世的高度的三分之二。

如何到達這一極樂世界呢？其方法爲正信、正知和正行，此乃謂之「三寶」，這是佛教所熟悉的名詞。所謂正信，即是完全信賴大雄及其教義。正知即是上文所述的正確神學。知有五級，最高一級謂之「吉伐羅姆」，即無所不知。這使人覺得抱負不凡，但是耆那教徒所喜好的特殊推理方法，是樸實無華的「尸耶德伐陀」，即或然論的學說。這一學說主張：(1)你可以從某一觀點肯定某一事物的存在。(2)你也可以從另一觀點否定它的存在。(3)你又可以在不同的時間，肯定它的存在和肯定它的不存在。(4)如果你想同時以相同的觀點，既肯定存在又肯定不存在，那麼你就必須說，這一事物是不可說的。這個學說的本質，只要我們能夠使它擺脫學究氣的術語，看起來是合理的，因爲它的意思是說，就經驗事物而論，不可能有系統地說明全部完整的眞理，就超越經驗的事物而論，語言是無能爲力的。它的意思也是說，存在和生起、延續、消滅有關係。這個學說

稱爲「阿尼犍多·伐陀」，意謂存在不是像《奧義書》所說的唯一的和絕對的；物質是永恒的，但是會改變它的形態以及物質的由一些偶然因素所構成的其他事物。所以在許多要點上，耆那教徒採用常識和表面觀點。但是輪迴和業報學說也被認爲是顯而易見的主張而加以承認，而且具有肉體的靈魂的幸福和掙扎，雖然是用唯物論的名詞加以描述，但是快樂從未寄托在物質幸福上，而是寄托在從物質宇宙獲得解脫之上。

我們不能確知，現在的耆那教經典是否以原來的形式記載這些教義，但是對於輪迴的完全接受，認爲植物、塵土和水都有靈魂的精靈崇拜信仰，以及唯物論的術語（《奧義書》中大不相同的沉思也決不是沒有這種術語），都和我們所知的西元前550年頃的印度思想是吻合一致的。耆那教和佛教一樣，忽視儀式的效用和祭士的權力，但是耆那教甚至比佛教具有更少原來是抗議性或敵對性運動的痕迹。耆那教的理智氣氛，似乎和《奧義書》的理智氣氛有所不同，但是非常接近數論派哲學的理智氣氛，數論派哲學也是承認有無限量的個人靈魂，根本和物質相同，而且只有用脫離物質的方法才能獲得快樂。關於這一重要學派的起源，我們一無所知。但是它和耆那教的差別，主要是在於它有關於心理和進化理論更詳盡的闡述，也在於排除某些唯物論觀念。可能是產生某一見解的同一地區和形勢，產生了兩種學說。一種學說是簡單而實際的，所以它在一個宗教教團中獲得了主要表現，另一學說則更有理智和學究氣，而且比較晚些，至少我們所閱讀的形式是如此。

正行以每個耆那教苦行者所遵守的五項誓願爲基礎，即(1)不殺生，(2)不妄語，(3)不取人所未給之物，(4)保持貞操，(5)放棄一切外在事物的享樂。這五項誓願用五句短語作詳盡而嚴格的解釋，每一短語適用於每一誓願，而且和行爲、語言、思想，又和自作、教人作、見作隨喜，結合起來解釋。所以不殺生的誓願不僅禁止殺害最微小的昆蟲，而且也禁止可以引起爭吵的一切語言和思想，以及禁止自作、教人作或容許人作，任何可以傷害生物那怕是無意的行爲，例如步行時不留心。這些規則自然只有苦行者才能遵守，除了這些規則以外，苦行主義也是特別要人遵行的。這種苦行主義是內在，或者是外在的。前者採取懺悔、謙恭、打坐和抑制情慾這些形式；後者則包括有各種形式的自我克制，達到頂點就是絕食而死。這種宗教性質的自殺，是爲那些已經實行十二年苦行、涅槃時機業已成熟的人而規定的，但是採取這個辦法來縮短苦行時期，那就是錯誤的。無數銘文記載有這種死亡，而且底甘婆羅教徒的首領教師據說現在仍然採用這種辦法與世長辭。

偉大的導師定期出現，時時恢復眞實信仰，這是耆那教一個重要的但不是特有的教義。在十四位摩奴、毗瑟紐的各種化身，以及喬答摩以前一系列佛陀的情況之中，我們也看見有相同的觀念。耆那教的聖人們有時被稱爲佛陀、吉伐陵（圓滿者）、悉達（成就者）、如來、阿羅漢（這都是佛教稱號），但是他們的特有名稱是「耆那」，意爲勝者，不過這一名稱也是佛教徒所採用的。這顯然是印度普通一般的見解，認爲有偉大的導師定期出現，人們可以合理地期待西元前六世紀時出現這樣一位導師。耆那教徒喜歡採用或者重視「耆那」或「帝爾怛迦羅」的稱號，而佛教徒則喜歡使用「佛陀」或「如來」的稱號。

◉附二：金克木《梵語文學史》第二編第五章第二節（摘錄）

耆那教的兩大派各有一套經典。兩派共同承認作爲基本經典的是十二「支」。白衣派的經典的語言也不是梵語，而是半摩竭陀語，好比佛教文獻中的巴利語。裸體的天衣派的經典還沒有經過現代人的比較詳細的介紹和分析。一般說的耆那教文獻往往只是指的白衣派的經典。

耆那教白衣派的現存經典的編訂年代約在西元後的幾世紀，距離創教時代已經一千年左右，很難判斷其中哪些是原始的成分。這些文獻的體裁也是詩和散文都有。耆那教特別著重戒殺和苦行，在經典中到處宣傳教祖（大雄和他的老師）和其他聖人的苦行。一般說來，這些經典很少文學性，詩文都比較枯燥無味，事蹟有很多過分的誇張。和佛教文獻相似，這裏面有許多寓言、故事，喜歡用比喻。它的採納各家材料，比佛教明顯，竟吸收了《摩訶婆羅多》的人物進來加以耆那教化。

在十二支裏，第六、七、八、十一支是一些宣傳教義的故事。這裏面反映出社會情況和耆那教的社會基礎。第六支的前一部分有二十一章，各有一篇故事。第七章的故事值得注意。據說有一個商人爲了考驗四個兒媳婦，給她們每人五粒稻子保存。第一個兒媳以爲這是平常東西，隨要隨有，便拋棄了。第二個把它吃掉了。第三個收藏起來。第四個種了下去，收穫了再種，五年後得了許多糧食。商人懲罰了前兩個，派第三個保管財產，讓第四個管理和支配財產。最後是把稻子比做五大戒律以宣傳宗教。第七支裏說了十個人的出家故事。其中大多數是富商。例如第七章中說一個富裕的陶匠如何被大雄說服，改變了信仰。第十一支宣傳因果報應，說一個醫生曾經有一次在藥中用了肉，因而殺死許多生靈，轉世得了惡疾，以後還要再生爲狗，但多次投胎以後，到末了還會生爲商人。十二支以內或以外的經典中經常提到商人，甚至把身體比作資本，把能不能利用身體修行，升天或墮地獄，比做商人的賺錢、保本、虧本。

除十二支外還有五部分文獻，每部分也跟支一樣是一些著作的編集，其中有的是戒律，有的是用問答體闡明教理，有的是大雄和其他聖人的誇張的傳記，也有天文和地理知識。

耆那教文獻中說故事時往往省略描寫而只註明一個詞「描寫」。這顯然是個略語，大概是指示口說經文的人在這兒可以重複最初一段中同一地方的描寫詞句。巴利語文獻中也常把重複詞句用一個略語標明而省去。這種重複在口傳時是必要的，在書寫下來時就不必要了。可是，在說「有一座城市」後面註上「描寫」，是不是給說唱人以自由發揮的機會呢？從文獻中得不到解答。

耆那教文獻中有許多詩句，風格跟佛教的詩句近似。就這類傳教格言來說，有時比喻得還很生動，能結合生活或自然界的現象。有的現在看來很好笑，當時却是能打動急欲擺脫現實苦難的人的心的。在所謂「根本經」的一部分（四個集子）中有一些格言體和敍事體的詩。

耆那教跟王族統治者也有關係。佛教傳說中的一個有殺父惡行的暴君在耆那教傳說中成了好人。顯然宗教所謂善惡是隨對待本宗教的態度爲轉移的。有一處寫一個耆那教和尚如何說服不信耆那教的國王。那國王認爲人沒有靈魂，他做過試驗，把一個小偷殺死，劈得粉碎，也沒有發現靈魂（命）。和尚答覆說，這好像劈碎木頭想去發現火一樣。佛教文獻中也有一個佛教和尚說服一個國王的故事，不過所證明的恰恰相反，是人沒有靈魂（我），只有「名色」（名稱和形象），由於業報才有輪迴。不同宗教以不同理論爭取統治者的庇護和提倡，但是統治者的利用或排斥却不是爲了哲學，而是爲了愚弄人民以維護自己的階級利益。

◉附三：《聖行經》第五品（依觀轉譯自鈴木重信之日譯本《耆那教聖典》）

尊者苦行者大雄出家後，僅一年又一個月著衣，其後皆裸形，以兩手掌受食。十二年以來，尊者苦行者大雄等閒其身。彼以平等心堪忍由神、人、動物所引起的快意不快意之事。

爾來尊者苦行者大雄並無家庭。其人在步行時、言語時、行乞時、受食時、攜資具飲器時，用意周密。其排泄糞尿唾液及身體不淨時，用意周密。思想、語言、行爲周密，留意思想、留意語言、留意行爲、留意感官不淨行。

不怒、不慢、不僞、不貪。安靜寂然泰然，解脫，離誘惑，無我，無財產。彼斷除人間種種束縛，不爲塵世所染。如水之不沾著銅器、膏藥、眞珠母，邪罪不觸其身，其行路如生命之無阻、如虛空不須支柱、如風之無障礙；其心情如秋水之明淨、如蓮華之無染，護其感官如烏龜之維護其四肢。彼如犀角之單獨、如鳥之自在。彼如象之剛毅、如牛之强壯、如獅子之難擊、如曼荼羅山之儼然、如月之柔和、如日之赫灼、如黃金之純淨。如大地背負容忍一切、如燃火之光耀。

尊者至何處皆無障礙。障礙有四，即物質、空間、時間、惡濁。關於物質，有命、非命。關於空間，有村落都市、森林原野、床與家庭。關於時間，有三昧耶時、阿瓦利卡時、一呼吸時、斯多卡時、利那時、羅婆時、須臾時、一日、二週日、一月、一季節、半年、一年或長歲月。關於惡濁，有怒、慢、僞、貪、恐怖、歡樂、愛憎、誹謗、密告、汚辱、欺詐等，或邪信。凡此種種，尊者皆纖塵不染。

除了雨季，尊者在夏冬八個月內，在村落僅住一夜，在都市僅居五夜。尊者對任何東西皆不關心，糞臭等同白檀香，藁草猶如寶玉，汚泥如黃金，快意不快意同等視之，不執此世彼世、不求生死、達輪迴流轉之彼岸。如是，彼致力於壓抑業的染汚。

至第十三年，夏第二月，第四的半月，毗舍月的白分，其第十日，初更終時，善戒日，勝利時，梨修巴利卡河畔修利姆比卡市郊，沙羅樹下，尊者合踵蹲坐，陽光照射，斷除兩天半的飲食之後，進入甚深冥想，遂達獨存者（全智）之最高智慧與直觀。此乃無限、最勝、無礙、遍通、完全、滿足之境界。

尊者苦行者大雄，成爲勝者阿羅漢時，彼成爲全智，知一切事物。彼了知神、鬼、人類之一切狀態。彼等從何處來、往何處去？彼等是人、畜生或神？又，對彼等之觀念、作業、希望、隱顯行爲無一不曉。對尊者而言，沒有任何祕密，世界上所有生物任何情況、任何時刻，彼等何所思、何所言、何所爲，尊者悉知悉見。

尊者苦行者大雄在阿斯提卡村度過其最初的雨季。三季在瞻波及脇之瞻波。十二季在毗舍離國及瓦尼夏村。十四季在王舍城及那爛陀郊外。六季在彌提拉國。二季在巴多利卡國。阿拉比卡城、巴尼達普尼城、舍衛城及波波城護象王史官之官署各渡過一季，後者是最後的雨季。

於此雨季之第四月，第七半月，迦提迦月之黑分，第十五日，最後之夜，波波城護象王史官之官署，尊者苦行者大雄逝世矣。捨棄此世，斷除生老死之束縛，成爲悉達、佛陀、解脫者。結束一切苦患，解脫捨脫一切苦痛。

◉附四：〈耆那敎美術〉（編譯組）

耆那敎美術，依據耆那敎敎義，爲該敎之宗敎禮儀、敎化活動而製作的美術。僅流傳於印度地區。耆那敎係與佛敎大致同時興起的宗敎，但其美術遺品較佛敎或印度敎少，且有頗多類似古代佛敎美術、中世印度敎美術的地方。在回敎徒統治之下，耆那敎仍被允許建寺、造像。該敎對印度回敎建築亦有所影響。

在石窟方面，奧立沙（Orissa）州有耆那敎最古的石窟，完成於西元前一世紀到西元後二世紀間。馬德普拉迭須（Madhya Pradesh）州內（五世紀前期）、孟買東南的巴達彌（Bādāmī，七世紀）、艾羅拉（Ellora，八～十世紀）等處，亦有與印度敎寺院並存的石窟。

寺院方面，有明確知道建造年代（634）的美古提（Meguti）寺，相當重要。馬德普拉迭須州的科鳩拉賀（Khajurāho）等，有十至十二世紀的幾座寺院，寺院內有許多出色的雕像。又，西印度的古佳拉特（Gujarat、Guzerāt）、拉加斯坦（Rājasthān）兩州，以及南印度的卡爾納塔卡（Karnātaka）州內，亦有頗多寺院遺構，尤其前者位在阿布（Abū）山的二座寺院，其內部有著名的華麗雕刻裝飾。此外，從摩突羅坎卡利提拉（Kaṅkāli

Ṭīlā）之發掘及浮雕遺品中，可知古代耆那教徒亦盛行造立窣堵波。

造像方面，佛陀雕像在摩突羅出現的同時（二世紀初期），亦曾出現耆那教二十四位祖師像，其直立或結跏趺坐之造像酷似佛陀像。但耆那教祖師像中，有全裸者（五世紀中期以後，白衣派係下半身著衣），而且各祖師像以固有的標幟、胸間特有的符號等作區別。二十四位祖師整體造像之作品頗多，而單獨像多爲初祖勒舍婆（Ṛṣabhadeva，或Ādinātha，標幟爲牡牛）、二十二祖聶密那陀（Neminātha，標幟是法螺貝）、二十三祖巴濕伐那陀（Pārśvanātha，標幟是蛇）、二十四祖大雄（Mahāvīra，標幟是獅子）。

八世紀以後，各祖師像多配上夜叉（藥叉）等像。所配列者大多是起源於印度教的神。另有耆那教特有的浮雕石板，稱爲奉獻板（ayāgapaṭṭa）。

此外，從摩突羅出土許多貴霜時代（一世紀末至三世紀中葉）的優秀石雕，在毗提夏郊外亦出土三體傑出的祖師坐像，其刻文係有關376年左右笈多朝史料的重要資料。又，南印度存有很多巨像，如修拉瓦那貝哥拉（Śravaṇa Beḷgaḷa）有高十七點五公尺的寇馬提修瓦拉（Gommateśvara）立像，此像作於十世紀末期。

壁畫方面，在泰米爾州及艾羅拉（九世紀左右）內皆有。十一世紀以後，西印度盛作雜有插畫的經典寫本，係印度細密畫的先驅。另外，西印度亦曾出現許多銅像。

〔參考資料〕 黃心川《印度哲學史》；宇井伯壽《印度哲學史》；中村元《ヒンドゥー教史》；佐佐木教悟編《戒律思想の研究》；M. Winternitz著．中野義照譯《ジャイナ教文獻》。

耆婆耆婆（梵、巴jīvajīva，藏śaṅ-śaṅ-teḥu）

即佛教寓言中所常見的共命鳥。又作耆婆耆婆迦、耆婆耆波迦、時婆時婆迦。意譯命命鳥、生生鳥，或共命鳥。爲雉（或鷓鴣）之一種，依其鳴聲而命名爲「耆婆耆婆」。《慧琳音義》卷四云（大正54．331c）：「梵音耆婆耆婆鳥，此云命命，據此即是從聲立名，鳴即自呼耆婆耆婆也。」《翻譯名義集》卷二云（大正54．1090c）：「耆婆耆婆迦，此翻生勝天王，云生生；或翻命，法華云命命。」

此外，佛經中亦另有一說。謂共命鳥係一身二頭之禽鳥。依《佛本行集經》卷五十九所述，有一寓言故事如次：

往昔久遠之時，雪山下有二頭鳥，共同一身，一頭曰迦嘍嗏鳥，一名優波迦嘍嗏鳥。此二鳥，一頭若睡，一頭便覺。迦嘍嗏偶睡，時，近有一果樹，名摩頭迦，優波迦嘍嗏思曰：我獨食此華，若入腹中，二頭俱除飢渴。遂未告知迦嘍嗏而食之。其後，迦嘍嗏聞之，即生瞋恚嫌恨之心，作如是念：其所得食，不語我知，不喚我覺，即便自食；若如此者，我從今後，所得飲食，我亦不喚之而自食。後，遊行經歷，忽遇一毒華，迦嘍嗏即食之，二頭俱死。

〔參考資料〕 《大般涅槃經》卷一；《法華經》卷六〈法師功德品〉；《大般若波羅蜜多經》卷三九八；《大方等大集經》卷三；《大威德陀羅尼經》卷七；《翻梵語》卷七；《玄應音義》卷一、卷二十五；《慧琳音義》卷二十五、卷二十七。

耆闍崛山（梵Gṛdhra-kūṭa，巴Gijjha-kūṭa，藏Bya-rgod-phuṅ poḥi ri）

位於中印度摩揭陀國王舍城附近的山峯，因係佛陀說法之地而聞名。又作伊沙崛山、耆闍多山、姞栗陀羅屈吒山、揭梨馱羅鳩胝山，意譯靈鷲山、鷲頭山，或稱鷲山、鷲嶺、鷲臺。「耆闍」（gṛdhra）爲鷲之一種，羽翼稍黑，頭部呈灰白色，毛稀少，貪食腐肉。據《玄應音義》卷七所述，此鳥有靈，知人死活，人欲死時，則羣翔彼家，待其送林，飛下而食，故號靈鷲。《大智度論》卷三對此事曾有二說，一說山頂似鷲，王舍城人見其似鷲，故共傳言鷲頭山；一說王舍城南屍陀林中有死屍，

諸鷲常來噉食，食畢即還山頭，時人遂名鷲頭山。

此山為王舍城五山中最高大者，園林清淨，聖人多居此處。佛亦常住於此，諸大乘經典亦多在此山中說。如《無量義經》云（大正9・384a）：「如是我聞，一時佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘衆萬二千人俱。」然四阿含及南方所傳諸經典中，均未載此山，而多以給孤獨園、迦蘭陀竹園等為說法處。

玄奘《大唐西域記》卷九對此山有詳細記載（大正51・921a）：

「宮城東北行十四五里，至姞栗陀羅矩吒山。接北山之陽，孤標特起，既棲鷲鳥，又類高臺，空翠相映，濃淡分色，如來御世垂五十年，多居此山廣說妙法。頻毗娑羅王為聞法故，興發人徒，自山麓至峯岑，跨谷凌巖，編石為階，廣十餘步，長五、六里。中路有二小窣堵波，一謂下乘，即王至此徒行以進；一謂退凡，即簡凡夫不令同往。其山頂則東西長、南北狹，臨崖西埵有甎精舍，高廣奇製，東闢其戶，如來在昔多居說法，今作說法之像，量等如來之身。」

此外，該書亦列舉此山附近的多處佛教聖蹟，如提婆達多投石擊佛處、佛陀與舍利弗等諸聲聞入定的石室、阿難遭魔王嬈亂之處等。

〔參考資料〕《法華經文句》卷一。

能・所

「能」與「所」之併稱，係佛典中用以區別能動之主體與被動之對象之用語。「能」指作用本身，「所」指被作用之對象。譬如地水火風之四大種能造色（形成物質），故四大種是「能造」，各種色法是「所造」。

此外，在唯識學上有能取所取（梵 grahya-grahaka，藏 gzuṅ-ba daṅ ḥdsin-pa）之術語。此中之「能取」（grāhaka），即「能把握」，指認識對象的主體；「所取」（grāhya），即「被把握」，指所認識的對象。亦即能識者的心、意識等為能取；所識的色等外境為所取。此二語又稱「能執・所執」或「能取・可取」。《顯揚聖教論》卷五說明能取所取之意云（大正31・502b）：「能取義者，謂五內色處，心、意識及諸心法；所取義者，謂外六處。」

與此用法相似的，又有「能緣・所緣」之語。在心心所法對境取相（即認識作用）時，能取之主體謂之能緣；所取之境即為所緣。小乘以六識為能緣，六境為所緣。大乘唯識宗以見分為能緣，相分為所緣。

又，因明家將能立、所立與能破、所破等相對使用，唯識家也另為熏習等義立能所。此外，能詮、所詮與能化、所化等也都是表顯能所關係的用語。

能仁寺

(一)位於江蘇吳縣西北：據傳開山祖為宋代雲門宗僧傳宗（生卒年不詳，係雪竇重顯的法嗣）。宋代稱為承天寺，明代改稱能仁寺。以寺前有二土阜，故亦名雙峨寺。

(二)位於江蘇江寧：號天竺山能仁寺。創建於劉宋文帝元嘉年間（424～453）。唐代會昌法難後荒廢。大中年間（847～859）重建，改稱報先院。至宋・開寶年間（968～976）再度廢絕，太平興國年間（976～984）興復，稱承天寺。政和年間（1111～1118）改稱能仁寺。

(三)位於江西九江市東部：為江西九江市現存最大的古建築羣。始建於南朝梁武帝年間（502～549），原名承天寺。唐・大曆年間（766～779）由白雲守端禪師重建，明・弘治二年（1489）改稱今名。後歷經重修、擴建，現存建築為清・同治九年（1870）所修。有大雄寶殿、金剛殿、鐵佛殿、左右禪房、藏經樓等古建築，以及大勝塔、雙陽橋、飛來石船、雨穿石、冰山、雪洞、詠爾泉等七景，規模宏麗，氣勢雄偉。其中，大勝寶塔位於大雄寶殿東南側，建於唐代。塔為七級六面的磚石結構，高四十二點二六公尺。千餘年來，歷經震災及風雨侵蝕，仍巍然屹立。寺址現已成為「九江

市博物館」館址。

能立不遣（梵sādhanāvyāyṛtta，藏sgrub-par-byed-mildog-pa）

因明學用語。因明三十三過的似異喩五過之一。能立指的是因法，能立不遣就是異喩不能遠離因法的一種過失。因明學規定，異喩必須遠離宗、因，即與宗、因二法都不發生任何聯繫。如果異喩只異於宗法而不異於因法，這個異喩還是不能起到止濫的作用。《因明入正理論》云（大正32·12b）：「能立不遣者，謂說如業，但遣所立，不遣能立，彼說諸業無質礙故。」

這是假設聲論師對勝論師立：「聲常（宗）；無質礙故（因）；諸無常者，見彼質礙，如業（異喩）。」業即機械運動，它雖然無常，可爲宗的異品，但却無礙，與因法相合，故不遣能立。

能立不遣可按兩俱、隨一、猶豫來劃分，玆列表說明如下：

過名	舉例	說明
能立兩俱不遣	如云：聲常；無質礙故；諸無常者見彼質礙，如業。	如聲論對勝論立此量，能犯能立兩俱不遣，因爲聲、勝二論都以業爲無質礙者。
能立隨一不遣	同上例	如聲論對佛家立此量，就犯能立隨一不遣，因爲佛家認爲「業」是有質礙的。
能立猶豫不遣	如云：遠處應有火，似有烟故，異喩如湖。	如果某人在沒有眞正弄清遠處究竟是烟還是霧的情況下便作此比量，就有能立猶豫不遣之失，因爲遠處如果是霧而不是烟，這湖就成了因的同品。

（沈劍英）

〔參考資料〕《因明入正理論疏》卷下（末）；《因明義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷六（本）；《因明論疏瑞源記》卷七；《三十三過本作法纂解》卷下。

能立·所立

因明學用語。因明是講推理論證的。推理論證的主要目的是成立命題，這所要成立的命題，在因明術語上稱爲「所立」。而命題要得到確立，就必須憑藉一定的理由，這能夠幫助命題成立的理由，在因明術語上稱爲「能立」。如「聲是無常（宗）」是所要成立的命題，故係所立；「所作性故（因），若是所作見彼無常，猶如瓶等（同喩），若是其常見非所作，猶如虛空（異喩）」，是能夠幫助命題成立的理由，故係能立。這裏關於能立、所立的劃分，是明確的和合理的，這是陳那以後的新因明所主張的。

在古因明，這能立、所立的劃分却並非如此，而是把宗也歸在能立之中，另以「自性」、「差別」二者爲所立。什麼是「自性」、「差別」呢？所謂「自性」，就是命題的主詞；所謂「差別」，就是命題的謂詞。如「聲是無常」這一命題，主詞「聲」就是「自性」，謂詞「無常」就是「差別」。古因明家認爲，「聲」和「無常」這兩個概念正是推論所要成立的對象，是所立。那麼能立是由哪些成分組成的呢？這在古因明家有好幾種說法：據無著《瑜伽師地論》卷十五和《顯揚聖教論》卷十一，能立有八種之多，即：(1)立宗，(2)辨因，(3)引喩，(4)同類，(5)異類，(6)現量，(7)比量，(8)聖教量。安慧《阿毗達磨雜集論》卷十六所引的八能立略有不同，即：(1)立宗，(2)立因，(3)立喩，(4)合，(5)結，(6)現量，(7)比量，(8)聖教量。這八能立，反映了古因明初創階段的面貌，它還沒有形成嚴密的體系。

八能立包括兩個方面：一是宗、因、喩、合、結，這是屬於「悟他」的五支；一是現量、比量、聖教量，這是屬於「自悟」的思維活動。古因明把用文字言說表達出來的五支論式和不形諸文字言說的思維活動糅合在一起列爲能立，說明它在體系上還是比較雜亂繁複的。因明的目的重在悟他，論式必須用文字言說表述出來才能曉諭他人，而現量、比量、聖教量

不是論式的組成部分，故不應該包括於能立之中。於是印度古因明家又有四能立的說法，即：(1)宗，(2)因，(3)同喻，(4)異喻。這四能立較之八能立無疑是一個進步。這裏有兩點是值得注意的：第一，從能立中排除了屬於「自悟」的現、比等量；第二，刪去了《瑜伽》、《顯揚》八能立中的「喻」這一項，這就免去了重複。但是四能立說還是不夠簡潔，如喻和同、異喻本來就是一回事，現在把同、異喻分列二支是沒有必要的；如果能合起來由喻總攝，就顯得簡潔了。所以到世親的《論軌》，就又進了一步，變成了三能立，即：(1)宗，(2)因，(3)喻。這喻，就包含了同、異喻兩方面。

但是，世親及其以前的古因明家儘管在能立的說法上逐漸趨向簡潔，但他們有一點是共同的，即仍然把宗視爲能立，這反映了古因明家關於能立的說法還是不成熟的。逮及陳那，關於能立的說法才臻於完善。《因明入正理論疏》卷上云（大正44・96c）：「世親以前，宗爲能立，陳那但以因之三相，因、同、異喻而爲能立。」這段話概括了陳那新因明的特點。陳那認爲，宗是立者和敵者所要討論的命題，如「聲是無常」這個宗，是爲立者所主而爲敵者所不許的，這樣就有了爭論。有爭論才有拿出理由來成立它的必要，因此只有宗才是所立。而自性、差別不過是構成命題的兩大成分罷了，它還不能引起爭論，因此是不能視作所立的。爲什麼這樣說呢？拿「聲是無常」這一命題來說，我們如果單說「聲」，或單說「無常」這樣一個個孤立的概念，並不能引起聽者的異議，因爲立、敵雙方都同意有「聲」和「無常」這樣的概念。但是如果在「聲」和「無常」中加進聯繫詞「是」，使之形成「聲是無常」這一命題，論敵就會表示異議，雙方就會產生爭論。因此《因明入正理論疏》卷上云（大正44・96c）：「所立即宗，有許不許，所諍義故。」

立敵雙方有一許一不許，產生爭論，才是所要成立的；宗正是這樣被新因明家確認爲所立的。

茲將新、古因明關於能立、所立的不同劃分，列表比較如下：

	所　　立	能　　立
無著《瑜伽師地論》卷十五	(1)自性 (2)差別	(1)立宗(2)辨因(3)引喻(4)同類(5)異類(6)現量(7)比量(8)聖教量
無著《顯揚聖教論》卷十一 安慧《阿毗達磨雜集論》卷十六	(1)自性 (2)差別	(1)立宗(2)辨因(3)引喻(4)合(5)結(6)現量(7)比量(8)聖教量
印度古論師		(1)宗(2)因(3)同喻(4)異喻
世親《論軌》		(1)宗(2)因(3)喻
陳那	宗（自性 差別　宗依）	(1)因(2)喻

（沈劍英）

〔參考資料〕　呂澂《因明入正理論講解》。

能立法不成（梵 sādhana-dharmāsiddha，藏 sgrub-byed-kyi chos ma-grub-pa）

因明學用語。因明三十三過的似同喻五過之一。即謂同喻雖與宗法相合，却與因法不合，從而失去助成作用的過失。如《因明入正理論》云（大正32・12b）：「能立法不成者，如說聲常，無質礙故，諸無質礙，見彼是常，猶如極微。」

這是以聲論對勝論的立量爲例。此例同喻「極微」雖然具有宗法「常」的性質，是宗的同品，但却不是「無質礙」的，因而並非因的同品。故該論又說（大正32・12b）：「然彼極微，所成立法常性是有，能成立法無質礙無，以諸極微質礙性故。」「極微」即原子，它雖然細微到不爲肉眼所見，但却仍然是有質礙的物質，因而以「極微」爲同品是不能有助於因的。

不妨再舉一個淺近些的例子：

鯨魚是脊椎動物；（宗）

有脊椎故；（因）

凡有脊椎者均係脊椎動物，如文昌魚。（同喻）

在這個例子中，宗、因都是正確的，同喻

體也無可厚非，問題就出在同喻依只有宗的性質而無因的性質，因爲「文昌魚却被發現是一種具有未分化的中央神經索並且沒有脊椎骨的脊椎動物」。這就有能立不遣之失。

據《因明入正理論疏》卷下說，能立法不成可劃分爲兩俱、隨一、猶豫、所依四種，如下表：

過名	舉例	《因明入正理論疏》的說明
能立兩俱不成	如《因明入正理論》所云：聲常，無質礙故，諸無質礙見彼是常，猶如極微。	
能立隨一不成	聲論師對佛弟子立：聲常宗，無質礙因，舉喻如業。	舉喻如業，佛法不許，即是隨一。雖俱所立無，且辨能立隨一。
能立猶豫不成	如於霧等性起疑惑時，爲烟爲霧（尚不能定），即立：彼處定應有火，以現烟故，如廚舍等處。	（按：此即因過猶豫不成例，從喻來看，因爲因法猶豫，喻也就失去了助成的作用。）
能立所依不成	如數論師對佛弟子立：思受用諸法宗，以是神我故，如眼等根。	若言「假我」，因喻無過；今言「以是神我故因」，佛法不許，故隨一無。此因既無，故喻無依，……名所依不成。

以上所說的四種能立法不成之中，能立猶豫不成據《因明入正理論疏》說又有三種情況：(1)是猶豫在因上，(2)是猶豫在喻上，(3)是因和喻都猶豫。《因明入正理論疏》只舉猶豫在因上的一例，這是「舉一例餘」，以此類推的意思。又關於能立所依不成，《因明入正理論疏》說有人認爲應無此過，因爲似因中的所依不成是指宗上有法無體，使因法失去所依；現在所說的能立所依不成，從所舉例子可知，宗上有法並非無體，「所立既成，必有所依，故無第四不成之過」。但《因明入正理論疏》不同意這種說法，指出：所依有二：(1)自體依；(2)所助依。

什麼是自體依呢？自體依就是喻依自體。如果所舉的喻連其自體都不能成立，又怎麼能起到助因的作用呢？那麼什麼是所助依呢？所助依就是因法，因法正是喻所要相助的對象。如果因法是隨一無體，喻同樣也無法起助成的作用。但在能立所依不成中，只有所助依不成而無自體依不成的情況，因爲若是自體依不成，同喻就成無體，而同喻無體必犯「俱不成」過，就不再是能立法不成了。《因明入正理論疏》在這裏所舉的例，就是因法隨一無體而使同喻無所依，也就是所助依不成的例子。（沈劍英）

〔參考資料〕 石村《因明述要》。

能別不極成過

因明學用語。因明三十三過的宗九過之一。是立宗時作爲能別（法）的宗依不能得到立敵共許極成的過失。按照因明的規定，立宗雖應「違他順己」，但充當所別（有法）和能別（法）的宗依，則須共許極成。宗依如不極成，在宗前陳者，稱爲所別不極成；在宗後陳者，稱爲能別不極成。《因明入正理論》云（大正32·11c）：「能別不極成者，如佛弟子對數論師立聲滅壞。」在「聲滅壞」這個命題中，「聲」是所別（有法），「滅壞」是能別（法）。佛家許有「滅壞」，但是數論只許有「轉變」而不許有「滅壞」，因此是能別不極成。

數論認爲，二十五諦的首尾二諦「自性」、「神我」，是組成世界的兩大本源，中間的二十三諦都由「自性」轉變而來，而爲「神我」所受用。這雖然是一種二元論的哲學觀點，但屬於古代印度唯物主義的學說。問題的關鍵在於，數論和佛家雖然都說事物有無常的一面，但數論說的無常是轉變義，佛家說的無常却是滅壞義。現在佛家直接說「聲滅壞」，「滅壞」這個宗依就爲數論所不許。故《因明入正理論疏》卷中云（大正44·117a）：「今佛弟子對數論師立聲滅壞，有法之聲彼此雖許，滅壞宗法他所不成，（中略）總（指總宗）無別依（即能別），應更須立。非眞宗故，是故爲失。」

這就是說，「滅壞」這個能別（宗法）既

然爲數論所不極成，這總宗上就無能別可依，須得重新成立。所以能別不極成就不是眞宗，而是過失。

參照《因明入正理論疏》的劃分，能別不極成可劃分爲六種，列表於下：

過 名	舉 例	《因明入正理論疏》的說明
自能別不成非他	如數論師對佛弟子云：色、聲等五，藏識現變。	有法「色」等，雖此共成；「藏識變現」，自宗非有。
他能別不成非自	如《因明入正理論》所陳，立聲滅壞。	
俱能別不成	如數論師對佛弟子說：色等五，德句所收。	彼此世間無「德攝」故。
自一分能別不成非他	如薩婆多對大乘者說：所造色，大種藏識二法所生。	一分「藏識」，自宗無故。
他一分能別不成非自	如佛弟子對數論師立：耳等根，滅壞有易。	「有易」彼宗可有，一分「滅壞」無故。
俱一分能別不成	如勝論師對佛弟子立：色等五皆從同類及自性生。	「同類」所生，兩皆許有，「自性」所起，兩皆無故。

以上六種，均爲過失。《因明入正理論疏》還列有「俱能別成」和「俱一分能別成」兩種，但既說「能別成」，就不應列入「能別不成」之中。（沈劍英）

〔參考資料〕《因明義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷四（本）；《因明論疏瑞源記》卷四；《三十三過本作法纂解》卷中。

能顯中邊慧日論

四卷。唐·慧沼撰。略稱《慧日論》，收在《大正藏》第四十五冊。全書包含三章。內容係從法相宗唯識學之立場，說明五姓各別、三乘眞實一乘方便之宗義，以破斥法寶《一乘佛性究竟論》之主張。故被視爲確立法相宗之佛性說之作品。

脇士

指侍立於中尊兩側之菩薩或童子等人物。又作夾侍、挾侍、脇侍或脇立。乃表顯本尊之佛德，或辨其用務的侍者。如阿彌陀佛左右有觀音、勢至二菩薩。釋迦佛在大乘中有文殊、普賢二菩薩，在小乘有迦葉、阿難二阿羅漢。藥師如來有日光、月光或藥王、藥上二菩薩。不動明王有制吒迦、昆羯羅二童子。傅大士有普建、普成二童子。般若菩薩有梵天、帝釋或法涌、常啼二菩薩。

現存最古的釋迦像，即印度摩突羅（Mathurā）附近出土的石佛像，釋迦趺坐於中央，後方左右各有執持拂子之脇士一尊。此外，有關脇士之數，未必左右各一，如藥師如來的十二神將，不動明王的八大童子，普賢菩薩的十羅刹女，般若菩薩的十六善神等，皆是脇士。

脇尊者（梵Pārśva，巴Passa，藏Rtsibs-logs）

中印度人。音譯波（婆）栗濕縛，意譯爲難生。又稱脇比丘、脇羅漢、長老脇、勤比丘。依《付法藏因緣傳》所說，脇尊者爲受佛付法的第九祖，然依禪宗傳燈說，則爲西天第十祖。

關於脇尊者的事蹟，衆說紛紜。《付法藏因緣傳》卷五說：由於宿業之故，脇比丘留於母胎內六十餘年，故生下之後，即白髮皤皤。後來，厭倦在家生活，遂從佛陀蜜多出家，不久，於座上得阿羅漢果。又以勤修苦行，日夜坐禪，脇不臥席，故稱脇比丘。《景德傳燈錄》卷一與《大智度論》卷九十九則謂其因精進努力，故稱勤比丘。

《大唐西域記》卷二謂脇尊者近八十歲出家，爲城中少年所恥笑，乃誓通三藏之理，通三界之欲，得六神通、八解脫。此後，晝則研習教理，夜乃專念坐禪。三年後，得阿羅漢果。《大毗婆沙論》謂其爲說一切有部的優秀學者，二世紀之前，活躍於西北印度。又，依《景德傳燈錄》卷一所說，脇尊者曾授法富那

夜耆，傳法偈爲「眞體自然眞，因眞說有理，領得眞眞法，無行亦無止。」

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十二；《寶林傳》卷三；《祖堂集》卷一。

般若（梵Prajña）

唐代譯經三藏。又稱般剌若。意譯智慧。姓喬答摩，北印度迦畢試國人。七歲出家，投大德調伏軍之門，誦四阿含及阿毗達磨。十四歲隨師入迦濕彌羅，誦習研究有部律、《俱舍》及《婆沙》，前後達七年。二十歲受具足戒。二十三歲至中印度那爛陀寺，從智護、進友、智友三大論師，學《唯識》、《瑜伽》、《中邊》諸論。後遊雙林八塔，往來瞻禮十八年；尋至南天竺烏荼王寺，師事法稱學瑜伽教，並登灌頂壇諮受五部眞言。

唐德宗建中二年（781）抵廣州，翌年至長安。貞元二年（786），與大秦寺波斯僧景淨譯成胡本《大乘理趣六波羅蜜多經》七卷，然師不語胡語、不解唐言，景淨亦不通梵文、釋教，因此新出經典未得流行之允許。後受命與利言等九人，於西明寺重譯該經。四年六月創經題，十一月將一部十卷繕寫奉進。五年二月譯《大華嚴長者問佛那羅延力經》。六年七月帝賜「般若三藏」名及紫袈裟，時年五十七。後又依沙門智柔之請譯《般若心經》一卷，但未及參詳即奉勅出使迦濕彌羅國。八年四月返抵長安。十年巡禮五台山。十二年六月奉命於崇福寺宣譯《華嚴經》（早先由烏荼國進貢者）。十四年二月完成，得四十卷，即所謂《四十華嚴經》。另譯有《守護國界主陀羅尼經》十卷及《大乘本生心地觀經》八卷。後寂於洛陽，遺骸葬於龍門西岡，年壽不詳。

〔參考資料〕《大唐貞元續開元釋教錄》卷上、卷下；《貞元新定釋教目錄》卷十七；《宋高僧傳》卷二；《佛祖統紀》卷四十一；《佛祖歷代通載》卷十九；《大乘理趣六波羅蜜多經》序；《大乘本生心地觀經》序；《華嚴經普賢行願品》後記。

般若經（梵Prajñāpāramitā-sūtra）

闡說般若波羅蜜之理論與實踐之經典總稱。最早成立的般若經典，是大約成立於西元前一世紀左右的《八千頌般若》（Aṣṭasahasrikā-prajñāparamita-sutra），其後漸次成立各種般若經。易言之，現存的各種般若經，是由此《八千頌般若》增廣或縮減而成。此般若經典之集大成即玄奘所譯的《大般若經》。現存的梵本般若經典，有《十萬頌般若》、《二萬五千頌般若》、《八千頌般若》，以及漢譯《金剛般若經》、《理趣經》、《般若心經》的原本。此中《二萬五千頌般若》相當於鳩摩羅什譯的《大品般若經》；《八千頌般若》相當於鳩摩羅什所譯的《小品般若經》。

般若經的根本思想，是在闡說一切存在皆空不可得，並強調救濟衆生的利他精神。此空與慈悲的思想，是般若經思想的二大支柱。其後的大乘佛教思想，即由此而發展。又，根據近代學者的研究，般若經乃出自說出世部所傳的佛傳文學《大事》（Mahavastu）。其形成地點是南印度。

般若經的註釋書，在印度、西藏以據傳是彌勒所著的《現觀莊嚴論》最受重視。中國、日本則以龍樹所著《大智度論》百卷最爲流行。

◉附一：漢譯各本般若經譯時、譯者一覽

經　名	譯　時	譯　者
(一)小品般若		
(1)道行經	漢靈帝熹平年間	竺佛朔
(2)般若道行品經	漢靈帝光和年間	支婁迦讖
(3)大明度無極經	吳・黃武年間	支謙
(4)吳品經	吳・太元年間	康僧會
(5)小品經	晉武帝泰始年間	竺法護
(6)摩訶般若波羅蜜道行經（略出）	晉惠帝	衞士度
(7)大智度經	東晉	祇多蜜
(8)摩訶般若波羅蜜鈔經	苻秦・建元年間	曇摩蜱共竺佛念
(9)小品般若波羅蜜經	姚秦・弘始年間	鳩摩羅什

(10)大明度經	北涼	道龔
(11)大般若經第四會	唐・顯慶至龍朔年間	玄奘
(12)佛母出生三法藏般若波羅蜜多經	宋太宗	施護
(二)大品般若		
(1)光讚般若波羅蜜經	西晉・太康年間	法護
(2)放光般若波羅蜜經	西晉・元康年間	無羅叉
(3)摩訶般若波羅蜜經	姚秦・弘始年間	鳩摩羅什
(4)大般若經第二會	唐・顯慶至龍朔年間	玄奘
(三)仁王般若		
(1)仁王護國般若波羅蜜經	姚秦	鳩摩羅什
(2)大唐新翻護國仁王般若經	唐・永泰年間	不空
(四)金剛般若		
(1)金剛般若波羅蜜經	姚秦・弘始年間	鳩摩羅什
(2)金剛般若波羅蜜經	北魏・永平年間	菩提留支
(3)金剛般若波羅蜜經	陳・天嘉年間	真諦
(4)金剛能斷般若波羅蜜經	隋・大業年間	達磨笈多
(5)能斷金剛般若波羅蜜多經	唐・貞觀年間	玄奘
(6)大般若經第九會	唐・龍朔年間	玄奘
(7)能斷金剛般若波羅蜜多經	唐・長安年間	義淨
(五)般若心經		
(1)摩訶般若波羅蜜大明呪經	秦・弘始年間	鳩摩羅什
(2)般若波羅蜜多心經	唐・貞觀年間	玄奘
(3)般若波羅蜜多那經	唐・長壽年間	菩提流支
(4)摩訶般若隨心經	唐中宗	實叉難陀
(5)普遍智藏般若波羅蜜多心經	唐・開元年間	法月
(6)般若波羅蜜多心經	唐・貞元年間	般若共利言等
(7)般若波羅蜜多心經	唐・大中年間	智慧輪
(8)聖佛母般若波羅蜜多經	宋	施護
(9)薄伽梵母智慧到彼岸心經	民國	貢噶
(六)濡首般若		
(1)濡首菩薩無上清淨分衛經（決了諸法如幻化三昧）	宋	翔公
(2)大般若經第八會	唐・龍朔年間	玄奘
(七)文殊般若		
(1)文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經	梁・天監年間	曼陀羅仙
(2)文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經	梁・天監至普通年間	僧伽婆羅
(3)大般若經第七會	唐・龍朔年間	玄奘
(八)勝天王般若		
(1)勝天王般若波羅蜜經	陳・天嘉年間	月婆首那
(2)大般若經第六會	唐・龍朔年間	玄奘
(九)大般若		
(1)大般若波羅蜜多經	唐・顯慶至龍朔年間	玄奘
(十)理趣般若		
(1)大般若經第十會第五百七十八般若理趣分	唐・龍朔年間	玄奘
(2)實相般若波羅蜜經	唐・長壽年間	菩提流志
(3)金剛頂瑜伽理趣般若經	唐・開元年間	金剛智
(4)大樂金剛不空真實三摩地耶經般若波羅蜜多理趣品	唐・開元至大曆年間	不空
(5)遍照般若波羅蜜	宋	施護

◉附二：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第七章（依觀摘譯）

在大乘經典之中，最早期且最受尊敬，而且從宗教史觀點衡量，也最爲重要的是稱爲《般若波羅蜜多》（Prajñāparamita，意爲智慧的完成）的大乘經典。經典中所敘述的是有關菩薩六波羅蜜，尤其是「智慧」的最高完成。這種智慧是基於空（śunyata）的知識而成立的。所謂的「空」，是指一切現象沒有實體性，也就是一切法或思惟的對象，只是條件性的或相關性的存在而已。

認爲《般若經》是最初期的大乘經典，有其事實根據。第一，比起其他大乘經典，般若經典較明顯具有巴利經典所採取的對話方式。這種方式通常被用來證明該經係成立於較早期的。第二，經中的佛陀——被稱作世尊（Bhagavān）——通常都是與祂的弟子之一（最常見的是須菩提）對論佛法。而在其他大乘經典中，與佛對話的，通常是菩薩。早在西元179年時，《般若經》已被迻譯爲中文。《般若經》是在南方作成，其後才擴及於東方與北方。

根據尼泊爾所傳，最早的大乘般若經典有十二萬五千頌，其後漸次縮減爲十萬頌、二萬五千頌、一萬頌、八千頌。但是，其他的傳承

則謂先有八千頌般若，其後才逐漸增廣。此二說中，以後者爲正確。在印度尚有諸多般若經典留存，而其偈頌的數量遠較中國或西藏的般若經爲多。玄奘所譯《大般若經》，含有十二種類的般若經典。其中，最長的十萬頌，最短爲一五〇頌。在漢文三藏中，般若經典羣佔最大的部門。在西藏《甘珠爾》中，則由二十一帙的般若經羣組成般若（śer-phyin）部。這些經典包括了頌數最多的十萬頌、二萬五千頌、一萬八千頌、一萬頌、八千頌、八百頌、五百頌《般若經》與（三百頌）《金剛般若經》（Vajracchedika）以及少數字、極少數字的《般若經》（Alpākṣara，Svalpākṣara Prajñaparamita），甚至有所謂《聖一切如來母一字般若經》（Bhagavati Prajñaparamita）。也就是智慧的完成，集中於一個「阿」字。至於在梵本中，則有《十萬頌》（Śatasāhasrika）、《二萬五千頌》（Pañcaviṃśatisahasrika）、《八千頌》（Aṣṭasāhasrikā）、《二千五百頌》（Sārdhadvisāhasrikā）、《七百頌》（Saptaśatikā）、《能斷金剛般若經》（Vajracchedikā Prajñāpāramita），以及被當作護咒（dhāraṇi）的《小字般若經》（Alpākṣarā Prajñāqaramita）、《般若心經》（Prajñaparamitāhṛdaya-sutra）。

這些經典中，《八千頌般若經》確實是最爲初期的。一方面以它爲基本而增廣爲龐大的經典，另一方面則濃縮其內容而成爲極短的經典。

《八千頌般若經》係由三十二章所組成，其中含有佛與佛弟子須菩提、舍利弗、滿慈子以及帝釋天的對話，有時候，也會有某位菩薩加入。本經由類似序的詩句拉開序幕。經中的般若波羅蜜多（即智慧的完成）被人格化，並且被給予如次的讚美：「此崇高之生產者，一切英雄所愛之母，其心堅注於最高目標。」「猶如一切有情和藹親切之老祖母。」在第一章中，我們可以看到猶如希臘詭辯家（sophisticate）的對話：

爾時，承佛神力，須菩提白佛言：

「世尊！佛作是言：須菩提！汝爲諸菩薩摩訶薩宣示般若波羅蜜多，菩薩摩訶薩如何成辦般若波羅蜜多？世尊！所言菩薩，菩薩者何等法義？世尊！我不見有法名爲菩薩，亦不見有法可名般若波羅蜜多。以是義故。世尊！我不見、不識、不知菩薩及菩薩法，我亦復不見、不識、不知般若波羅蜜多，我當爲何等菩薩教何等般若波羅蜜多？世尊！若菩薩聞是說，受是教義、教誡，思考力不沈、不溶、不耗、不弱，心不恐、不怖、不怯、不懈怠，是即名爲教菩薩般若波羅蜜多，是即了知般若波羅蜜多。菩薩依所說而行，其教義、教誡因而成立者，是名教菩薩般若波羅蜜。復次，世尊！行般若波羅蜜多，成就般若波羅蜜多，心念作是住者，應如是學。亦即如是學時，菩薩不執著是菩薩心。何以故？是心非心，心性淨故。」

爾時，長老舍利弗白須菩提言：「須菩提長老！有彼心非心否？」對此，長老須菩提如是白長老舍利弗言：「長老舍利弗！非心心性若有若無爲可得否？」

舍利弗言：「長老須菩提！否也。」

須菩提言：「長老舍利弗！若心非心於有於無不可得者，汝今何故作如是言；有心非心也。」

對此，舍利弗又問須菩提言：「長老須菩提！何名非心性。」

須菩提言：「長老舍利弗！一切無所壞，遠離諸分別，是爲非心性。」

其次，在同一章中，又有如次的對話：

世尊言：

「須菩提！菩薩摩訶薩作如是念：我應度無數有情令至涅槃，無數有情因我而證入涅槃。然而既無入涅槃者，亦無使入涅槃者。雖度如是諸多有情，令至涅槃，而無有衆生滅度者，亦無依菩薩而證入究竟涅槃之任一有情。何以故？須菩提！基於幻之本性而思，諸法相爾。須菩提！譬如幻師或彼弟子於四衢道以其幻法出多人聚，出已即隱。須菩提！於汝意云何？

此中是諸幻人有所被殺害、消滅否？」

在第二章中，須菩提語諸神言：

「諸天子衆！一切衆生皆悉如幻。諸天子衆！一切有情皆悉如夢。不！幻與有情無二無別。夢與有情無二無別。以如是故。諸天子衆！彼一切法亦如幻夢，預流果如幻如夢。（中略）完全證得正覺者亦如幻如夢。復次，彼之本性亦如幻如夢。（中略）諸天子衆！我作是說：涅槃如幻如夢，何況其餘。」

爾時諸天子衆言：「長老須菩提！汝言涅槃亦復如幻如夢耶？」

須菩提長老言：「如是。諸天子衆！若復有法過涅槃者，我亦說爲如幻如夢。何以故？諸天子衆！幻與涅槃無二無別。夢與涅槃無二無別。」

全經皆採取這樣的對話方式。一再强調一切現象是空，佛陀、菩薩、般若波羅蜜等等皆不具有實體。然而，經中同時也一再稱美菩薩的理想。例如，世尊嘗有如次的敍述：

「須菩提！若菩薩摩訶薩欲得成就阿耨多羅三藐三菩提者，當平等對待一切有情，令一切有情生起同一之心。以公平心對待其他有情。以愛心、慈悲心、離高慢心對待衆人。以無惱亂心、不害心待之。須住於離毀害他人之心。對一切有情作母想。對一切有情作父想、子想、女想。須菩提！職是之故，菩薩摩訶薩欲得成就阿耨多羅三藐三菩提者，須親近一切有情。彼應以一切有情之保護者而自居，作一切自我訓練。不畏懼一切邪惡之迫害，施行布施，守護道義，於忍能受，精進無懈，專念禪定，依智獲利。順逆觀想緣起，以教他人，人前稱揚，令彼等愛樂之。」

當讀到衆多與認識論以及形而上空理有關的冗長論議時，我們經常會產生疑問：這一切一切究竟與宗教有何等關係？但是，如同前引那種有關菩薩行的章句，又讓我們確定本書的確是宗教典籍。它的宗教性格在不少的章節中被一再强調。在那些章節中，一再强調由於聽聞、理解、讀誦、書寫而獲致大功德，並且重複地讚歎對《般若經》作研究與讀誦的行爲。

由於認爲讀誦、書寫這些聖典可獲致大功德，因而一再的重複其經文，以及以近乎幻想的手法描繪佛陀說法的情景，於是出現了頌數較《八千頌般若》爲多的龐大經典，也就不足爲奇了。

《八千頌般若》是佛在王舍城靈鷲山中爲千二百五十大比丘衆所說的，而《十萬頌般若經》則由擴大描述靈鷲山法會情景拉開其序幕：

「世尊結跏趺坐，直身繫念在前，入三昧王三昧。從三昧而起，以清明意識深加作意，以佛眼觀視佛國土。爾時世尊擧身毛孔皆放光明。此光明遍照一切世界。若有衆生見此光者，必成視力銳利者。悉皆證得阿耨多羅三藐三菩提。爾時，世尊出廣長舌相熙怡微笑，從其舌根放無量千萬億光。是一一光化成千葉金色寶華，其色光鮮，呈黃金色，其香味甘美怡人，其葉纖細柔軟猶如迦隣陀衣。是諸花上皆有化佛敎說六波羅蜜。衆生聞者，必得阿耨多羅三藐三菩提。又，如來入師子遊戲三昧。爾時，地獄、畜生，及一切惡形者，從此捨命。人天界一切衆生，憶念其前生，親近世尊，歸命世尊。爾時，無數國土中，盲者得視，聾者得聽，狂者得正。」

有關這些的描述，並不是短短的幾句話，而是無限的，一再的詳述。在巴利經典所看到的再三重複的特質，在篇幅更長的《般若經》中更被强調。換句話說，僅僅依靠記憶而能產生《十萬頌般若》這樣的鉅著，是由於相同的文章與表現手法一再重複的緣故。例如在序說中，佛全身放出光明，其光輝遍照全世界，又其足指、兩踝、兩蹲……等身體各部分皆放出光明，又說無限光明遍照東方世界、西方世界……等等。對世界的所有方位，是以相同的措詞，不厭其煩的複述。同樣的，該經的撰作者不願意使用一個「一切」的詞彙而囊括所有事物。因此「一切」被極爲詳密的敷衍。一再重複其文句，最後所有的事物皆被羅列出來。我們可以瞭解人們對於世界是不實在的，萬物是

空、空虛、任何東西皆不能以語言表現，以及對一切的疑問，其可能的回答只是「不然」等等，抱持一些意見，但是，很難想像竟然有以數千頁的篇幅而否定一切事物的著作存在。但是，在《般若經》中，這種不可能却成爲事實。所以如此冗長的唯一理由，是比丘們承認書寫、讀誦這些聖典將擁有宗教性的功德。《十萬頌般若經》中的教理與僅有數頁篇幅的《金剛般若經》完全相同。《金剛般若經》的內容遠較這些經典簡潔扼要。在《金剛般若經》中矛盾的情形與《八千頌般若經》以及更長篇幅的《般若經》一樣。在《金剛經》中我們看到如次的敍述：

「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜。須菩提，於意云何？如來有所說法否？」須菩提答言：「世尊！如來無所說。」世尊問：「須菩提於意云何？可以三十二相見如來否？」須菩提言：「不也，世尊！不可以三十二相得見如來。何以故？如來說三十二相即是非相，是名三十二相。」

有相當多的人認爲這樣的敍述毫無意義，同時也有不少人認爲它深具意義（佛教徒除外），事實上，它們既不屬前者，也不是後者。它們只是一些經常被取入哲學史中的見解，也就是透過龍樹而識別高妙的勝義與低劣的世俗眞理時，我們才能理解的一些見解。

大乘佛教中的幾位大哲學者，如龍樹、世親、無著等人，都曾經爲《般若經》撰作龐大的註釋。而這些著作僅留存在中國的三藏以及西藏的《丹珠爾》中。雖是如此，我們很難認爲這些經典所以受重視，是由於它們所提出的，對形而上學的教理所作的評價及瞭解。使這些經典成爲神聖的原因，在於人們想要理解這些經典中所說的那些難以測知的教理。人們總是崇拜那不可知的。

◉附三：印順《印度佛教思想史》第三章第二節（摘錄）

在大乘興起中，般若法門得到最大的發展，如般若部教典的不斷傳出，現存的「上品般若」有十萬偈，可以看出般若法門流行的普遍。《般若經》重於菩薩行，以般若攝導六度萬行，趣入一切智（sarvajña）地，特別是空義的闡揚。「空」，本於《阿含經》的無我我所空，是各部派所同說的。「原始般若」部分，並沒有說到空，只說離、無所有、無生、無所得等。「下品」——《小品般若》才說「一切法空」；「須菩提爲隨佛生，有所說法，皆爲空故。」所說「一切法空」，還是總說而不是別名。「中品」——《大品般若》，取「阿含」及部派所說，依大乘義而爲種種空的類集。如「中品」「前分」說七種空；「後分」說十四空；「中品」集成時，更總集爲十六空，又進而說十八空，如《大般若經》的「第三分」與「第二分」。「上品」——《大般若經》「初分」，更增說爲二十空。由於《般若經》的成立種種空，又在經中處處廣說，於是《般若經》義，傾向於空的闡揚，也影響了其餘的大乘經，似乎「空」是《般若經》的心要了。其實，《般若經》所說的空（性），是深奧處，與無生、眞如、法界、涅槃等同一內容。所以稱之爲空，固然是修行重在離妄執，脫落名相的體悟，也是形容聖者心境的了無住著，無所罣礙。「佛法」的空，是這樣而受到修行者的重視；在大乘《般若經》中，大大應用而發揚起來。《般若經》說空，著重於本性空（prakṛti-śūnyatā）、自性空（svabhāva-śūnyatā）。種種空的所以是空，是「本性爾故」，所以可說「本性空」是一切空的通義。（勝義）自性是眞如、法界等異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷十說（大正8·292b）：「云何名無爲諸法相？若法無生無滅、無住無異、無垢無淨、無增無減諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無爲諸法相。」

自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅、不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的

無爲（涅槃）。但在經中，也有說世俗自性是虛妄無實——空的，說無自性（niḥsvabhāva）故空。在大乘論義中，無自性空有非常重要的地位，然以《般若經》來說，空，決不是重在無自性的。《般若》等大乘經，是以眞如、法界等爲準量的。菩薩的空相應行，是自利利他的，體悟無生而進成佛道的大方便。

〔參考資料〕 歐陽漸《大般若波羅蜜多經敘》；《菩薩思想的研究》（《世界佛學名著譯叢》⑥⑥）；《般若思想研究》（《現代佛教學術叢刊》④⑤）；副島正光《般若經典の基礎的研究》；椎尾辨匡《佛教經典概說》；三枝充悳（等）《大乘佛典入門》；梶山雄一《般若經》；梶山雄一（等）《般若思想》（《講座·大乘佛教》②）。

般舟三昧（梵pratyutpanna-samādhi）

修行法之一。指經過七日乃至九十日間的依法精進修行，終得佛現前的三昧，即所謂「見佛定」。語出《般舟三昧經》。「般舟」一詞，智顗《摩訶止觀》卷二之一譯爲常行或佛立；善導《般若讚》譯爲常行道，又名立定見諸佛；元曉《般舟經略記》譯爲定意。

譯爲「常行」及「常行道」，乃根據《般舟三昧經》卷上〈四事品〉所說（大正13·906a）：「不得臥出三月，如指相彈頃；經行不得休息，不得坐三月，除其飯食左右。」取其行相不得住、坐、臥。即行道無間斷之意。《般舟讚》更依此說其行相（大正47·448b）：「或七日、九十日，身行無間，總名三業無間。」蓋此行相雖屬身業，但因口稱佛名，意觀佛體，三業相應，故名三業無間。

又譯爲「佛立」，也是根據《般舟三昧經》卷上〈問事品〉所說「十方諸佛悉立在前」及〈行品〉所說「持是行法便得三昧，現在諸佛悉立在前」之意而得名的。善導對此加以解釋，說「由前三業無間，心至所感，即佛境現前。」

所謂「定意」，是稱其心專注於一佛；又，「立定見諸佛」的「立定」是指能修之人，「見諸佛」是指所見之境。《般舟三昧經》卷上〈行品〉云（大正13·905c）：「持佛威神力於三昧中立，在所欲見何方佛，欲見即見，何以故？（中略）持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力，用是三事故得見佛。」

關於此一法門的修習方法，《般舟三昧經》〈四事品〉所載，當在三個月中，除飯食及大小便之外，不坐、不臥、經行而不休息。善導的《觀念法門》則另舉一種行法，云（大正47·24a）：

「欲入三昧道場時，一依佛教方法，先須料理道場，安置尊像，香湯掃灑。若無佛堂，有淨房亦得掃灑，如法取一佛像西壁安置。行者等從月一日至八日，或從八日至十五日，或從十五日至二十三日，或從二十三日至三十日，月別四時佳。行者等自量家業輕重，於此時中入淨行道，若一日乃至七日。盡須淨衣，鞋袜亦須新淨。七日之中皆須一食長齋，軟餅麁飯隨時醬菜儉素節量。於道場中晝夜束心，相續專心念阿彌陀佛，心與聲相續，唯坐唯立，七日之間不得睡眠，亦不須依時禮佛誦經，數珠亦不須捉，但知合掌念佛，念念作見佛想。」

東晉·慧遠首先於廬山結白蓮社，曾聚衆修習此法。爾後善導、慧日、承遠、法照等人又相繼著書、設道場加以弘揚，天台宗智顗更將之列爲四種三昧之一，稱之爲常行三昧。

◉附一：〈般舟三昧經〉（編譯組）

般舟三昧經（梵Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra，藏Da-ltar-gyi saṅs-rgyas mṅon-sum-du bshugs-paḥi tiṅ-ṅe-ḥdsin），三卷。支婁迦讖譯於東漢靈帝光和二年（179）。又作《十方現在佛悉在前立定經》、《大般舟三昧經》、《十方現在前立定經》，收在《大正藏》第十三冊。全經凡分〈問事〉、〈行〉、〈四事〉、〈譬喻〉（以上卷上）、〈無著〉、〈四輩〉、〈授決〉、〈擁護〉、〈羼羅耶佛〉（卷中）、〈諸佛〉、〈無想〉、〈十八不共十種力〉、

〈勸助〉、〈師子意佛〉、〈至誠佛〉、〈佛印〉（卷下）等十六品，敍述依般舟三昧以明見佛之法。

所謂「般舟三昧」，據善導《般舟讚》所釋（大正47·448b）：

「梵語名般舟，此翻名常行道，或七日、九十日，身行無間，總名三業無間，故名般舟也。又言三昧者亦是西國語，此翻名爲定，由前三業無間心至所感即佛境現前，正境現時即身心內悅故名爲樂，亦名立定見諸佛也。」

本經之異譯本有同爲支婁迦讖譯之《般舟三昧經》一卷，以及《拔陂菩薩經》一卷（後漢失譯）、《大方等大集經賢護分》五卷（隋·闍那崛多譯）等。其中，一卷本《般舟三昧經》，據說其原傳於高麗，義天於肅宗十年（1105）攜至日本。《開元釋教錄》卷一則以其爲闕本，謂其譯於光和二年，由竺佛朔翻譯，支讖傳語，河南孟福、張蓮筆受。

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十一章第三節（摘錄）

「般舟三昧」，意義是「現在佛悉立在前（的）三昧。」「現在佛」，是十方現在的一切佛。三昧修習成就了，能在定中見十方現在的一切佛，所以名「般舟三昧」。見十方現在一切佛，爲什麼經中說念西方阿彌陀佛呢？修成了，能見現在一切佛，但不能依十方一切佛起修，必須依一佛而修；修成了，才能漸漸增多，見現在的一切佛。所以，「般舟三昧」是能見現在一切佛的，修習時也是不限於念阿彌陀佛的。如《大方等大集賢護經》說：「若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，清淨持戒，具足諸行，獨處空閑，如是思惟。於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來應供等正覺，是人爾時如所聞已，（中略）繫念思惟，觀察不已，了了分明，終獲見彼阿彌陀如來。」「有諸菩薩，若在家，若出家，聞有諸佛，隨何方所，即向彼方至心頂禮，心中渴仰，欲見彼佛，（中略）得見彼佛光明清澈，如淨琉璃。」

經文明顯的說：「於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來」；「隨何方所，即向彼方」，可見西方阿彌陀佛，只是各方中的一方一佛而已。《般舟三昧經》也說：「菩薩聞佛名字，欲得見者，常念其方，即得見之。」學習「般舟三昧」，是可以隨所聽聞而念各方佛的。依〈四事品〉說：「般舟三昧」的修習，在三月中，不坐、不臥、經行不休息，除了飯食及大小便，這是三月專修的「常行」三昧。〈行品〉說：「念西方阿彌陀佛，（中略）其國名須摩提，一心念之。一日一夜，若七日七夜，過七日已後見之。」一日一夜，或七日七夜的念阿彌陀佛，與小本《阿彌陀經》相合，與〈四事品〉的三月專修不同。《阿彌陀經》只說「於其臥止夢中見阿彌陀佛」，與「般舟三昧」的定中見佛不同。三卷本補充爲：「過七日已後，見阿彌陀佛；於覺不見，於夢中見之」，才含攝了夢中見佛。所以「般舟三昧」的三月專修，定中見佛，本來是與《阿彌陀經》所說不同的。所以舉西方阿彌陀佛，當然是由於當時念阿彌陀佛的人多，舉一般人熟悉的爲例而已。「阿彌陀」的意義是「無量」，阿彌陀佛是無量佛。「無量佛」等於一切佛，這一名稱，對修習而能見一切佛來說，可說是最適合不過的。所以開示「般舟三昧」的修習，就依念阿彌陀佛來說明。「般舟三昧」是重於定的專修；念阿彌陀佛，是重於齋戒信願。不同的法門，在流傳中結合起來。如以爲「般舟三昧」，就是專念阿彌陀佛的三昧，那就不免誤解了！

「般舟三昧」，是念佛見佛的三昧，從十方現在佛的信仰中流傳起來。在集成的《般舟三昧經》中，有值得重視的——唯心說與念佛三昧：修「般舟三昧」的，一心專念，成就時佛立在前。見到了佛，就進一步的作唯心觀，如《般舟三昧經》說（大正13·899b）：

「作是念：佛從何所來？我爲到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處，是三處（三界）意所作耳。（隨

）我所念即見，心作佛，心自見（心），心是佛，心（是如來）佛，心是我身。（我）心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想爲癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，（皆念所爲）；設使念，爲空耳，無所有也。（中略）偈言：心者不自知，有心不見心；心起想則癡，無心是涅槃。是法無堅固，常立在於念，以解見空者，一切無想願。」

這段經文，試參照三卷本，略爲解說。在見佛以後，應這樣的念（觀）：佛從那裏來，自己又到了那裏？知道佛沒有從他方淨土來，自己也沒有到淨土去，只是從定心中見佛。因此，就理解到三界都是心所造作的，或者說是心所現的。隨自己所念的，那一方那一佛，就在定心中見到了，所以只是以心見心，並沒有見到心外的佛。這樣，心就是佛，就是如來，（心也就是自身，自身也是心所作的）。自心見到了佛，但並不能知見是自心。從這「唯心所見」的道理，能解了有想的就是愚癡、生死，沒有想才是涅槃。一切都是虛妄不眞實的，無可樂著的，只是「念」所作的。那個「念」，也是空的，無所有的。前說境不可得，這才說心不可得。如能夠解見（三界、自身、佛、心）空的，就能於一切無想（無相）、無願，依三解脫門而入於涅槃了。這一唯心觀的次第，是以「唯心所作」爲理由，知道所現的一切，都是沒有眞實的。進一步，觀能念的心也是空的。這一觀心的過程，與後來的瑜伽論師相近。經中爲了說明「唯心所作」，舉了種種譬喻：夢喻——如夢中所見而沒有障礙相，夢見女人而成就淫事，夢還故鄉與父母等談論；觀尸骨喻——見白色、赤色、黑色等；鏡、水、油、水精喻——見到自己的身形。無著成立唯識無境的理由，也就是這樣，如《攝大乘論本》卷中說（大正31，138a）：「應知夢等爲喻顯示；謂如夢中都無其義，獨唯有識。雖種種色、聲、香、味、觸，舍、林、地、山，似義顯現，而於此中都無有義。」「於定心中，隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。」

唯識宗所依的本經——《解深密經》；成立「唯心所現」，也是以淨鏡等能見影像，來比喻「三摩地所行影像」的。依念佛三昧，念佛見佛，觀定境唯心無實，而悟入不生不滅（得無生忍），成爲念佛三昧，引歸勝義的方便。《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉，善財童子所參訪的解脫長者，成就了「如來無礙莊嚴法門」。在三昧中，見十方諸佛：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來，不來至此，我不往彼。知一切佛無所從來，我無所至。知一切佛及與我心，皆悉如夢。」《華嚴經》所說，與《般舟三昧經》相近。《觀無量壽佛經》，是以十六觀，念阿彌陀佛土依正莊嚴的。第八觀「觀佛」說：「諸佛如來是法界身，遍入一切衆生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。」「是心作佛，是心是佛」，雖與《般舟三昧經》相同，但已經是「如來藏」說了。「般舟三昧」在思想上，啓發了唯心所現的唯識學。在觀行上，從初期的是心作佛，發展到佛入我心，我心是佛的「如來藏」說。

另一值得重視的，如《般舟三昧經》說（大正13，899a）：「念阿彌陀佛，專念故得見之。即問：持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名莫有休息，則得來生。」「欲見佛，即見；見即問，問即報，聞經大歡喜。」

成就「般舟三昧」的，能見阿彌陀佛。不只是見到了，而且還能與佛問答，聽佛說法。這是修習三昧成就，出現於佛弟子心中的事實。這一類修驗的事實，在佛教中是很普遍的。西元三至五世紀間，從北印度傳來，佛弟子有什麼疑問，就入定，上升兜率天去問彌勒。西元四世紀，「無著菩薩夜昇天宮，於慈氏菩薩所，受瑜伽師地論」，也就是這一類事實。在「祕密大乘」中，修法成就了，本尊（多數是現夜叉相的金剛）現前；有什麼疑問，

可以請求開示，也是普遍存在的宗教事實。在定中見到了，可以有問有答，在「原始佛教」中，早已存在。如《中阿含經》〈長壽王品〉，就有好幾部經，與定中見聞有關的。《長壽王本起經》中，佛為阿那律說：在沒有成佛以前的修行時，修習見光明，見形色，「廣知光明，亦廣見色」的過程。《天經》中說：修得光明，見形色；與天（神）共相聚會；與天「共相慰勞，有所論說，有所答對」；知道天的名字；知天所受的苦樂；天的壽命長短；天的業報；知道自己過去生中，也曾生在天中。這樣的修習，逐漸增勝的過程。《梵天請佛經》中，佛於定中升梵天，與梵天問答。《有勝天經》中，阿那律說：光天、淨光天、遍淨光天的光，有優劣差別。「彼（天）與我集，共相慰勞，有所論說，有所答對」。在定中，到另一界，見到諸天及魔等，與他們集合在一起，與他們論說問答（與大乘的到他方淨土，見他方佛與菩薩的情形相近），是存在於「原始佛教」的事實。在「原始佛教」中，佛與大弟子們，往來天界的記載不少。但那時，佛與大弟子們，對於定中所見到的，是要開示他們，呵斥他們，警策他們，所以佛被稱為「天人師」。佛涅槃以後，演化為在定中，見當來下生成佛，現在兜率天的彌勒菩薩。十方佛現在說興起，「大乘」佛弟子，就在定中見他方佛。在「祕密大乘」中，佛弟子就在定中，見金剛夜叉。在定中有所見，有所問答，始終是一致的。但起初，是以正法教誨者的立場，教化天神；後來是請求佛、菩薩、夜叉們的教導。這是佛法的進步昇華呢？佛教精神的迷失呢？

《般舟三昧經》集出的時間，試依八大菩薩而加以論斷，如《般舟三昧經》卷上說（大正13．902c）：

「颰陀和與五百菩薩俱。（中略）羅憐那竭菩薩，從墮舍利大國出；橋曰兜菩薩，從占波大國出；那羅達菩薩，從波羅斯大國出；須深菩薩，從迦羅衛大國出；摩訶須薩和菩薩，（中略）從舍衛大國出；因坻達菩薩，從鳩閃彌大國出；和輪調菩薩，從沙祇大國出：一一菩薩各與二萬八千人俱。」

〈擁護品〉中，「是八菩薩」集在一起，稱為「八大菩薩」。其中，颰陀和（Bhadra-pāla）譯為賢守，或賢護，是王舍城（Rajag-ṛha）的長者，《般舟三昧經》就是因賢護的啓問而說的。羅憐那竭（Ratnākāra）譯為寶積，是毗舍離（Vaiśāli）的長者子。橋曰兜（Guhya-gupta），譯為星藏，是占波（Campā）的長者子。那羅達（Naradatta）譯為仁授，是波羅斯（Bārāṇasī），或說彌梯羅（Mithila）的婆羅門。須深（Susīma）是迦維羅衛（Kapilavastu）人。摩訶須薩和（Mahā Susārthavaha）譯為大導師，或大商主，是舍衛（Srāvastī）的優婆塞。因坻達（Indradat-ta）譯為主天，實為主（天）授，是鳩閃彌（Kauśambī）人。和輪調（Varuṇadatta）譯為水天，實為水神授，是沙祇（Sāketa）的優婆塞。八位菩薩的集為一組，《般舟三昧經》以外，《賢劫經》、《八吉祥神咒經》，都說到「八大正士」。帛尸梨蜜多羅（Śrīmitra）譯的《灌頂經》，也多處說到這八位。

這八位菩薩，是釋尊的遊化地區，恒河流域的在家菩薩。《般舟三昧經》是為在家菩薩（賢護）說的；並囑累阿難（Ānanda）等比丘，及八菩薩受持宏通。在家菩薩在佛教中的地位，顯然的重要起來。這是大乘佛教流行，早期在家菩薩的代表人物；在傳說中，多少有點事實成分的。後來，大乘經有十六菩薩，如「中品般若」，及《持心梵天所問經》、《無量壽經》、《觀察諸法行經》、《淨信童女會》、《觀彌勒菩薩上升兜率陀天經》等。大體依《般舟三昧經》的八菩薩（或缺少一二位），加入其他菩薩而成。數目的倍倍增多，是印度佛教的一般情況。從《般舟三昧經》的八菩薩，進到「中品般若」、《持心經》等十六菩薩。依據這一點，《般舟三昧經》的成立，約為「下品般若」集成，「中品般若」還在成立過程中，應為西元50至100年頃。「中品般若

」不但序列十六菩薩，〈序品〉中說：「念無量國土諸佛三昧常現在前」，表示了對「現在佛悉立在前三昧」的尊重。

「般舟三昧」，是在家、出家，四衆弟子所共修的法門。早期的在家菩薩，出於恒河流域，或表示「念佛見佛」法門，是從佛教中國傳來的。四衆弟子中，出家比丘修行的條件，第一是「當清淨持戒，不得缺如毛髮，常當怖畏（地獄苦痛）。」三卷本作：「一切悉護禁法，出入行法悉當護，不得犯戒大如毛髮，常當怖畏。」可見這是比丘的「戒具足」──「安住具戒，善護別解脫律儀，軌則圓滿，所行圓滿，於微小罪生大怖畏」，是比丘在僧團中所受持的律儀生活。在家弟子而想修「般舟三昧」的，「常念欲棄家作沙門，常持八關齋，當於佛寺中」；「敬事比丘、比丘尼，如是行者得三昧」。「般舟三昧」雖通於在家修行，而是尊重傳統出家僧團的，與寺院通俗教化的齋戒相應的。無論在家、出家，這是三月專修的法門（可能與出家人三月安居靜修有關）。到了印度北方，念阿彌陀佛的地區，結合而流行起來，於是有了「一日一夜」、「七日七夜」（《阿彌陀經》所傳）的修法。「般舟三昧」的本質，是依假想觀而成三昧，屬於「定」法，但依此深化而又淺化起來。深化是：在定中起唯心無實觀，引入三解脫門；或融攝「般若」而說無著法門。淺化是：與「般若法門」一樣，使成爲普遍學習的法門。對一般人來說，如三歸、五戒、布施而外，「作佛形像」，「持好素寫是三昧」。造佛像與寫經，成爲當時佛教的特色。「聞是三昧，書學誦持，守之一日一夜，其福不可計」，與「下品般若」一樣的，推崇讀、誦、書寫的功德。〈擁護品〉說：八大菩薩是「人中之師，常持中正法，合會隨順教」，更說「持是三昧」所得的現世功德，與「下品般若」所說的相近。後來，「若有急（疾），皆當呼我八人名字，即得解脫。壽命欲終時，我八人便當飛往迎逆之」，八大菩薩成爲聞聲救苦的菩薩。《般舟三昧經》，就這樣的成爲普遍流行的法門。三卷本說到：「卻後亂世，佛經且欲斷時，諸比丘不復承用佛教。然後亂世時，國國相伐，於是時是三昧當復現閻浮利。」《賢護經》又說：「復此八士諸菩薩，當來北天授斯法。」《般舟三昧經》，在北方全部集成，約在西元一世紀末。

〔參考資料〕 《拔陂菩薩經》；《坐禪三昧經》卷下；《大智度論》卷七；道端良秀《中國淨土教史の研究》。

般闍羅國（梵、巴Pañcāla）

中印度古國名。又作般闍荼國、般遮羅國、般遮耶國、半時羅國、般遮國、磐遮羅國、半闍國、半左國。意譯五能、五不動、五都，或五，爲古印度十六大國之一。關於此國國名之由來，《慧琳音義》卷十八釋云（大正54·420b）：「般遮羅（中略），梵云般遮，唐云五，數名也。羅名爲執。此乃國名，王之美稱也。言彼國王性多慈愛，縱有犯死刑者，不忍殺之，但縛五體，送於壙野山林，時人嘉之，因爲國號也。」

此國自古即分爲南北二部，即南般闍羅與北般闍羅。此二部彼此相諍。據史詩《摩訶婆羅多》所述，此國位於喜馬拉雅山和瞻巴（Chambar）河之間。大約在西元前1430年之前，受都巴達（Drupada）王統治，後爲多羅那（Drona）所征服。

又，據《撰集百緣經》卷一〈佛說法度二王出家緣〉所載，佛在世時，有二王（梵本《Avadāna-śataka》載此二王爲北槃遮耶王及南槃遮耶王）常忿諍不已。波斯匿王意欲拔濟此二王，遂請佛陀教化二王。另據英國學者戴維斯（Rhys Davids）所述，佛世時，南般闍羅之首府爲坎毗拉（Kampilla），北般闍羅之首府爲曲女城（Kanyakubja）。

〔參考資料〕 《長阿含》卷五〈闍尼沙經〉、〈人仙經〉；《中阿含》卷五十五〈持齋經〉、〈優陀夷墮舍迦經〉；《雜阿含經》卷二；《增一阿含經》卷三十七。

般若波羅蜜（梵 prajñā-pāramitā，巴 paññā-pāramī，藏 śes-rab-kyi pha-rol-tu-phyin-pa）

又作般若波羅蜜多、般羅若波羅蜜、鉢羅賢攘波羅蜜；意譯慧到彼岸、智度、明度、普智度無極、明度無極。或稱慧波羅蜜多、勝慧波羅蜜多、慧波羅蜜、智慧波羅蜜。六波羅蜜之一，十波羅蜜之一。指照了諸法實相、窮盡其極之菩薩大慧。如《大品般若經》卷二十一〈三慧品〉云（大正8・376a）：

「佛言：得第一義，度一切法到彼岸。以是義故，名般若波羅蜜。復次須菩提，諸佛菩薩辟支佛阿羅漢，用是般若波羅蜜得度彼岸，以是義故，名般若波羅蜜。復次須菩提，分別籌量破壞一切法，乃至微塵，是中不得堅實，以是義故，名般若波羅蜜。復次須菩提，諸法如法性實際，皆入般若波羅蜜中，以是義故，名般若波羅蜜。」

《大智度論》卷十八云（大正25・191a）：「般若言慧，波羅蜜言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸，到一切智慧邊，窮盡其極，故名到彼岸。」同書卷八十五亦云（大正25・655c）：「一切菩薩道名菩薩行，悉遍知諸法實相智慧，名般若波羅蜜。」

般若波羅蜜乃六波羅蜜之根本，一切善法之淵源，又稱諸佛之母。如《大品般若經》卷十四〈佛母品〉云（大正8・323b）：

「是深般若波羅蜜能生諸佛，能與諸佛一切智，能示世間相，以是故諸佛常以佛眼視是深般若波羅蜜。又以般若波羅蜜能生禪那波羅蜜乃至檀那波羅蜜，能生內空乃至無法有法空，能生四念處乃至八聖道分，能生佛十力乃至一切種智。如是般若波羅蜜能生須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、諸佛。須菩提！所有諸佛已得阿耨多羅三藐三菩提，今得、當得，皆因深般若波羅蜜因緣故得。」

「般若」即指慧，聲聞緣覺等亦得般若，然聲聞緣覺等唯求儘速趣向涅槃，不求智之邊際，故未能得波羅蜜。唯菩薩求一切智，遂到彼岸，故名之為具足般若波羅蜜。《大智度論》卷四十三云（大正25・371a）：

「凡夫人雖復離欲，有吾我心著離欲法，故不樂般若波羅蜜。聲聞辟支佛雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲，故大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜菩薩成佛時，轉名一切種智，以是故般若不屬佛，不屬聲聞辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。」

《優婆塞戒經》卷七〈般若波羅蜜品〉亦云（大正24・1075b）：

「是智慧非波羅蜜者，所謂一切世間智慧、聲聞緣覺所行智慧。是波羅蜜非智慧者，無有是義。是智慧是波羅蜜者，所謂一切六波羅蜜。非智慧非波羅蜜者，所謂一切聲聞緣覺施戒精進。」

關於「般若不屬佛，唯屬菩薩」之論題，《大智度論》卷十八曾有申論，其文云（大正25・190a）：

「諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間知諸法實相、慧是般若波羅蜜。問曰：若爾者不應名為波羅蜜，何以故？未到智慧邊故。答曰：佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜，故菩薩所行亦名波羅蜜。因中說果故。是般若波羅蜜在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧，求度彼岸，故名波羅蜜。佛已度彼岸，故名一切種智。」

依此可知佛所得智慧亦為波羅蜜，然在佛心者，特稱為一切種智而不名波羅蜜。菩薩求一切種智，期度彼岸，故獨名其慧為般若波羅蜜。

關於般若波羅蜜之自性，《大智度論》卷十一舉出多說。一說般若波羅蜜為無漏慧根，菩薩未斷結，其行相似無漏般若波羅蜜，故得名行般若波羅蜜。一說般若波羅蜜為有漏慧，菩薩先有大智慧及無量功德，然諸煩惱未斷，至道樹下乃斷結，故其慧即有漏。一說初發意至道樹之間所有智慧名般若波羅蜜，至成佛時，轉名此慧為薩波若。一說菩薩有漏無漏智慧總名般若波羅蜜，以菩薩觀涅槃、行佛道，故其智慧為無漏，以未斷結使，事未成辦，故亦

名有漏。一說菩薩般若波羅蜜爲無漏無爲不可見無對。一說般若波羅蜜爲不可得相，非陰入界所攝，非有爲、非無爲、非法、非非法，無取無捨，不生不滅，出有無四句，適無所著。此中，前二說及第四說，恐爲阿毗曇人等所立；末說或爲龍樹依經所按。

《大乘莊嚴經論》卷八揭示般若波羅蜜之自性、因、果、業、相應及其品類，文云（大正31・630a）：

「正擇者，是慧自性，由離邪業及世間所識業正擇出世間法故。定持者，是慧因，由定持慧如實解法故。善脫者，是慧果，謂於染污得善解脫，何以故？由世間、出世間、大出世間正擇故。命說者，是慧業，由慧命及善說。慧命者，以彼無上正擇爲命故；善說者，正說正法故。諸法之上首者，是慧相應，如經中說，般若者一切法中上故。彼亦有三種者，是慧品類。彼人有世間、出世間、大出世間三品正擇故。」

此謂般若波羅蜜以正擇出世間法爲其自性，以定持爲其因，於染污法得善解脫爲其果，以無上正擇爲其命，以正說正法爲其業；且謂般若乃一切法中上首，有世間、出世間及大出世間三種品類。

關於般若波羅蜜之修習，諸經多有宣說。如《金光明最勝王經》卷四說五法，文云（大正16・418c）：

「一者常於一切諸佛菩薩及明智者供養、親近，不生厭背。二者諸佛如來說甚深法，心常樂聞，無有厭足。三者眞俗勝智，樂善分別。四者見修煩惱，咸速斷除。五者世間技術、五明之法皆悉通達。善男子！是名菩薩摩訶薩成就智慧波羅蜜。」

《大乘寶雲經》卷二說十法，其文云（大正16・249b）：

「菩薩摩訶薩具足十法，般若波羅蜜具足。何者爲十？一者善解無我眞理，二者善解諸業果報，三者善解有爲之法，四者善解生死相續，五者善解生死不相續，六者善解聲聞辟支佛道，七者善解大乘之道，八者善解遠離魔業，九者智慧不倒，十者智慧無等。」

又《大寶積經》卷五十至卷五十三〈般若波羅蜜多品〉敍述般若波羅蜜之正行、如理正觀、證入、如理句及分別善巧等。《發菩提心經論》卷下〈般若波羅蜜品〉明修習智慧有自利、他利及二俱利三種，並謂當發善欲親近善友心等二十心。

◉附：印順〈金剛般若波羅蜜經講記〉懸論（**摘錄自《妙雲集》上編①**）

般若（梵prajñā，巴paññā，藏śes-rab），華言慧。從前，須菩提在般若會上，曾提出四個問題——何者般若？何名般若？般若何用？般若屬誰。今隨順龍樹論而略爲解說：

何者般若：佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的內容而論，略有三種：⑴實相般若：《智論》說：「般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞。」如經中說的「菩薩應安住般若波羅蜜」，即指實相而言。⑵觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《智論》說：「從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是名般若。」⑶文字般若：如經中說：「般若當於何求？當於須菩提所說中求」，此即指章句經卷說的。

⑴實相般若：實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敍述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。《智論》說：「般若如大火聚，四邊不可觸。」古德說：「說似一物即不中。」都指示這超越戲論而唯證相應的實相。凡夫的所知所見，無不爲自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：「唯佛與佛乃能究竟諸法實相，所謂：如是性，如是相，如是體，如是力，如是作，如是

因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。」所以，空寂與緣起相，無不是如實的。但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，這即非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

實相——約理性邊說，是空還是有？《中論》說：「空則不可說，不空不可說，空不空叵說，但以假名說。」實相非凡常的思想、世俗的語言可表達，這如何可以說是空是有，更因此而諍論？然而，實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。同時，不假藉言說，更無法引導衆生離執而契入，所以「不壞假名而說實相」，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中論》說：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」末句，或譯「諸法之實相」。衆生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以爲色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即爲生死根本。所以，經中所說的實相，處處說非有，說自性不可得。本經也說：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，即見如來。」高揚此實相無相的教說，尊爲「不二解脫之門」。即是說：實相非空非有，而在「寄言離執」的教意說，實相是順於「空」的；但不要忘却「爲可度衆生說是畢竟空」！

有人說：實相是客觀眞理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。有人說：實相爲超越能所的——絕對的主觀眞心，即心自性。依《智論》說：「觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道。」離此客觀的眞理與絕待的眞心，纔能與實相相應。實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像爲「所」邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執爲「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「眞心」可說！

(2)觀照般若：再作三節解說：凡、外、小智之料簡：①世間凡夫也各有智慧，如文學的創造、藝術的優美、哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的、利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人羣的；但用他來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的、含有雜染的，不能說是般若。②外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門、西歐的基督教等。他們的智慧，以人間爲醜惡的、痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善、持戒、禱告、念誦、修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。③二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱爲般若；但也不是般若經所說的般若。大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

空、般若、菩提之轉化：《智論》說：「般若是一法，隨機而異稱。」如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門，所以名爲空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如眞能徹悟諸法空相，就轉名般若：所以《智論》說：「未成就名空，已成就名般若。」般若到了究竟圓滿，即名爲無上菩提。所以說：「因名般若，果名薩婆若」——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若。約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名爲農夫或工人。因此說：「般若是一法，隨機而異稱。」

般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發無方的巧用，名爲方便。經上說：「以無所得爲方便。」假使離了性空慧，方便也就不成其爲方便了！所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的體證；方便側重於救濟衆生的大行

，即以便宜的方法利濟衆生。《智論》這樣說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」

⑶**文字般若：**文字，指佛所說的一切言教。常人以書籍爲文字，其實，文字不盡是書本的。書籍，是依色塵而假立的文字；但佛世却是以音聲作文字。佛怎麼說，弟子即怎麼聽受。所以，佛經以名句文身而立，而名句文身是依聲假立的。或者偏愛不立文字，以教義的鑽研爲文字而加以呵斥，不知言說開示即是文字。凡能表顯意義，或正或反以使人理解的，都是文字相。筆墨所寫的、口頭說的，以及做手勢、捉鼻子、豎拂、擎拳，那一樣不是文字！文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如離却文字，即凡聖永隔！此處說的文字，指《大般若經》中的第九分。

初學般若，應先於文教聽聞、受持，以聞思慧爲主。經合理的思考、明達，進而攝心以觀察緣起無自性，即觀照般若，以思修慧爲主。如得離一切妄想戲論，現覺實相，即實相般若了。這三者，同明般若而各有所重，如意在實相，即能所並寂而非名言思惟可及。如意在觀慧，即依境成觀，以離相無住的相應爲宗。如意在文字，即重在安立二諦，抉擇空有。

何名般若：爲什麼稱爲般若？在這一問題中，即抉示出般若究竟指什麼？應該說：般若是實相；觀慧與文字，是約某種意義而說爲般若的。如觀慧，因依之深入而能現覺實相——般若，所以也稱爲般若。觀慧是因，實相是——非果之果，即是因得果名。又，實相不是所觀的，但觀慧却緣相而間接的觀察他；爲境而引生觀慧，所以也可假說爲從境——實相般若而名爲般若。至於文字，約他的能詮實相，及藉此能詮教而起觀，得證實相——般若，所以也就從所詮而名爲般若。

般若，本是世間舊有的名詞，指智慧而言。但佛陀所要開示的，即正覺現證的——能所不二的實相，本非世間「般若」的名義所能恰當，但又不能不安立名言以化導衆生。從由觀慧爲方便而可能到達如實證知的意義說，還是採用「般若」一名。不過，雖稱之爲般若，而到底不很完備的，所以《智論》說：「般若定實相，智慧淺薄，不可以稱。」

般若何用：從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——衆生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以本經說：「一切賢聖皆以無爲法而有差別。」

從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：⑴證眞實以脫生死：一切衆生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成爲雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧爲方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毗鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：「離三解脫門，無道無果。」⑵導萬行以入智海：大乘般若的妙用，不僅爲個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集爲成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟衆生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲爲本的無所得爲大方便，策導萬行，普度衆生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。這二種中，證眞實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。

般若屬誰：約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。所以經中說：「欲學聲聞地，當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地，應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜。」但佛說《般若波羅蜜經》，實爲教化菩薩，即屬於菩薩。如本經說：「

爲發大乘者說，爲發最上乘者說。」《解深密經》也說：第二時教「但爲發趣大乘者說」。不過，佛說般若，雖說但爲菩薩，而也有二乘在座旁聽。經說：要得二乘果，必須學般若，這固然是三乘同入一法性，也即是解脫生死的不二門——空無我慧。然也就是密化二乘，使他們聽聞大乘勝法，久久熏習成熟，即可宣告「汝等所行是菩薩道」，而迴心向大了。所以般若是「通教三乘，但爲菩薩」。從前，成論大乘師說：般若是通教，不夠深刻；唯識大乘師說：般若但爲菩薩，不夠普徧。總之，照他們看，般若是不究竟，「通」又不好，「但」又不好，這可說是「般若甚深，諸多留難」！那裏知道般若通教三乘，但爲菩薩，深廣無礙，如日正中！這所以般若於一切大乘經中，獨名爲大！

般若屬於菩薩，爲什麼不屬於佛？約般若唯一而貫徹始終說，如來當然也有般若。不過，佛說般若，重在實相慧離言發悟，策導萬行。般若「以行爲宗」，所以與側重境相而嚴密分析，側重果德而擬議圓融者不同。

梵語波羅蜜，譯爲到彼岸，簡譯爲度。到彼岸，是說修學而能從此到彼，不是說已經到了。所以，重在從此到彼的行法，凡可由之而出生死到菩提的，都可以稱爲波羅蜜。經中或說六波羅蜜，或說十波羅蜜，但眞實的波羅蜜，唯是般若，其他都是假名波羅蜜。因爲，沒有空慧策導，布施等即不成爲波羅蜜了。聲聞乘法，能度生死河到涅槃岸，爲什麼不名波羅蜜？因爲，波羅蜜又有「事究竟」的意義，所以要能究盡諸法實相，圓成自利利他的一切功德，才名爲波羅蜜。聲聞的三無漏學，不能究竟，所以不名爲波羅蜜。

〔參考資料〕 《六度集經》卷八；《放光般若經》卷四〈摩訶衍品〉、卷七〈達異道士品〉、卷十六〈漚惒品〉；《大品般若經》卷十一〈照明品〉；《大般若經》卷七十一、卷五九三；《大乘理趣六波羅蜜多經》卷十；舊譯《華嚴經》卷二十五、卷三十七；《中觀哲學》（《世界佛學名著譯叢》64）；Gengun H. Sasaki《Lingnistic Approach to Buddhist Thought》。

般若理趣釋

具名爲《大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》。二卷。唐·不空譯。收在《大正藏》第十九册。略稱《理趣釋經》、《薩埵釋經》。係《金剛頂經》第六會《理趣經》之註釋。

《理趣經》全經計分十七品，本書卷上所釋者，爲其前二品，卷下則釋其後之十五品。據台密相承，本書係不空所撰，然東密則以爲撰者爲密教第二祖金剛薩埵。本書是《理趣經》諸註疏中至爲重要的一部。在密教教理史上，其重要性可與《大日經》之善無畏註疏並稱。

〔參考資料〕 《貞元新定釋教目錄》卷十五；《諸阿闍梨眞言密教部類總錄》卷上。

般若燈論釋（梵Prajñā-pradipa-mūla-madhyamaka-vṛtti，藏 Dbu-maḥi rtsa-baḥi ḥgrel-pa śes-rab-sgron-ma）

十五卷。偈頌爲龍樹菩薩原著。釋論爲分別明菩薩所撰。唐·波羅頗蜜多羅譯於貞觀六年（632）。略稱《般若燈論》。係解釋《中論》之書，收在《大正藏》第三十册。全論凡分二十七品，卷首慧賾序云（大正30·50c）：

「般若燈論者，一名中論，本有五百偈，龍樹菩薩之所作也，借燈爲名者，無分別智，有寂照之功也。（中略）然則燈本無心，智也亡照，法性平等，中義在斯，故寄論以明之也。（中略）分別明菩薩者，大乘法將，體道居衷，遐覽眞言，爲其釋論，開祕密藏，賜如意珠，略廣相成，師資互顯。（中略）西域染翰，乃有數家，考實析微，此爲精旨，若含通本末，有六千偈，梵文如此，翻則減之。」

關於撰者分別明菩薩究爲何人，古來頗有異說。一說其爲《中論》長行作者青目，一說爲清辯，或說係智光。西藏所傳則謂清辯嘗作《般若燈論》，以釋《中論》，並駁斥佛護等所說云

云。現代學術界以爲此分別明應即指清辯。

本論對《中論》之解釋，較青目之《中論釋》更爲詳盡，且於各品之末列出教證，以發揮本頌之意義，又廣舉外道及小乘諸部之名，以難破彼等所說。此外，且主張破文必用因明之三支立量。故本論有其獨特價值。可惜中譯本之譯筆甚爲難讀，故歷來皆未受重視。

本論梵本今已不存，藏譯本則收於《丹珠爾》中，與佛護《根本中論註》等均爲西藏八種《中論》註書之一。另據本論之曾舉佛護之說，並加以破斥看來，可知本論撰於《根本中論註》之後。

◉附：梶山雄一（等）著・李世傑譯《中觀思想》第一章第一節（摘錄）

《般若燈論》可說是《中論》最初的正規註釋，其重要性，有下面兩點：

第一，在此註釋裏，清辯把龍樹的多樣論證方式——即：歸謬、兩難式、四重體（四肢式）、三段論法等，改寫爲由陳那所整理的因明學推論式（自立論證）。清辯發現：用詩頌所表現的龍樹論證之中，有些是很明顯的，有些則是隱含著定言推論式的構成要素，因之，他相信龍樹的議論，可以把它當做是定言的推論式來了解它。清辯會叫做自立論證派的原由，即在於茲。

第二，清辯由此立場，批判了佛護所採用的歸謬方法，即本來，歸謬乃不過是假言的間接論證而已，而佛護竟將這個歸謬作爲是中觀論者的方法。清辯的這種論理主義的自覺，是要經過「正理學派」（Nyāya）的發展或經過陳那的佛教論理學的體系化的時代爲背景，才能夠獲得的。

〔參考資料〕 安井廣濟《中觀思想の研究》；江島惠教〈般若燈論に於ける推論式の一斷面〉、〈Bhavaviveka研究〉。

般若心經祕鍵

一卷。日僧空海著。略稱《心經祕鍵》。是鳩摩羅什譯《般若心經》的註疏。收在《大正藏》第五十七冊、《弘法大師全集》卷三。

大體而言，古來之註釋《心經》者，多視《心經》爲《大般若經》六百卷之提要，而空海則依《陀羅尼集經》、《六度經》等經之義，認爲《心經》乃說大般若菩薩之三摩地法之雜部密經，此即本書之特色。

全書內容初明經之大意、題號、翻譯之異同，謂題號中之前四字意指「明大般若菩薩大心眞言三摩地經」，「祕鍵」二字，爲甚深祕奧之義，意指含藏或開示《心經》之祕密甚深。其次將經文分五段解釋。即：人法總通分、分別諸乘分、行人得益分、總歸持明分、祕密眞言分。

在日本，自古研究本書者甚多，爲眞言宗學徒所學「十卷章」之一。其主要註釋書，有道範《祕鍵開寶鈔》一卷、濟暹《祕鍵開門訣》三卷等多種。

般若伽羅末提（梵Prajñākaramati；約950～1000）

後期中觀派學者。爲印度超戒寺大僧院六賢門（Mkhas pasgo drug）之一，與寶積靜（Ratnākarsanti）、智吉友（Jñanaśrimitra）等人同時代。《青史》以他爲西門守護者，《多羅那他佛教史》則以他爲南門守護者，並說他時常可看見文殊菩薩。當他與外道論戰時，若向文殊菩薩祈願，則外道必爲他所論破。

氏之著作，以《入菩提行論細疏》（Bodhicaryāvatārapañjika）爲最著名。此疏乃寂天《入菩提行論》之註釋，爲現存《入菩提行論》之註釋中卷帙最大的一部。此外，尚著有《現觀莊嚴論註攝義》（Abhisamayālaṃkāravṛttipiṇḍārtha）一書。

般若伽羅笈多（梵Prajñākaragupta；700～750左右）

印度佛教論理學者。生於孟加拉，屬於經量部有形象知識論者。法稱寂後，研究其學說

者分成文獻學派、哲學派、宗教學派等三派。般若伽羅笈多爲宗教學派的創立者。在陳那、法稱的論理學著作中，領悟出佛陀的本質，進而解明佛之法身、自性身、智身的意義。其後繼者又分芝那（Jina）、羅維笈多（Ravigupta）、夜摩梨（Yamari）三系統。氏除撰有《量評釋莊嚴》（係《量評釋》的註釋書）外，另著《同時知覺必然性論證論》（Sahopalambhaniyamasiddhi）一書，該書係闡釋「唯識性論證因」的唯識論書。

關於其生卒年代，據西藏《登噶爾瑪目錄》（成立於842年）收錄其所有著作而言，一說其可能生存於九世紀前半期。此外，其學統雖未傳至西藏，但是藉由《量評釋莊嚴》藏譯本（rÑog Blo ldan śes rab譯，1059～1109）的流傳，其學說仍爲西藏人所知。

〔參考資料〕《布頓佛教史》；《多羅那他佛教史》；《大學說》；《インド論理學史》；《佛教論理學》。

般若波羅蜜多心經

一卷。唐·玄奘譯，知仁筆受，貞觀二十三年（649）譯出。略稱《般若心經》、《心經》。收在《大正藏》第八册。舊傳前譯本有《摩訶般若波羅蜜大明咒經》一卷（現存），是姚秦·鳩摩羅什所譯，但梁代《出三藏記集》卷四及隋代《法經錄》卷四，都將它列入失譯錄，到了唐代智昇撰《開元錄》，才開始歸之羅什譯籍以內，從此相沿不改，實不可信。此經在玄奘以後續出的異譯本，現存的還有六種：(1)唐·摩竭提國三藏法月譯，題《普遍智藏般若波羅蜜多心經》。(2)唐·罽賓三藏般若共利言譯。(3)唐·智慧輪譯。(4)唐·吐番國師法成譯。(5)唐梵翻對字音本。(2)至(5)之經題均同奘譯。(6)宋·施護譯，題《聖佛母般若波羅蜜多經》。此外，據元代《至元錄》卷一拾遺編入記載，尚有唐·不空及契丹·慈賢譯本，已佚。又有藏、蒙、滿文字譯本，都和法月譯本相近。上舉各種譯本內，舊傳失譯本及唐梵翻對字音本，都與奘譯本相同，只有經的正文，缺首尾序分和流通分，其他譯本則具序、正、流通三分。這或者是由於此經原有大小兩本而然。現存此經的梵本，即有在尼泊爾發現的大本和日本保存的各種傳寫模刻的小本兩類。1864年，比爾始據本經奘譯本譯成英文，1884年，馬克斯·穆勒共南條文雄校訂本經大小兩類梵本，1894年，穆勒重將本經譯成英文並編入《東方聖書》。

本經文旨，原出於大部《般若經》內有關舍利子的各品，此即秦譯《大品般若》的〈序〉、〈奉鉢〉、〈習應〉、〈往生〉、〈嘆度〉五品（《大品般若》卷一至卷二），唐譯《大般若經》第二分初〈緣起〉、〈歡喜〉、〈觀照〉、〈無等等〉四品（《大般若經》卷四〇一至卷四〇五）。各品說佛和舍利子問答般若行的意義、功德，本經即從其中撮要單行，以故在先所出的譯本都缺首尾二分。大經所說義理在發揮菩薩三三昧相應行中以空相應爲第一，行空相應的菩薩即不墮二乘，而能嚴淨佛土，成就有情，疾得無上正等正覺。本經依據此義，以行深般若波羅蜜多爲空相應行。更進而說由空無所得爲方便，遣五蘊執，契證實相。全經文句簡約而賅攝般若甚深廣大之義，得其心要，故名爲《心經》。至於全經結構，先明能觀智，即深般若；次辨所觀境，即顯示諸法實相即空相，遮遣蘊、處、界，緣生、四諦、智，斷諸法執；後顯所得果，先之以得涅槃果，次之以得菩提果，闡明諸佛皆依甚深般若觀慧相應無所得實相，而得一切智智之義。又本經首尾都說到般若能度苦厄，明般若之出現世間，乃爲除世間一切苦，亦即大經所讚嘆菩薩行般若波羅蜜多，心念慧益一切衆生，當以一切智智知一切法，度脫一切衆生，除佛智慧，過一切聲聞、辟支佛上等等殊勝功德。經末尊重讚嘆般若波羅蜜多，以之爲大神咒、大明咒等，原來《大品般若》的〈大明品〉及〈勸持品〉，都直接以般若爲明咒，別無咒文，本經所出咒文，亦見於《陀羅尼集經》卷三〈

般若波羅蜜多大心經〉段，或係後世所加，總之顯示般若妙慧有勝功用，能速疾成就菩提。

本經雖有多種譯本，而歷來但玄奘一譯流行最廣。凡誦習和註解大都用其譯文。

本經歷代註疏極多，其中主要的有唐·窺基《幽贊》二卷，圓測《贊》二卷，靖邁《疏》一卷，法藏《略疏》一卷，淨慧《疏》一卷；宋·智圓《疏》一卷，明曠《疏》一卷；明宗泐、如玘《注解》一卷，德清《直說》一卷，智旭《釋要》一卷。（游俠）

◉附一：玄奘譯《心經》原文

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。舍利子，是諸法空相：不生、不滅；不垢、不淨；不增、不減。是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法。無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。無苦、集、滅、道；無智亦無得。

以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖、遠離顛倒夢想、究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。能除一切苦，眞實不虛。故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：

「揭諦！揭諦！
波羅揭諦！
波羅僧揭諦！
菩提薩婆訶！」

◉附二：《般若波羅蜜多心經》梵本語譯（霍韜晦譯）

聖觀自在菩薩正在進行著極深的般若波羅蜜多的活動，照見（生命的）五種現象在存在上，都是處於空的狀態（，於是超越了一切痛苦）。

（他對舍利的兒子說：）

舍利之子啊！（生命的）肉身現象是空的，這種空的性質正是肉身現象的存在情形。（所以）肉身和空沒有分別，空和肉身也沒有分別，肉身就是空，空就是肉身。（其餘）四種（主觀上的）感受現象、（對象形相的）攝取現象、（動作的）發施現象和（客觀世界的）認識思維現象的存在情形也是一樣。

舍利之子啊！一切存在都是處於空的狀態。沒有生、沒有滅、沒有污染、沒有清淨、沒有減少，也沒有增加。所以，舍利之子啊！在空的狀態中沒有肉身現象、沒有感受現象、沒有攝取現象、沒有發施現象，也沒有認識思維現象。（在主觀方面來說，）沒有眼、耳、鼻、舌、身、意（等六種主體）的存在，（在客觀方面來說，也）沒有色、聲、香、味、觸、法（等六種對象）的存在。（如果以十八界的分類標準來說，）沒有眼的界域，以至沒有意識的界域。（如果應用在十二因緣方面，）沒有明，也沒有無明；沒有明的滅盡，也沒有無明的滅盡。推演下去，既沒有老死，也沒有老死的滅盡。（這也就是說，）沒有苦，沒有苦的原因，（所以）不須求苦的息滅，也不須從事息苦的實踐。（總之在空的狀態中，）沒有能知的主體，也沒有所知的對象。

由於不能有所知的對象的緣故，修行者依於這種般若波羅蜜多的作用，內心的活動再無障礙。由於沒有障礙的緣故，就消除了種種怖畏，超出一切不眞實的了解，從而進入徹底的涅槃境界之中。所有在（過去、現在、未來）三世中的諸佛，都是依於這種般若波羅蜜多的作用，而獲得最高的、最正確的和最完全的覺悟。

因此應該知道：般若波羅蜜多是偉大的咒語，是有大智慧的咒語、是超過一切、無與倫比的咒語，可以止息一切痛苦，因爲它是眞實的、不虛妄的。

以下就是通過般若波羅蜜多所說的咒語：

「去了！去了！
到彼岸去了！
完全到彼岸去了！
覺悟啊！謹願！」

◉**附三：《心經》之內容分析**（摘錄自霍韜晦《佛學》上冊）

《般若心經》全篇的主旨在描述對「空」的體證。在內容上可以分作四段：

第一段指出：「空」是在極深的般若波羅蜜多的作用下呈現的。因此我們可以分析出：「空」不是普通經驗的對象。譬如生命存在的問題，在一般經驗之下，我們只能看到種種的生命現象，這就是五蘊——原始佛教時代已經建立起來的概念，但在極深的般若波羅蜜多的作用之下，可以觀照到這些現象都是處於一種空的狀態。

第二段跟著破解一切自原始佛教以來所成立的代表存在的概念。這些概念由於分類的標準不同、觀察的角度不同而有種種說法。如五蘊、十二處、十八界，這是橫的解剖；十二因緣、苦集滅道，這是縱的解剖。在橫的解剖中，雖亦涉及到客觀存在的性質問題（如色蘊、六境），但主要是扣緊生命現象上說。所以這些概念，基本上是代表了傳統佛教對生命的活動、構造、前後方向的看法。佛教雖然不承認有「我」，但基於如實觀的要求，如實地觀察生命，所以次第產生了這些概念。但是，大乘佛教興起之後，認爲這種分解的方式雖然可以破除一個獨立的自我觀念，但還是有所執。例如原始佛教把自我開爲五蘊，自我的存在是假，言下之意，即以五蘊爲實。但五蘊是不是就是最後的實在呢？我們能不能以肉身（色）現象爲最後的實在呢？以感受作用（受）爲最後的實在呢？……說一切有部說，色法可以再分爲若干種，例如眼的對象（色境）可以再分爲形色（形狀）與顯色（顏色）；客觀存在的物質可以再分爲極微（物質原子）。依據這種說法，則物質現象仍是假，極微才是實。結果極微成爲一種固定的、獨立的存有體，成爲一個有「自性」（自我獨立）的存在。這樣，「自體」觀念便不能去除。由此可見，這種「假依實」的分解方式是不徹底的。從大乘般若學的觀點看來，這是忘記了佛陀所宣說的一切存在都是無常、都是緣生的教法。如果了解一切法都是緣生，即一切法的存在當下就是處於無常過轉的動態之中，便不能被執實。問題是，當我們以它爲經驗對象時，就會不自覺的以我們的主觀的認知能力來套它，從而產生概念。其實在客觀的法上說，無常過轉，受緣的制約，根本不能有自體。所以它的存在是不與任何概念相應的，這就是空。空不等於無，空祇是說明它沒有獨立性、沒有實體。但它仍是一個緣生法，一個無常過轉的存在。《心經》第二段雖然沒有交代種種生命現象所以是空的理由，而祇是破斥它們的存在：先破五蘊中的色蘊，續破其餘四蘊，然後破十二處、十八界、十二因緣、四諦實踐，但依我們的了解，這不過是撥除這些概念來體證生命的存在情形，進而體證一切法的存在情形。「空」一方面撥除這些概念，一方面展示存在的眞實狀態。

由此可見，「空」是雙離有無的，或非有非無的。說它有，它不是一個獨立對象，亦無內容；說它無，它却有緣生的動態。兩邊不著，雙遣雙離，在這一情形下是無法用一個具體概念來表述的，所以說爲「空」。「空」是中道，但「空」這一個字眼亦祇是象徵。

由於「空」代表眞實的存在，《般若經》强調，這祇有通過般若波羅蜜多才能當面把握，所以《心經》的第三段，即指出在獲得對「空」的體證後所產生的效果：無有恐怖、遠離顚倒夢想、究竟涅槃，以至獲得無上正覺。

《心經》的第四段是站在修行實踐的立場，把般若波羅蜜多看作咒語來推動衆生的奮發向上。大概在《般若經》出現的時代，印度的咒語傳統亦重新流行，爲鼓勵他們修學般若波羅蜜多，所以有此一段。後來密宗興起時，便有人根據這一段把《心經》看作是密宗的經

典。其實咒語的初意只是一種鼓舞，後來才發展成爲調伏心靈的方法。

◉附四：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第十章第一節（摘錄）

《般若心經》：在《般若經》中，這是民間傳誦最盛的短篇。譯爲華文的也最多，現在存有七種。（中略）華文的不同譯本，主體都是相近的。羅什與玄奘的譯本，沒有序與流通，但西元八世紀以下的譯本，都具備了序、正、流通——三分。般若、智慧輪、法成、施護譯本，序與流通都相同；惟有法月譯本的序分，多了觀自在菩薩請說一節。古人以爲這部經「出大品經」。其實，這部經以「中品般若」的經文爲核心，而附合於世俗信仰的。「舍利弗！……無智亦無得」，出於「大品本」的〈習應品〉。「般若波羅蜜是大明咒，無上明咒，無等等明咒」，出於「大品本」的〈勸持品〉。以「中品般若」經文爲核心，標「觀世音菩薩」，說「度一切苦厄」，「能除一切苦」，以貫通觀音菩薩救濟苦難的信仰。「大明咒」等，《般若經》是讚嘆般若力用的，現在就「即說咒曰」。這是在「中品般若」成立以後，適應世俗，轉化般若而與世俗神祕仰信合流的經典。

〔參考資料〕 印順《般若波羅蜜多心經講記》；松濤秀光《般若心經の研究》；福井文雅《般若心經の歷史的研究》；榛葉元水編《般若心經大成》。

茶

茶在唐代宗時，由於陸羽等人的倡導，乃使品茶之風大盛。此後，飲茶之風逐漸傳入佛教界，乃有「茶禪一味」的說法產生，謂茶道之精神與禪之精神相互一致。在禪宗叢林寺院裏，茶的重要性尤其顯著。在甚多儀式之中，都必須舉行茶禮，在《勅修百丈清規》中，即有多處述及茶禮之應行時間及作法。

由於飲茶與禪宗寺院生活之關係日益密切，因此，在禪宗寺院中，乃陸續產生與茶有關的職司或術語。茲略舉數例如次：

⑴**茶頭**：指禪剎中掌茶的人。以僧或行者充當，附屬於諸寮舍。其中，首座寮、維那寮、知客寮、侍者寮的茶頭稱爲四寮茶頭。

⑵**茶鼓**：禪剎於祖忌進獻茶湯時，或舉行茶禮時所鳴之鼓。

⑶**茶湯**：禪剎中每日晨間供奉在佛、祖之前的煎茶。

⑷**茶禮**：禪剎中，以茶相款待的某些禮儀。種類甚多，茲不枚舉。

⑸**喫茶去**：爲禪師趙州從諗所傳下的著名公案。後世佛子常將喝茶戲稱爲「趙州茶」，即自此公案而來。《五燈會元》卷四（卍續138・131下）：「師（趙州）問新到：曾到此間麼？曰：曾到。師曰：喫茶去。又問僧。僧曰：不曾到。師曰：喫茶去。後院主問曰：爲什麼曾到也云喫茶去，不曾到也云喫茶去？師召院主，主應喏。師曰：喫茶去。」

禪剎中的飲茶方式，是與禮儀相配合的。這種「禮法之茶」不僅是象徵寺院之儀規，而且也是內心的一種修行。此種禮法之茶，隨著中國禪的東渡而於鎌倉時代傳入日本。不久，即廣行於民間。至室町末期且形成「茶道」。南都稱名寺的村田珠光被奉爲「茶道」之祖，氏嘗參禪於大德寺一休宗純。之後，堺（地名）的武野紹鷗承繼珠光的傳承，將茶道由堺傳到京都。至紹鷗門下千利休時，茶道已在京都確立據點。至今茶道與禪仍然深深地結合在一起。

◉附：鈴木大拙著・沈迪中譯・王若茜校〈禪與茶道〉（摘譯自《現代日本思想大系》第八卷）

㈠茶道的形成

禪之所以與茶道相通，在於它致力於使事物單純化的宗旨。對不必要的繁瑣的摒棄，禪是通過直覺地把握終極存在來完成的，而茶道則是通過把在茶室中品茶所典型化了的意識移植到超生活的觀念中實現的。茶道是一種原始的、純樸的簡潔美。爲實現親炙自然的理想，

茶人寄身於茅屋頂下，端坐於大不過四塊半榻榻米構造緊湊的斗室之中。禪之所求，在於唾棄人類爲禁錮自己而約定俗成的一切人爲的枷鎖。禪之所以首先與理性對壘，是因爲理性雖有實用價值，但却有礙於我們深拓自身的存在。哲學企圖提出並理性地解決所有的問題，但却不一定能賦予我們精神滿足。然而，對任何人來說，在知識方面即使沒什麼造就，精神上的安逸却是志在必得的。哲學的道路，是由具有上述傾向的人開拓的，但却不能成爲一般審美課題。禪，更大範圍說是宗教使人拋棄他認爲自己擁有的一切——包括生命，回歸到其最終極的存在狀態——「本住地」，或者說是「父母未生前的本來面目」。我們任何人都能夠做到這一點。我們也由此才得到現實之身，倘若沒有它，我們也就成爲「無」了。可以把它稱爲最終的、單純化的原因，是因爲事物不能達到比它再單純的狀態了。茶道就是在倚古松而搭就的茅屋中象徵這一單純的形態的。該形態既被如此象徵化了，因此即使被作爲一種藝術，也是可以理解的。無庸贅言，從事茶道的指導原理和開創它的獨創性觀念、即繁瑣之務去的宗旨是完全相同的。

日本早在鎌倉幕府（1192～1333）建立之前就已經知道有茶這種飲料了，把它普及到一般民衆中的，據說從中國帶回茶種，在寺院裏栽培的是榮西禪師（1131～1215）。相傳禪師把自己種的茶和有關的書（《吃茶養生記》）一起奉獻給常常鬧病的、當時的幕府將軍源實朝（1172～1219）。榮西從而成爲廣爲人知的日本種茶的始祖。榮西認爲茶有藥效，能治多種疾病。他很可能在中國的禪院留學時看到了沏茶的方法，禪院似乎並不曾特意教授過。那種沏茶方法，是在禪院待客，有時是招待本寺的禪僧時才用的。把中國的沏茶方法帶回日本的禪僧，是晚榮西半個世紀之久的大應國師（1236～1308）。大應之後，曾有數位禪僧來到日本成了茶道之師，最終由著名的大德寺的一休和尚（1394～1481）將其法傳授與弟子之一珠光（1422～1502）。珠光的藝術天才使之發揚光大，成功地糅入了日本式趣味。於是珠光便成了茶道的創始者，他把茶道技藝教給了藝術的有力庇護者、當時的將軍足利義政（1435～1490）。後來，紹鷗（1503～1555）和利休，尤其是後者又對之加以改良，使其臻於完善。這就是今天的茶道，英譯一般爲tea-Ceremony或者tea-Cult。只是禪院的茶道和世俗流行的作法又不同，別是一類。

茶可使人心神清爽，但並不醉人，它本來就具有一種供學者或僧侶品味的性質。茶之被廣大佛教寺院所飲用，以及它最先由禪僧介紹到日本，是很自然的事。如果說茶象徵著佛教，那麼也可以說葡萄酒是代表基督教的。基督教徒一般都飲葡萄酒，教會便取它來象徵基督的血，據基督教學者的解釋，這血是救世主爲罪孽深重的人類而灑的。或許基於這一原因，中世紀的修道院裏都建有酒窖。教士們圍著酒桶舉杯把盞，談笑風生的畫我們都見過的。葡萄酒先讓酒徒們飄飄欲仙，繼爾使之酩酊大醉。在許多方面，茶與葡萄酒都是正相對照的，曾幾何時，這種對照又成爲佛教和基督教之間的對照。

我們知道，茶道與禪關係的密切，不僅僅在於其實際發展過程，而主要在於對通過其儀式所表現出的精神的尊崇上。這種精神，用感情方面的語言說，是由「和、敬、清、寂」組成的。這四要素貫穿茶道儀式始終，所以是缺一不可的，均爲構成同胞相親、有條不紊的生活本質的成分，這種生活就是禪寺的生活。禪僧的進退擧止無不正確的說法，源於曾造訪過一座叫做定林寺的禪利的宋代儒者程明道的一番話，其略爲：「然。此處如行三代之古法，昔日之儀禮，今得復見矣。」所謂古三代，是中國政治家憧憬的理想時代，彼世世情淳樸，人民安居樂業，享受太平安康之惠。即使在今天，禪僧在履行各種禮儀上不論是個人還是集團，仍都很有造詣。小笠原流派的禮儀法式一般認爲是源於《百丈清規》這一禪院規章的。

禪宗教義是超越形態而把握精神，但切勿忘記，我們所在的世界是特殊形態的世界這一事實，精神是以形式爲媒介表現出來的。禪即是二律背反主義，同時也是修行主義。

⑴和

調和（harmony）的和亦可讀解爲和悅（gentleness of spirit）的和。想來，這種意義上的「和」才能更充分地表達支配茶道整個過程的精神。調和意味著形式，和悅意味著內在的感情。一般說來，茶室的氣氛毋寧說是在生發這種「和」——觸感之和、香氣之和、光線之和、音響之和的。先說茶碗吧。因爲是手工製作的，樣子也不端正，釉的分布也不均勻。但儘管如此原始，這一卑小的器皿却具備和、靜、愼等特有的美感。點燃的香也不是那麼强烈刺鼻的，而是輕香繚繞，窗戶、拉門、茶室之間漾溢著柔和的美。室內的光照也柔和恬靜，使人產生瞑想的心情。掩映茶室的老松在風中颯颯作響，和爐上煮沸的茶鍋聲相奏成趣。茶室內外環境，無不反映出茶道創始者的品格。

「和爲貴，不忤爲宗」這是憲法十七條之首。該憲法是西元604年聖德太子制定的，是太子賜予臣下的一種道德、精神的訓誡。這一訓誡的政治因素又當別論，但它在强調精神之和這一點上意義是深遠的。事實上，十七條憲法是日本（民族）意識的最初表露，人們是在經過幾個世紀的文明發展之後才認識到它的。近來，日本作爲好戰之國而廣爲人知，這完全是誤解。就所意識到的個人性格來說，個人以及由之組成的整體，完全是具有溫和性格的國民。這樣認爲也不無道理：從科學角度看，惠顧日本全島的自然，不僅在氣候上，就是在氣象學上，也具有一種總體的溫和特色。這在很大程度上是由空氣中的水蒸氣決定的。山岳、村落、森林等處在水蒸氣的浸潤之中，所以紛紛呈現出柔和的外貌。鮮花一般都帶有諧調的優雅之氣。而且，春日的青翠也令人爽心悅目。在這樣的環境中孕育的善感之心，毫無疑問，會從環境中汲取很多養分，充實其心境之和。然而，隨著我們接觸社會的、政治的、民族的等各種各樣的難題，便越來越容易悖離這種日本式性格的基礎性美德了。我們必須保護自已免受汚染，禪就是値此之際來幫助我們的。

在中國學禪數年的道元（1200～1253）歸國後，或問其在中國之所學，他回答道：「別無所學，唯柔輭心耳。」所謂柔輭心，即溫柔的心，在這裏意謂著精神之和。一般地說，人都由於過於利己而充溢著頑固的反抗心理；過於個人主義而不能原樣地接受事物。反抗即意味著摩擦，而摩擦即是諸種煩惱之源。只有無我，心才能柔，才不會反抗外力。但這並不一定就意味著各種感受性的遲鈍。從精神角度說，基督教徒和佛教徒同樣能夠像道元那樣理解滅我和柔軟心的意義。茶道所謂的和與聖德太子的訓誡是同一形式之物。和或者柔軟心確是現世生活的基礎。茶道既然以在其小集團中建立「淨土」爲目的，就不能不以和爲出發點。爲更明確地闡述這一點，下面引用澤庵（1573～1645）的一段話。

澤庵的《茶事之記》

「茶道以天地間之和氣爲本，可形成治世安穩之風俗。今世之人，徒好設宴會友，以爲談笑之媒介；圖飲食之快，以助口腹。且夫極盡茶室之美，聚器皿之珍，誇示技巧，而笑他人之拙，此皆非茶道之本意也。至若搭陋室於竹蔭樹下，貯水積石，栽花植木，備炭薪，支壺釜，生鮮花，飾茶具。移皆爲山川自然之水、之石於斗室之中，賞四季風花雪月之景，感春秋草木枯榮之時，迎來賓客，以禮相待。颯颯松濤聞於釜中，而忘世間思慮；涓涓渭水流自一杓，而滌心中塵埃。眞乃人間仙境也。禮者，以敬爲本，其用，以和爲貴。此乃孔子言說禮之用之語，亦即茶道心法。縱有公孫貴人作客，其交亦淡泊，並無諂媚；雖與晚輩會席，亦以敬相待，並不怠慢。此謂空中有物，和而不流，久之猶敬。迦葉之微笑、曾子之一諾、

眞如玄妙之意，乃不宣之理也。及至詣茶室，備茶具，行禮儀，脫衣冠，並不繁瑣，亦不華侈，以舊用具而新心境，不忘四時之風景，不諂、不貪、不奢，謹而不疏，樸素而眞實，是爲茶道。此即謂賞天地自然之和氣，移山川木石於爐邊，五行具備也。沒有天地之流，品風味於口，可謂大矣。以天地間之和氣爲樂，乃茶道之道也。」（《結繩集》古今茶話）

茶道和禪對日本社會中的某種民主精神的存在有什麼貢獻呢？封建時代雖有嚴格的等級制度，但人們心目中也是存在平等博愛的觀念的。四塊半榻榻米的茶室之中，各個階層的茶客無差別地聚於一堂。在那裏，一切世俗的患得患失皆作烟雲散去。平民與貴人促膝而談其入興之境。禪宗當然不允許這裏存在世俗間的那種貴賤之別。禪僧自由地接近社會各個階層，與任何人都可以親密無間。摒棄社會施加於我們頭上的人爲的羈絆，時時與自由自然通神會性和與同類——也包括動物、植物、無生物等等——談心的願望，可使人性更趨深邃。因此人們一直是歡迎這種解脫的良機的。澤庵的「賞天地自然之和氣」所指也一定是這一意義。

⑵敬

「敬」本來也是宗教情感——一種針對高於我們可憐的生死之軀以上的存在物的情感。這種情感後來轉移爲社會關係，遂墮落爲單純的形式論。在現代，雖然一部分人對之尚懷疑惑，但至少從社會角度看，一般都認識到，人生而平等，並無貴賤之別。然而，反觀這一感情的本來意義，則成爲對自己的無價值的反省，即對肉體、理性、道德和精神等方面的有限的自覺認識。這一自覺使我們心裏產生一種超越自我的欲念，一種儘量採取相反的形式欲與和我們對立的存在相接觸的欲念。這一欲念使我們的精神取向外化。然而，它一旦反觀自身，則成爲自我否定、慚愧、謙讓、罪惡感。這些均爲消極的道德，其積極方面則是敬——是一種不蔑視他人的感情。人是充滿矛盾的存在。從某種意義上說，自己雖也覺得與他人完全相同，但同時誰都認爲他人的東西比自己的好——即內心有一種複雜的劣等感。大乘佛教有一位決不輕視他人的「常不輕菩薩」。人在自我禁錮於內心深處時，便懷有謙恭之念，產生使自己接近他人之感。不論它是怎樣的性質，在「敬」的深層結構中都有宗教傾向在。寒夜取暖，禪家可以燒掉所有的佛像；禪作爲摒棄了外觀顯得妖冶的一切虛飾的眞理，爲了拯救自身的存在，可以不惜毀掉包括珍貴的遺產在內的一切文獻。然而，禪却不能忘却尊崇一片被狂風撕裂、沾滿泥濘的區區草葉；決不會怠慢於把土氣的野花供奉給三千世界的佛祖之前。禪唯其有所輕視才有所敬重。和其他一切事物相同，禪家必須的是心地誠實，而不單純是概念化或機械的模仿。

豐臣秀吉是茶道强有力的庇護人，是現代茶道實質上的創立者千利休（1521～1591）的崇拜者。他雖然常好譁衆取寵，講排場、擺架子，但對利休一派所倡導的茶道精神却似乎多少有些理解。在千利休舉辦的一次茶會上，他曾爲之作了下面這首和歌：

觸汲心深處
方知爲茶道

秀吉在很多方面都非常粗野，是個殘虐的鎮壓狂，但在親炙茶道這一點上，我以爲他決不單單是以之爲政略服務，多少還是有點純粹之處的。從他所說的汲水於心靈深泉這一深有體會的話來看，他的上述和歌也觸及到了「敬」的精神。

利休有這樣一句教誨：「須知茶道僅爲燒水、沏茶、飲服耳。」這是極簡單的一句話。要之，人生不過是出生、飲食、勞作、睡眠、結婚生子，最後消逝於誰也不理會的地下。如此看來，似乎再也沒有比人生更簡單的事了。然而，眞正過的是這種除了絕對信仰神明以外，不抱欲望、不留悔恨，襟懷坦白，毋寧說醉心於神明的生活的又有幾人？人在生時思慮死，及至瀕死又貪生。手中做某件事時，思想並

不一定與之趣同，更多的時候是其他互不相關的事湧上腦際，而分散了本應該集中於處理手頭問題的精力。注水於盆，倒入的不僅僅是水，同時隨之而入的還有善惡、良莠相間的種種雜念、必須唾棄的積淀於自己無意識的深層結構的東西。分析沏茶之水，其中含有擾煩意識流的一切穢物。技術的完成之日僅僅是技術的中止之時，其中也有非技巧的完成，而人心靈深處的誠實自然呈現出來，這就是茶道中「敬」的意義。

⑶清

被認爲是形成茶道精神之一的「清」，可以說是日本式心理的寄植。「清」是清潔，有時又是整頓，與茶道有關的任何事情、任何場合都可見到「清」的存在。在被稱作「露地」的茶會客廳的庭院裏，淸水是隨意使用的，在不能利用自然流水時，眼前備有石頭做成的洗手盆。毋庸說，茶室內是一塵不染的。

茶道的「淸」使人聯想到道教的「淸」。二者的相通之處是：修行的目的在於通過勞其筋骨以求得心靈的自由。一位茶人這樣說道：「茶道本意，在使六根淸淨。賞掛軸、插花，嗅淸香，聞水聲，品茶味，擧止端莊。五根淸淨之時，意念自然淸淨，而最終目的在使意念淸淨。十二時之內我心不離茶道。」（《葉隱》第二卷，聽書之二）

千利休有這樣一首和歌：

茶廳露地正是
超越現世之途
彼處可祛心頭塵埃

下面兩首和歌是他在茶室凭窗外眺時，恬然傾述心境之作：

庭前松針雖未拂
根根晶瑩不帶塵
光照檐頭月有影
襟懷坦白心無陰

利休確實體驗到了不被情思所惑的、純粹的靜寂和「絕對的孤獨」的心境。再如：

岩邊小路雪中斷
主人無客自悠然

茶道最重要的、幾乎被視爲神聖的教典之一的《南方錄》，其書中有下面一段話，意在說明：茶道的目的是：在現世中實現儘管是小規模的，但却是淸潔無垢的佛土，形成儘管是少數人一時的集合，但却是理想的社會。

「靜寂之本意在表示淸淨無垢之佛家世界，詣茶室之露地草庵，棄絕塵芥，主客以誠相見，不可强求規矩法式，唯升火燒水沏茶而啜之，不可旁及他事。此即爲佛心顯露。若拘於作法客套，則墮爲世間俗儀，歸於或客究主之過而譏，或主咎客之過而嘲者類。似此等斤斤計較之輩不足費時以待。以趙州爲主人，初祖大師爲賓客，利休居士與本僧共掃露地之塵埃，則該茶會焉用協調乎！」（《南方錄》滅後書）

通過這段出自千利休某高徒之手的文章，可以理解茶道是深沁著禪的精神的。

爲解釋茶道的構成部分之四——「寂」的概念，擬另設一節。寂實際是構成茶道的本質性要素，沒有它便不可能有茶道。而且，只有基於寂的觀念，才能更深入地理解禪與茶道的更深一層的關係。

㈡靜寂

講到構成茶道精神的第四要素，我用的是tranquillity（靜寂）一詞。也許這是個適用於表示漢字的「寂」所包含的一切的詞彙。「寂」譯成日語是「さび」（sa bi），但「寂」的內涵比「靜寂」要寬泛得多。相當於「寂」的梵語sānti事實上有「靜寂」、「平和」、「靜穩」等意，「寂」在佛教經典中常用來指代「死」或者「涅槃」。但用在茶道中時，其所指便與「貧寠」、「單純化」、「孤絕」等意思相近。與日語的さび和わび是同義語。

若要體會貧寠，或者爲能虔誠地接受施捨，就需要有平靜的心境。但是さび、わび二者却被暗示有對象性存在——生成わび這一氣氛的總有某種對象物存在。わび不單純是對某種形式上的環境的心理反動，其中還有美的指導原則。否則貧寠也就僅僅成爲貧寠，孤絕也就

成爲放逐或非人的、非社會性的了。因此，わび或さび可以定義爲淸貧的審美趣味。將其用於藝術原理的場合，就是創造出一種能夠（使人）產生わび或さび的感情的境界，或者摹仿它。今天在應用這個詞時，さび一般指具體的事物和環境；わび通常指人聯想到貧窶、不充分、不完全等生活狀態。

千利休的弟子、足利義政的茶匠珠光在向弟子傳授茶道精神時常引用下面一段話：

「某中國詩人做了一聯詩：前林深雪裏，昨夜數枝開。他把詩出示給朋友看，朋友建議說把『數枝』改爲『一枝』就好了。詩人從其言，並尊譽他爲『梅花一字師』。大雪掩映的樹林中梅花一枝獨秀，這裏就有わび的觀念存在。」

相傳珠光還曾說過下面一段話：

「名馬繫於茅屋之中實爲可觀。似此，於尋常居室之中發現稀世珍寶，別具一格。」

這使人聯想到「破襤衫裏盛清風」這句禪語。表面看毫無出奇之處，但其內容却與外形截然相反，是無論從哪個角度都難以評價的「無價寶」。因此，わび的生活似可定義爲：蘊藏於貧窶深處的、難以用語言表達的恬靜的愉悅。茶道就是要藝術地表現這一觀念。

茶室裏如果有表現出不誠實的跡象的事物，那麼一切都毫無價值了。那裏的日常用品必須是廉價的、純樸無華的；必須是平凡的；必須是常見的、乍見不感到不協調的用具，但仍然要有吸引人之處。就是說，如進一步研究，就能夠意外地發現那裏有純金的礦藏在閃爍。然而，黃金不論被發現與否，它都是實現存在於那裏的。就是說它沒有失去與偶然性無關的眞實性，即對本身的誠實。わび意味著對自己本性的忠實。茶人恬然地住在毫無雕琢的陋室之中，遇有不速之客，便沏茶、生花，賓客感銘於主人之言，以享受恬靜的時光爲樂。這才是眞正的茶道。

或許有人提出這樣的問題：「現代社會中，能有幾個人具備那些茶人的境遇？侈談如此悠哉游哉的接人待客不是太超然了嗎？還是先來麵包，然後再縮短勞動時間吧。」實際上，我們這些所謂現代人已喪失了閒暇。苦悶的心境沒有眞正地熱愛生活的餘裕，只是爲了刺激而追求刺激，用以暫時地窒息內心的苦悶而已。關鍵的問題在於：生活是爲了有教養的享受呢，還是爲了追求快樂和感官的刺激。弄淸了這一問題之後，我們就可以否定現代生活的全部結構而重新開始。我們的目的並不是要使自己成爲始終追求物質的欲望和安慰的奴隸。

有位茶人這樣寫道：

「天下靜寂之根本，在天照大神、在日（本）國大主。倘彼鑲金佩玉，廣造殿宇，雖無叱之者，然其居芭茅之舍，用糙米之炊，此外一切一切，謹愼有禮，毫不怠慢，實爲蓋世之茶人也。……」（石州流：《祕事五條》）

該文作者以居住簡陋爲由，便把天照大神也看作是茶人代表，實在有趣。它表現了把茶道看作是原始的、純樸的審美，換言之，茶道是人在其生存條件所允許的範圍內返回自然，與自然同歸這樣一種我們心靈深處所感觸、憧憬的美的表現。

相信通過上述引證，對「靜寂」這一概念已漸次明瞭了。可以說，眞正的靜寂生活始於千利休之孫宗旦。他認爲靜寂乃茶道眞髓，相當於佛教徒的道德生活：

「靜寂一詞之於茶道，重其用之爲持戒。而俗輩容態之陽雖假作靜寂，其陰則無靜寂。是故，形似靜寂，耗費幾多黃金籌建茶室，賣田園以購珍奇之磁器，炫耀於賓客，而唱說爲風流，何其謬也。夫靜寂者，乃物質不足，一切難盡己意而蹉跎生活之意也。若靜寂與傺並用，據離騷之注，靜寂者立也；傺者住也。即『憂思失意，住立而不能前。』又，參見《釋氏要覽》中『獅子吼菩薩問：少欲知足，有何差別？佛言：少欲者，不取；知足者，得少而不悔恨』之語後，再觀靜寂之意與字訓，則其不自由亦不覺不自由，不足亦不覺不足，不和諧亦不覺不和諧。此即爲體驗靜寂。倘以不自由

爲不自由，愁不足之不足，訴不和諧之不和諧，則非靜寂，實爲貧窶之人也。一切皆作如是觀，堅守靜寂之意，則與堅持佛戒無異。」（〈茶禪同一味〉，又見《禪茶錄》）

靜寂與美、道德以及精神性溶而爲一，因此茶人視茶道爲生活本身，不論其如何簡潔，也不認爲是一般的遊藝。於是禪就直接與茶道有了關係。事實上，昔日茶人皆認眞參禪，將參禪之心得應用於茶道的專門技藝之中。

宗教有時可定義爲超越世俗的無聊單調生活的途徑。科學家反對這種定義，認爲宗教不是爲了達到「絕對境界」或者「無限」而逃避人生，而是超越人生。但是實際說來，宗教也是一種苟且一時，以圖恢復的逃避。禪是精神的修行，當然也做這種事的，但正如所說，它過於超然，普通的心境難能達到，因此茶人便以茶道的形式作爲實現這一目的的途徑。也許這樣就能表現出他們對美的思慕吧。像上面這樣解釋靜寂，讀者也許會認爲靜寂多少有些消極的性質，是人生失意者的樂趣。事實上，從某種意義說的確如此。然而，整個生涯非常健壯，任何時候也不需要一兩付藥劑、清涼劑或刺激劑的究竟有幾人？何況誰都是註定要死的。心理學舉過無數的例子說明身心都很健康的行動型的實業家一旦退職就急劇衰老的現象。爲什麼呢？就因爲他們不知養精蓄銳。就是說他們在活動最盛的時候沒有想想後退之憂。戰國時代的武士奮然於兵馬爭戰，但也不能總保持神經緊張毫不鬆懈的狀態，從而他們能意識到於某時某處總會有敗北的事。茶道毫無疑問確實給了茶人所需要的東西。他們可以暫時地逃避到四塊半榻榻米的茶室所象徵的恬靜的、「無意識」的一隅，出來時不僅將感覺到心身清爽，還將翻新遠比爭鬥有永恆價值的記憶。

㈢茶道與藝術的本源——悟

最後抄錄一段在和惡棍做殊死鬥爭時成爲武士的茶人的故事。這個故事明確地說明了，在從事各種藝術技藝，或是在處理實際問題時，只要順其自然，就會發現，創造奇蹟的法門和「悟」這一禪家經驗之談的「無意識」，實是完成藝術活動的基礎這一眞理。當一種直覺在深入無意識的神秘思維之中時，我們就會自然地爲適應不斷變化的環境而調整生活原則。顯然，這種「無意識」不單是生理學的或心理學的概念，而是具有更深層意義的、創造性的東西。

故事是這樣的。十七世紀末葉，土佐國的大名山內侯動身去江戶「參覲」時，想把自己的茶匠帶上，但茶匠不願去。這是因爲茶匠不是武士，而且，江戶也不是像土佐這樣的適合他的性格的恬靜所在。他在土佐小有名氣，也有很多知己，他預感到去江戶將會與無賴發生齷齪，弄出有損自己特別是主人名聲的事來。這樣，此行必將冒很大風險，因此他不想從命。

可是主人主意已定，根本不聽茶匠的辯解。原來這位茶匠確是斯界名流，他的主人暗懷把他誇示於其他大名之心。主人的要求其實就是命令，礙難逆其旨意，於是茶匠脫去自己的茶人服裝，攜帶長短刀，改扮成武士裝束隨行。

在江戶逗留期間，茶匠總是躲在主人住處，閉門不出。某日，主人允許他出去走走。武士打扮的茶匠來到上野的不忍池畔，碰見一位居心不良的武士坐在石頭上休息。他很看不慣那武士的臉相，然而又無由躲避，於是繼續往前走。那位武士客氣地對茶人說：「鄙人看出足下乃土佐武士，因欲與足下比試幾個回合，領教一下武藝。」

土佐的茶匠一直擔心的就是碰上這種事。現在果然遭遇了用心叵測的浪人，他很有些驚慌失措，但還是誠實地回答：「我雖然著了這身裝束，但實際上並非武士。我是以習茶道技藝爲職的匠人，刀劍之功實在不是足下對手。」

殊不知浪人早已看出他的這一弱點，就是打算從這個犧牲者身上勒索銀錢，所以逼迫更急。

茶匠自知難以逃避浪人惡毒的企圖，決意赴身刀下。但他又不願意像條狗一樣地死去，有辱藩主名聲。突然，他記起了來的路上曾經過上野附近某「劍道指南」的道場，於是他決定到那家劍道師範去請教在這種場合怎樣用刀以及義無反顧的、英勇的死去。想到這裏，他對浪人說：「承蒙如此熱心相邀，那就互相比試一下武道的功夫吧。不過，我是奉主公之令出來辦事的，必須先回去覆命，然後才能回來與足下比武，請行個方便。」

浪人答應了。於是茶匠急忙來到前述的那家劍道師範，請求急速拜謁劍道先生。門人見他沒帶介紹信，雖然請求很懇切，也不免躊躇。但是從來客的言辭、表情舉止等也看得出他所要求的事情的嚴重性，便決意進去稟報主人。

劍道先生靜靜地聽完茶匠的陳述，特別認眞地聽了他要像武士一樣地死去的打算後，說：「來到我這裏求教的弟子都是要學會如何使刀以勝人，而不見有想知道怎樣去死的。足下實在是個特殊的例外。在教足下死的方法之前，旣然自云是茶道中人，那麼可否先沏道茶來？」

對土佐的茶匠來說，這恐怕是今生盡情躬行茶事的最後機會了，爲其沏茶毋寧說是求之不得的，便欣然應諾。劍士緊緊地注視著茶匠行茶。茶匠恬靜地準備茶事，全然忘記了自己將赴刀下的悲劇結局，得心應手地依次躬行茶道儀式。彷彿這是自己平生留在人世的、生命悠關的唯一事業。茶匠這種一掃普通人在這種時候難免的驚慌失措，專心致志的心境，深深地感動了劍士，他一拍膝蓋，決定幫助茶匠。

「足下現在要做的事和剛才已經做過的事同一道理。沒有必要學習死的方法。以足下現在的心境，無論與如何傑出的劍士相鬥都會取勝的。足下在和那蠻橫的浪人見面後，就請這樣做。首先，就當自己在爲客人沏茶，鄭重地與他寒暄，對自己的來遲表示歉意，同時告訴對方自己已完全做好了比武的準備。然後脫去外衣，整齊地疊好，就像足下斟茶時一樣，在衣服上蓋上扇子。然後纏上頭布，繫上吊衣袖的帶子，脫去褲裙，這樣就算做好了可以立即動手的準備。然後雙手握刀，高擧在頭上，做出準備擊倒敵人的架式，閉上眼睛，讓心情鎭定下來，以便決鬥。一聽到對方的喊聲，就用力向對方劈去。決鬥到此大概就見分曉了。」

茶匠謹記劍士的教誨，做好了和給朋友沏茶一樣的思想準備。當他擧刀直對浪人時，浪人眼中的茶匠完全變成另外一個人了，以致於他竟沒能喊出殺聲，愣在那裏，不知從那裏如何下手。出現在他面前的茶匠，已經是「無畏」、「無意識」的體現者了。結果浪人不僅沒敢上前，反而一步步地後退，最後叫道：「認輸了！認輸了！」扔了刀，拜倒在地，連聲懇求饒恕自己的無理挑戰，然後抱頭鼠竄。

關於這個故事有否歷史根據，我不得而知。我只是想藉此說明，作爲這個故事，或與之性質相同的其他事的基本點的一般信念是：熟練掌握一門技藝所必須的任何實際技術或方法論的根基中，都有某種直接通向自己的所謂「宇宙無意識」的直覺存在，所有屬於各種藝術的這些直覺之間，不應看作是彼此孤立的，而應看作是衍生於一個根本的直覺。劍士、茶匠以及其他各種藝術之道的師匠所掌握的各種專門性直覺，不過是一個大體驗的各個具體應用，事實上日本人一般對此是確信不疑的。目前日本人雖然還沒有深入分析這一信念，沒有賦予其科學的基礎，但却以這一根本體驗去洞察一切創造力和藝術衝動的根源，特別是寓於超越生死之海的一切無常的形式中的「實在」——「無意識」。禪家的這一哲學得之於佛法關於「空」及「般若」（智慧）的說教，以生命，即「無生死之生死」這一說法來解釋這個「無意識」。對禪家來說，最終的直覺便是超越生死，達到無畏的境界。「悟」如果修行到這種程度時，就可以創造各種奇蹟了。

〔參考資料〕《禪林備用清規》卷四；《大鑑禪師清規》；《勅修百丈清規》卷七〈節臘章〉旦望巡堂

茶條；《禪苑清規》卷一、卷六。

草堂寺

三論宗祖庭。位於陝西戶縣圭峯北麓草堂營村。始建於東晉末年，原爲逍遙園，後改建爲寺，稱爲「大寺」。是西域高僧鳩摩羅什譯經的地方。魏末周初，大寺一分爲四，草堂寺即其中之一。唐代改爲棲禪寺，天寶（742～755）初年，飛錫住寺弘揚淨土。元和年間（806～820），宗密也常駐錫此寺。

宋・乾德四年（966）改名清涼建福院。金代復稱草堂寺。到元代，逍遙園、棲禪寺、草堂寺三名并用。清・雍正十二年（1734），勅諡羅什之門人僧肇爲「大智圓正聖僧」，並改名聖恩寺。同治以後，寺宇幾全毀。西元1952年至1956年曾進行兩次大整修，1981年開始翻新大殿、僧房。

寺內現有羅什寂後，當時門人爲其所立的「姚秦三藏法師鳩摩羅什舍利塔」。塔高約二點四公尺，塔身八面十二層。係由磚青、玉白、乳黃各色大理石雕砌而成。另有新建大殿五間，內供阿彌陀佛坐像一尊，日本贈鳩摩羅什木雕坐像一尊。回廊十二間，內壁嵌列古碑石二十餘方。鐘樓一間，內放明鐘一口。鼓樓一間，內豎「定慧禪師傳法碑」。

又，著名的「長安八景」之一的「草堂烟霧」即在本寺。寺西北邊有一水井。每當夕陽西下，水氣上升，繚繞於空，霧氣騰騰，故稱「草堂烟霧」。

草堂派

越南佛教禪宗之一派。又稱雪竇明覺派。屬雲門宗雪竇重顯之法統。爲北宋禪僧草堂所創。

草堂，爲禪宗雲門宗僧。十一世紀中葉隨其師赴占城（今越南中部）。越南李朝國王聖宗征伐占城時，草堂被囚。後被俘至昇龍（今河內），爲僧錄門下之奴僕。某日，僧錄外出，歸來時忽見桌上語錄曾被更改。僧錄閱後大異，經查始悉係草堂所爲。乃稟明聖宗。李聖宗乃拔擢草堂，並封之爲國師，賜居昇龍開國寺。後卒於當地。

草堂派主要傳《雪竇百則》。並主張禪淨一致，將禪宗的修禪與淨土宗的念佛相結合。本派深受李朝皇室、大臣的支持，李聖宗、英宗、高宗和太傅杜武、杜常等均爲此派之歷代傳承弟子。然至李朝滅亡後，草堂派也因而衰竭。

〔參考資料〕《東亞佛教概說》（《世界佛學名著譯叢》㊿）。

草木成佛

又作非情成佛、無情成佛。謂非獨一切有情衆生有佛性，即使是草木、瓦礫、國土等一切非情也同樣的具有佛性、悉皆可能成佛。

吉藏《大乘玄論》卷三以爲，從正報與依報（即有情衆生本身與有情衆生所依止的器世間）一體不二的論點看來，草木等一切非情，與有情衆生是同樣有佛性的。若從依正二報的差異性看來，則草木無心、無開覺佛性，故不得成佛。按有情衆生有心、有迷，故有成佛之義；草木等非情無心，故不迷，不迷焉得成佛？

然依《大乘四論玄義》卷八所載，依報草木等亦有佛性。如《華嚴經》中善財童子，禮彌勒之樓觀，乃得法門三昧。《無量壽經》中也有寶樹說法，及蓮華世界的海水、寶樹皆能說法等事例，可見草木、海水悉有佛性。

主張草木成佛論者，在大乘教中有華嚴、天台、密宗等一乘教。華嚴宗以毗盧遮那佛十身具足，融三世間之佛與定，故草木等也有成佛之義。天台宗依《法華經》、《涅槃經》所說，主張「一色一香無非中道」，乃主張非情也有佛性。湛然曾在《金剛錍論》中綜述草木成佛之十項理由。密宗也主張草木國土皆大日如來之法身，以六大（地水火風空識）爲佛性，而盛談非情成佛之義。

在禪宗牛頭法融之《絕觀論》中，也可見

此種主張，如：「問曰：若草木久來合道，經中何故不記草木成佛，偏記人也？答曰：非獨記人，亦記草木。經云一微塵中俱含一切法。」

荒木見悟（1917～ ）

日本的中國思想史學者，明代思想史名家。廣島縣人，九州大學文學博士。歷任福岡學藝大學小倉分校副教授，北九州大學文學院教授，九州大學中國哲學系主任等職。

氏以明代思想史之研究成果，馳名於世。生性謹嚴，行事一絲不苟，頗有古代理學家之風範。1980年代之後，曾數次到台灣作短期講學。主要著作有《佛教と儒教》、《佛教と陽明學》、《大慧書》、《明代思想研究》等書。

袞曲爵保（藏Dkon-mchog rgyal-po；1034～1102）

音譯又作貢却杰布。意譯「寶王」。爲藏傳佛教薩迦派之始祖。因出身昆（Ḥkhon）族，故又別名昆貢却嘉卜（Ḥkhon dkon-mchog rgyal-po）。據傳昆族爲光明天（Ḥod-gsal lha）的後裔，向來傳承蓮華生系統的舊怛特羅。

師幼習寧瑪派教法，後奉其兄之指示，從翻譯僧釋迦也協（Sakya ye-śes）學新怛特羅，進而赴迦濕彌羅等地就諸高僧學法。復蒙文殊菩薩啓示，廣學新舊兩怛特羅。其所學密法中，以「道果教授」爲最具特色。後來此法也成爲薩迦派的主要密法。西元1071年左右，在衛地的薩迦地方，（日喀則以西四十八哩）建立薩迦（Sa-skya）寺。此寺終成爲薩迦派的大本營。其法系即以薩迦派（Sa-skya-pa）爲名。

薩迦座主採家族繼承法，故師示寂後，由其子嗣貢噶寧布（Kun-dgaḥ sñin-po）繼任第二世。元世祖曾册封其子爲王，且授以西藏統治權。

◉附：班班多杰《藏傳佛教思想史綱》第六章第一節（摘錄）

薩迦派形成於十一世紀後期，其創始人是貢却杰布（1034～1102），他稱自己是吐蕃時期貴族款氏家族的後裔，貢却杰布幼時隨父兄學習寧瑪派教法和一些顯教經典。這時，藏傳後弘期佛教已開始了幾十年，由於藏族社會封建制進一步加强，社會的政治、經濟情況有了新的發展，前弘期所傳的密教經典和宗教儀式已不能適應社會發展的需要，舊密教日益暴露了它與變化中的經濟基礎相矛盾的種種弊病。西藏一些有遠見的學者目睹了這些景象後，重新翻譯大量佛書，此時新密咒的翻譯傳播正盛。貢却杰布順應歷史發展的潮流，首先在經濟上採取了改革的措施，推行了新興的封建農奴莊園制，在宗教上他懷著改革舊密教的志向，遂改從卓彌釋迦益西譯師，學習後弘期新譯密法。在哲學思想上另立宗義，創立了所謂「顯密兼攝，完滿具足，而無錯謬之道」的道果教授爲其經濟基礎服務，並於1073年創建薩迦寺，開始形成薩迦派。

〔參考資料〕《衛藏通志》卷六；妙舟《蒙藏佛教史》卷上；寺本婉雅〈喇嘛教教理概說〉（《大谷學報》十一之三）；L. A. Waddell《The Buddhism of Tibet》。

袁了凡

明代江南吳江人。生卒年不詳。名黃，字坤儀。隆慶四年（1570）舉於鄉，萬曆十四年（1586）成進士，授寶坻知縣；後擢兵部職方司主事。會朝鮮遭倭難，來乞師援助。了凡乃與佐經略宋應昌、提督李如松往援。後遭忌而以拾遺被議，遂罷職歸。居常善行益切。卒年七十四。熹宗追敍征倭功，贈尚寶司少卿。

了凡自爲諸生，即好學問，通古今之務。凡天文、象數、河洛、律呂、水利、兵備、堪輿、星命等，無不精密研求。家雖不富而好布施。居常誦持經咒，熟悉禪觀。且曾受教於禪僧雲谷法會，對編印《嘉興大藏經》亦有倡議

之功。著有《了凡四訓》、《兩行齋集》、《曆法新書》、《皇都水利》、《評注八代文宗》、《羣書備考》等書行世。其中，《了凡四訓》爲明淸以來，流行於民間之善書之一，影響人心頗鉅。

〔參考資料〕 彭紹升〈袁了凡居士傳〉；《了凡四訓》。

袁宏道（1568～1610）

明代著名文學家。湖北公安人。字中郎，號石頭居士。與兄宗道、弟中道並稱三袁，在文學上主張反對復古、抒寫性靈，時人稱之爲「公安派」。曾官吳江知縣，後任禮部主事，尋以病辭。初習禪於李卓吾，信解能通，高才好辯。後自省思，以爲乃不切實際之空談，遂皈心淨土。朝暮禮拜課誦之餘，兼及禁戒，勵行不輟。博輯經教，著《西方合論》十卷。書成，宗道、中道同時發心皈入淨土法門。後復出仕，再遷稽勳司郎中，復因病辭官。其兄宗道之子病篤，宏道勸以念佛。一日入荊州，宿於僧寺，無疾而終。著作除《西方合論》外，另有《珊瑚林》一卷、《金屑編》一卷（《壇經》節錄）、《解脫集》五卷等。

◉附：融熙〈評袁中郎的佛學思想〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑮）

中郎抱著英俊特達之才，在科擧制度裏，亦曾登過科第，做過縣令，然終不屑與一般俗吏過那勢利生活，不久即捨去官位，與其兄伯修，閱讀內典，並參究向上一著，他用了數年的功夫，不能明瞭禪宗的底蘊。有一天，聽到張子韶講演格物致知，始豁然大悟，把它來證明古人的微言大義，無不妙契；並能洞明前輩機用，乃一一提倡拈弄，彙集成帙，名曰《金屑》。後來他知道龍湖有個李卓吾居士，冥會教外別傳之旨，特地到西陵去拜訪他，果然李老與他一見如故，符同水乳，就爲他寫一篇〈金屑集序〉文；並有贈中郎的詩，有「誦君金屑句，執鞭亦欣慕」之句。復留中郎在他的地方住了三月有餘，十分殷勤地送至武昌而別。隔了數年，中郎復與其兄走訪龍湖，卓吾愛之愈甚，以爲「伯也穩實，仲也英特，皆天下名士也。然至於入微一路，則諄諄望之公，蓋因其識力膽力，皆迥絕於世，眞英靈男子，可以擔荷此一事耳。」

考中郎既得卓吾印可，欲於百尺竿頭，更進一步，乃於城中買地三百畝，中間造了幾條長堤，四周又種了萬株垂柳，微風披拂，如萬頃翠濤，署曰「柳浪」。由此朝夕參究，不問世事。每值禪定之餘，信手揮寫，片言隻字，無不新奇絕倫。蓋其一片英靈，皆從他宿慧中流出，嬉笑怒罵皆成妙諦也。中郎之於禪宗，非僅能升堂入室，又能燭照當時宗門空疏之病，和儒佛渾濫之弊。在〈答陶石簣書〉中有云：

「妙喜與李參政書，初入門人不可不讀，不觀書中云：『往往士大夫悟得容易，便不肯修行，久久爲魔所攝。』此是士大夫一道保命符子，經論中可證者甚多，姑言其近者：四卷楞伽，達摩印心之書也。龍樹智度論，馬鳴起信論，二祖續佛慧燈之書也。萬善同歸六卷，永明和尙救宗門極弊之書也。兄試看此書，與近時所談之禪，同耶否耶？近代之禪所以有此弊者，始則陽明以儒濫禪，既則豁渠諸人以禪濫儒。禪者見諸儒汩沒世情之中，以爲不礙，而禪遂爲撥無因果之禪；儒者借禪家一切圓融之見，以爲發前賢所未發，而儒遂爲無忌憚之儒。不獨禪不成禪，而儒亦不成儒矣。」

觀中郎論禪定的見解，亦超出於尋常禪和子萬倍，實在不是一般依稀彷彿的光影門頭，掉弄知解者所能夢見。他說：

「定果有效，其益無量。但不知所守者，中黃耶？艮背耶？夫定亦難，有出有入，非定也。故曰：『那伽常在定，無有不定時。』即出入亦定也。故曰：『恰恰用心時，恰恰無心用。』然定有大小：小定却疾，中定却老，大定則即疾是定，即老亦定，艷舞嬌歌，無處非定！」（〈與徐冏卿書〉）

「得來札，知二兄在家參禪。世豈有參得明

白的禪？若禪可參得明白，則現今目視耳聽，髮豎眉橫，皆可參得明白矣。須知髮不以不參而不豎，眉不以不參而不橫，則禪不以不參而不明，明矣。」（答〈陶石簣編修〉）

「兄既知此事不從問答來，便是好消息也。弟近日始悟從前入處，多是淨妙境界，一入淨妙，便是惡見惡解。彼以『本來無一物』與『時時勤拂拭』分頓漸優劣者，此下劣凡夫之見耳，尚未得謂之開眼，況可謂之入道歟？」（〈答陶石簣〉）

「有出有入非定也」、「世豈有參得明白的禪」「此事不從問答來便是好消息」。這幾句話是多麼透徹呢？因為中郎當年看見一般以骨頭做工夫的坐香者流，終日渾渾噩噩參句無意義的話頭，說些什麼出定入定的光影，講些似是而非的機鋒轉語來驚駭愚夫愚婦，實在皆非宗門器。中郎所說的話，眞是一針見血！

中郎他自己所修習禪定的境界，他也很自能明白：「近日始知從前入處多是淨妙境界，一入淨妙，便是惡知惡解。」這是他已經到了色陰銷除受陰明白時候的一種輕安靜妙境界。若長此貪戀，即走錯道途了。幸而他能知道這個消息，便不會著魔而工夫自然能更進一層了。「彼以本來無一物與時時勤拂拭，分頓漸優劣者，此是下劣凡夫之見耳。」這樣的說法，也是中郎思想的獨到處。蓋神秀的勤拂拭偈子，不過為中下根人指示其時時刻刻要提撕本性，勿令其被塵俗所染污之意。惠能之本來無一物的偈子，亦僅僅說穿那在妙明眞性裏，本來無一法可得，不過為根利的人們，掃除知解而已，皆未臻大機大用的究竟。而後來好事的人們，妄把它分成頓漸二宗，各立門庭，斤斤不休，眞是錯中之錯了！因為自性本來具足功德，事理兩無妨礙。見解雖有頓漸之不同，而法本是一宗，毫無差別之相可得，倘死要執著一端，自以為是，那樣的人，怎可與談禪理呢？

從上面幾封談禪的信札看來，可以知道中郎之於禪宗，是見義明白，說理透切的親證三昧的禪伯，絕非呵佛罵祖的一般狂妄禪客所可比擬的。茲再錄其「署譚」中更為近裏的問答數條於後：

問：「何謂時中？」答：「時即春夏秋亥子丑之時也。頃刻不停之謂時，前後不相到之謂中。金剛經『應無所住而生其心』亦此義也。」問：「何謂不相到？」答：「如水流，前水非後水，故曰不相到。」問：「何謂心生？」答：「如長江大河，永無腐敗，故曰心生。」問：「何謂如是我聞？」答：「心境合一曰如，超於是非兩端曰是，不落眼耳鼻舌身意曰我，不從言語文字入曰聞。」問：「如何是知見立知？」答：「山是山，水是水，此知見立知。」問：「如何是知見無見？」答：「山不是山，水不是水，此知見無見。」問：「妙喜語錄云：『將八識一刀兩斷』，八識如何斷得？」答：「杲公以種種文字記憶為第八識也，記憶乃第六識，八識乃持種，非記憶也。八識如斷，則目前山河大地一時俱毀矣。」問：「一面應事，一面於功夫上有默默放下處，恐多了心，分了功？」答：「如人打你頭曉得痛，並打你足亦曉得痛，通身打，通身痛，如何不見多了心分了功？」

禪話是最不容易講的，落了這邊既不是，落了那邊也不是，住著中間更不是，簡直是開口不得！但你雖不開口，若被明眼人看見了，自然會知道你是在彈那無絃琴，參那無字經，默識心通，悠然神會，不期然而然的心心相印了。可是普通的人們，怎樣能猜出在你的悶葫蘆裏所賣的是什麼藥呢？雖聰明像子貢，尚有：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉？」的一段疑問。而中郎的悲心是這麼廣大，有人來問，他就很眞實的來回答他們。故雖寥寥數語，眞同吉光片羽，珍貴絕倫。蓋他實在已能把自己本身的物質生活，泯生於精神生活。換句話說，即所謂「山川木石，全露法王之身，鱗甲羽毛，俱彰禪那之體。虎嘯龍吟，獅行象步，咳唾掉臂，皆大人之相好，嬉笑怒罵，

亦丈夫之調御」的景象了。

中郎的襟懷既這樣瀟洒，信解能這樣通利，才辯又這樣縱橫，一身固無出其右者。後來因深深覺悟他所證到的工夫尚未徹底，若不更加行修持，恐落「內守幽閑，猶爲法塵分別影事」的道路上去，所以他就絕口不說機鋒轉語，一意迴向淨土了。此後，他欲圓融性相不二之門，乃博採經論作《西方合論》，他的長兄伯修爲之序曰：

「……石頭居士（即中郎）少志參禪，根性猛利，十年之內，洞有所入，機鋒迅利，語言圓轉，自謂了悟無所事事。雖世情減少，不入塵勞，然嘲風弄月，登山玩水，流連文酒之場，沉酣騷雅之業，懶慢疏狂，未免縱意。如前之病，未能全脫。所幸生死心切，不長陷溺。痛念見境生心，觸途成滯，浮解實情，未能相勝，悟不修行，必墮魔境。始約其偏空之見，涉入普賢之海。又思行門端的莫如念佛，而權引中下之疑，未之盡破。及後博觀經論，始知此門原攝一乘，悟與未悟，皆宜修習，於是採金口之所宣揚，菩薩之所闡明，諸大善知識之所發揮，附以己意，千波競起，萬派橫流，詰其滙歸，皆同一源。其論以不思議第一義爲宗，以悟爲道。以十二時中持佛名號，一心不亂，念了相續爲行持，以六度萬行爲助因，以深信因果爲入門。……」

在這段文字裏，就可以找著中郎對於淨土宗的思想了。現在就把他學佛的思想程序歸納爲四要點：(1)以第一義諦爲指歸，(2)以執持名號爲行持，(3)以六度萬行爲助因，(4)以深信因果爲入門。

一者，以第一義諦爲指歸。換句話說，就是深信淨土爲佛法之最高峯，所謂「信彌陀的不動智、根本智，與己無異。彌陀在那由他劫，難行難忍，種種修習之事，我亦能行。彌陀的無量智慧、無量神通，及成就無量願力等事，我亦當得。信彌陀的不去不來，我亦不去不來。信彌陀的修行歷劫，直至證果，不疑剎那，我亦不移剎那，位齊諸佛。」

二者，以執持名號爲行持。就是專念一佛名號，以攝受己心。其理如《楞嚴經》〈勢至念佛章〉云：「譬如有人，一專爲憶，一人專忘。如是二人，若逢不逢，或見非見；二人相憶，二人念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來憐念眾生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何爲？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開；如染香人，身有香氣。（中略）都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一。」

三者，以六度萬行爲助因。什麼叫做六度呢？就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。但在中郎的思想上則另有更進一層的見解。以爲修淨土者，不必超越一種行動，就能具此六義。若念念離，即行於施。若念念淨，即行於戒。若念念寂，即行於忍。若念念續，即行於進。若念念一，即行於定。若念念佛，即行於智。總而言之，即《起信論》所云：「菩薩深解現前，所修離相」的一語。

四者，以深信因果爲入門。就目前淺而易見的情形言，如《易經》云：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」古德云：「諸惡莫作，眾善奉行。」果能宅心正直，毋必，毋固，毋意，毋我，嚴持戒律，即是入門之道。在中郎〈上李龍湖書〉中有曰：「所以棗柏曰：『其知彌高，其行彌下。』始知古德教人修行持戒，即是向上事，彼言性言心言玄言妙者，皆虛見惑人，所謂驢橛馬樁也。」

〔參考資料〕《淨土聖賢錄》卷七；《居士傳》卷四十六；《明史》卷二八八；《釋鑑稽古略續集》卷三；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》；荒木見悟《明代宗教思想研究》。

託胎（梵garbhāvakrānti，巴gabbhāvakkanti，藏mṅal-ḥjug-pa）

又作入胎，爲八相之一。謂佛自兜率天宮降下而託於摩耶夫人胎內。《修行本起經》卷上〈菩薩降身品〉云（大正3・463b）：

「於是能仁菩薩，化乘白象，來就母胎。用四月八日，夫人沐浴，塗香著新衣畢，小如安身，夢見空中有乘白象，光明悉照天下，彈琴鼓樂，絃歌之聲，散花燒香，來詣我上，忽然不現。（中略）相師言：此夢者，是王福慶，聖神降胎，故有是夢。」

《過去現在因果經》卷一云（大正3·624a）：

「爾時菩薩，觀降胎時至，即乘六牙白象，發兜率宮。無量諸天，作諸伎樂，燒衆名香，散天妙花，隨從菩薩，滿虛空中，放大光明，普照十方，以四月八日明星出時，降神母胎。于時摩耶夫人，於眠寤之際，見菩薩乘六牙白象騰虛而來，從右脇入。」

此上所引二經，皆謂菩薩乘白象以入母胎。

然《普曜經》卷二則謂（大正3·491a）：「菩薩便從兜術天上，垂降威靈化作白象，口有六牙。」《異部宗輪論》所載大衆部一說部等本宗同義，謂一切菩薩入母胎時，皆作白象形。《大毗婆沙論》卷七十舉法善現之頌（大正27·361c）：「白象相端嚴，具六牙四足，正知入母腹，寢如仙隱林。」以上皆謂菩薩自作白象形入胎，可視爲大衆部所傳。至於說一切有部，則以爲中有之身無異於生有之身，絕無菩薩以三十二相眞金色身託胎作象形而入母腹之理，故法善現之頌乃係摩耶夫人夢中所見之描述而已。

印度自古以來，雕畫佛託胎相之作品甚多。其中，加爾各答博物館所藏之阿摩羅婆提（Amaravatı）塔之欄楯浮雕像，由三圖所成。其中，左圖表現菩薩在天宮中爲天人說法之情形；中圖所繪爲菩薩自化爲白象，乘駕神輿，天人運載，四天王護衛，此外有持琵琶、笛及鼓者爲隨從；右圖則繪摩耶夫人就寢，上方有白象將要託胎之狀；據說此圖乃西元二世紀左右之作品。該館並收有傳聞於西元前一五〇年左右所作之巴路特（Bharhut）塔欄楯浮雕像，圖上且以古文字刻出bhagavato ukra-mto（薄伽梵入胎）。此外，山崎（Sanchi）大塔之門及鹿野苑（Sāranath）出土而收於該博物館之浮雕像等，皆有同一種類之古雕刻。此類作品似乎是根據大衆部所傳而造。而自犍馱邏出土、拉歐魯博物館所藏之浮雕像及里克克（Le Coq）所蒐集之圖像，均將白象刻於圓光中，則與前述諸圖異趣，此或爲表顯佛母夢中所見。

在中國及日本所刻畫之作品，大多爲菩薩騎乘白象之相，中國江蘇省棲霞寺舍利塔基壇之陽刻像，爲夫人橫臥於寢宮中，其軒端白象乘飛雲來，背上有菩薩趺坐，放一大圓光。

〔參考資料〕《太子瑞應本起經》卷上；《方廣大莊嚴經》卷二；《佛本行經》卷一；《佛本行集經》卷七；《衆許摩訶帝經》卷三；《摩訶摩耶經》卷下；《有部毗奈耶出家事》卷一；《大智度論》卷五十；《大唐西域記》卷六。

貢噶寧布(藏Kun-dgaḥ sñiṅ-po；1092～1158)

全名爲薩迦巴·貢噶寧布（Sa-skya-pa Kun-dgaḥ sñiṅ-po），又被尊稱爲薩欽（Sa-chen，即「薩迦大師」）。爲薩迦寺第二代座主。係薩迦寺第一代座主、薩迦派祖師袞曲爵保（Dkon-mchog rgyal-po）之子。自幼以神童聞名，通曉諸學，由聖父爲授大悲空智金剛灌頂。十一歲時，奉聖母之指示，迎請翻譯官巴利羅乍波（Ba-ri lo-tsa-ba），從其學習諸種教法。又跟隨達摩寧波（Darma-sñiṅ-po）等學僧研習《俱舍》、《中論》、因明及祕密眞言法，又依翻譯官瑪羅沙巴（Mal lo-tsā-ba）學勝樂法（Samvara）、那諾的空行法、成就法、作法集等。此外，又隨喇嘛僧那卡呼巴（Gnam-khaḥu-pa）學習吉祥四面主尊的成就法及祕義，後繼任薩迦派座主，弘法佈道，教化衆生，示寂時享年六十七。

師育有四子，即貢噶巴（Kun-dgaḥ bar）、索南孜摩（Bsod-nams rtse-mo，1142～1182）、札巴堅贊（Grags-pa rgyal-mtshan，1147～1216）、白欽沃布（Dpal-chen ḥod-

po，1150～1203）。其中，長子遠赴印度學習佛教，惜於二十二歲時罹患瘟疫致死，故其法位由次子繼承。1172年復由參子繼承法席。

師有甚多弟子。其中證得最勝行者有三人，證得忍辱行者有七人，具智慧者有八十人。

貢噶呼圖克圖（1893～1957）

西康人。民國五年（1916）受比丘戒，兩次赴拉薩，覲見法王噶馬巴大師名度松靖巴，依止修學。師於諸善知識座前，隨類聽講，顯密共修。先學五明，次學慈氏五部及性相十三部大論。中觀、瑜伽、俱舍、集論等學，亦依次研習。而於密呪及諸部灌頂，承受尤多。

師初於康藏，隨類說法，傳法灌頂。後赴拉薩，抵湅隴初普寺。一年後，應初普寺僧伽之啓請，而灌頂傳法傳經。旋返木雅康松扎寺，創建律儀長淨安居解制之修持法，提倡僧伽戒行，講演顯密教義。或興修道場，或創造佛殿，或塑畫佛像。

民國二十四年，得諾那活佛之催促，東至成都宏法。二十六年至廬山，爲諾那活佛安葬靈骨，建塔供養。其後，至成都、重慶、昆明、漢口、長沙、南京、滬杭等地，應機說法，並嘗駐錫玄武湖諾那塔院，傳授喜金剛、上樂金剛、玄母等法。三十六年，獲政府所頒「輔教廣覺禪師」封號。四十六年圓寂於西康，世壽六十五歲。

師與諾那在民初同爲傳藏密於漢地之大德。對藏傳佛教之傳入內地，有甚大影響。其所收漢人弟子亦爲數甚多，陳健民、屈映光等人皆其入室門人。

〔參考資料〕《輔教廣覺禪師本傳》；《中國佛教近代史》第十七章。

起世經

十卷。隋・闍那崛多譯。收在《大正藏》第一册。本經述說須彌四洲的相狀、世界的成立及破壞的時期等。共有十二品：〈閻浮洲品〉、〈鬱單越洲品〉、〈轉輪聖王品〉、〈地獄品〉、〈諸龍金翅鳥品〉、〈阿修羅品〉、〈四天王品〉、〈三十三天品〉、〈鬥戰品〉、〈劫住品〉、〈世住品〉、〈景勝品〉。

此經先後凡有六譯，現存四種。除上述之《起世經》之外，另有《起世因本經》十卷（隋・達摩笈多譯）、《大樓炭經》六卷（西晉・法立、法炬共譯）、《長阿含經》卷十八以下五卷（東晉・佛陀耶舍、竺佛念共譯）。近代於敦煌出土的《妙法蓮華經》〈度量天地品〉卷二十九、〈馬明菩薩品〉卷三十，可能是與此經有關的僞經。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《大唐內典錄》卷七；《開元釋教錄》卷二、卷四、卷七。

迴向（梵pariṇāma，藏yoṅs-su bsṅo-ba）

此詞有「迴轉趣向」之語義。意謂迴轉自己所作的功德善根以趣向菩提，或往生淨土，或施與衆生等。如舊譯《華嚴經》卷十五〈十迴向品〉所說（大正9・495a）：「此菩薩摩訶薩修習一切諸善根時，以彼善根如是迴向，令此善根功德力，至一切處。」《無量壽經》卷下云（大正12・272b）：「聞其名號，信心歡喜乃至一念，至心迴向願生彼國，即得往生。」

在《大乘義章》卷九之中，曾提出三種迴向，即(1)菩提迴向：謂迴自己所修一切善法，以趣求菩提的一切種德。(2)衆生迴向：謂深念衆生，故願迴自己所修一切善法給與他人。(3)實際迴向：謂爲滅有爲，趣求實際，以迴自己的善根，求平等如實法性。

《華嚴經疏》卷二十六將此三種迴向開列爲十種，即(1)迴自向他，(2)迴少向多，(3)迴自因行向他因行，(4)迴因向果，(5)迴劣向勝，(6)迴比向證，(7)迴事向理，(8)迴差別行向圓融行，(9)迴世向出世，(10)迴順理事行向理所成事。此中，前三者爲衆生迴向，次三爲菩提迴向，次二實際迴向，最後二種通果及實際。

又據《往生論註》卷下所述，迴向有往相、還相等二種。「往相」謂以自己的功德迴施

一切衆生，作願共同往生阿彌陀佛的安樂淨土。「還相」謂往生彼土之後，得奢摩他、毗婆舍那方便力成就，迴入生死稠林，教化一切衆生，共向佛道。

此中，往相迴向係《無量壽經》等所謂的迴向心，即以自己過去及今生所作的功德善根迴施衆生，願共往生淨土。還相迴向之義稍異，即已生淨土後，起大悲心更迴入此土，教化一切衆生，期共向佛道。

◉附：梶山雄一（等）著．李世傑譯《中觀思想》第七章第二節（摘錄）

迴向——功德的施與

菩薩連自己的功德，都願施與給別人。把自己所積的功德，爲了別人的幸福，轉向給別人，叫做「迴向」（pariṇama），這也可說是博愛精神之大乘佛教式的發展。功績或善根，本來是作爲善行之果報而自動蓄積的，故其果報，本來是一定會帶給善行者本人的。除了當事人本身做不善而其功績抵消之外，其行爲的效力是不會消失的。現在，對於如此的功績，菩薩也說：「爲了別人，要把這個功績轉給別人。」「爲了一切有情，願我不會發生沒有用處之善根！」

如此，菩薩所積的善根，乃變成慈悲的力量。以慈悲的實踐爲其一切行的整個內容之菩薩，他一面實踐布施等善行，爲別人而積聚功績，同時爲防止自己的功績被抵消而儘量迴避惡行。因爲如果做壞事而墮落地獄，則爲別人的幸福而欲做的奉獻，以及菩薩道的實踐，都會變成不可能。因此，爲了完成奉獻於別人之目的，惡行是必須迴避的，持戒是必要的。

〔參考資料〕《觀無量壽經》；《觀經疏》卷四；《往生禮讚偈》；《華嚴經探玄記》卷八；《淨土宗略鈔》；《選擇傳弘決疑鈔》卷四；《往生論註記》卷四；多田鼎《迴向論》；《さとりと迴向》。

迴諍論（梵Vigraha-vyāvartanī）

一卷。龍樹著，後魏．毗目智仙、瞿曇流支共譯，收在《大正藏》第三十二冊。本書爲龍樹五部論中的第四論，由七十二偈及作者自身對各偈的註釋所構成。內容分爲「敵論者的質疑」與「作者對質疑的論駁」二部分。前一部分是敵論者對大乘教義「一切法空無自性」（緣起）的駁難。後者是龍樹對那些論難的反駁，以及對「無自性、空」之學說的宣揚。其中最主要的部分是關於無自性的闡述、無自性的認識根據，以及自性（實體）的成立不成立等的論述。

書中敵論者所持的主張即正理學派的主張，正理學派與龍樹之間論爭的事實，曾在龍樹五部論中的第五部《廣破論》（Vaidalya）中提出。而《迴諍論》第四、五兩偈所提的正理學派所說量（pramaṇa，認識根據）的問題，在《廣破論》中也曾詳細地論及。

本書有藏、漢譯本。漢譯本係譯者於後魏．興和三年（541）在鄴都金華寺所譯出。日本佛教學者山口益，是研究本書的先驅者。他以藏譯爲主要根據，再參照漢譯，而發表法譯本與他對本書的研究成果。此外，國際學術界繼起研究的有圖齊（G. Tucci）、山克立特耶耶那（Rahula Sāṅkṛtyāyana）、山崎次彥、蒔田徹等人。

〔參考資料〕長尾雅人、服部正明著．許明銀譯《印度思想史與佛教史述要》；宮本正尊編《大乘佛教の成立史的研究》；《大乘佛典》第十四冊〈龍樹論集〉（中央公論社）。

迴心向大（梵mahāyānātiprativāhanārtha）

即迴轉小乘之心趣向大乘。又稱迴小向大。一般而言，小乘教法著重在求個人之解脫，終至灰身滅智，歸於空寂。而大乘教法，內含自利利他之二利大心。終極目標在證得萬德圓滿之佛果。因此，就大乘教法之角度而言，小乘教法並不圓滿，故當迴轉其心以轉向大乘。此謂之爲「迴心向大」或「迴小向大」。

在大乘諸宗中，法相宗將衆生根性分爲五類。並謂「無性」與「菩薩乘性」之衆生不發

小乘心；「聲聞乘性」及「緣覺乘性」之衆生必發小乘心。此又稱爲決定性之二乘。而「不定性」者偶或發之，然在入寂前必定迴心向大。《成唯識論》卷十（大正31・55c）：「彼纔證得有餘涅槃，決定迴心求無上覺，由定願力留身久住，非如一類入無餘依。」

天台宗認爲佛陀一代敎化之始終，乃在使二乘迴心至大乘。然二乘有定、不定性之別。定性者，見道以上，即入二乘果位者。不定性者，爲三賢四善根位未入果位者。定性是最鈍根，受方等、般若之彈呵、淘汰仍未改小向大。及至法華時，或如舍利弗由法說周證入；如迦葉等四大聲聞至譬喩周迴心；或如聽因緣周之說而迴心；其他遺漏者，則至涅槃後番之說而迴心。至於不受此敎而入寂者，則於生界外方便有餘土後迴心向大。此外，不定性二乘能於阿含、方等、般若時改觀，而成爲大乘之人。

關於二乘迴心所需的時間，《大般涅槃經》卷十一載，聲聞之「預流」須經八萬劫後，「一來」須時六萬劫，「不還」須時四萬劫，「阿羅漢」須時二萬劫，「緣覺」須時一萬劫。另依《起信論義記》卷上載，迴心所須時間可分爲七位：前五位如《涅槃經》所說。第六位如《楞伽經》所說之「不經萬劫之利根迴心」，第七位爲《法華經》卷三〈化城喩品〉所說之「最利根迴心」。

◉附：〈五果迴心〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

五果迴心，謂小乘五果之聖者迴心轉於大乘。「五果」指須陀洹（預流果）、斯陀含（一來果）、阿那含（不還果）、阿羅漢及辟支佛等五類小乘聖者。此五果聖者迴轉其小乘灰斷之心，而發大乘之大菩提心，謂之「五果迴心」。此五果聖者迴心轉於大乘之時間並不相同，據《大般涅槃經》卷二十一所載，須陀洹經八萬劫，斯陀含經六萬劫，阿那含經四萬劫，阿羅漢經二萬劫，辟支佛經十千劫，可於未來成就阿耨多羅三藐三菩提心。

關於此五果迴心，各家看法不一。

⑴法相宗認爲五果的迴心僅就不定性二乘而立，並且其迴心係在未入無餘涅槃以前即已生起，又由於根的利鈍而有八、六、四、二萬等遲速之別。《成唯識論》卷十云（大正31・55c）：「又說彼無無餘依者，依不定性二乘而說，彼纔證得有餘涅槃，決定迴心求無上覺，由定願力留身久住，非如一類入無餘依。」

⑵法性宗則謂並不限於不定性。即使是定性二乘亦皆可迴心。甚至一度入無餘涅槃者，亦可發心，皆能成就佛道。蓋二乘之無餘涅槃，雖暫以願力而身心都滅，但猶有惑業苦三者，當願力盡時，心想還生，遂皆迴心大乘。若未入無餘涅槃已前即聞大乘法而迴心，則無劫量的限定。如一度入無餘涅槃，則因其願力之強弱，發心乃有遲速之別。《華嚴五敎章》卷三云（大正45・496a）：「一切二乘皆迴心，以悉有佛性力爲內熏因故，如來大悲力外緣不捨故，根本無明猶未盡故，小乘涅槃不究竟故，是故一切無不迴心向大菩提也。此約終敎說。」

又，對於產生劫數不同的原因，也有異說。淨影認爲是由於厭心種子的強弱；天台以爲係由於根之利鈍；賢首則以爲主要是因根之利鈍，但兼亦由於厭心種子之強弱。此外，對於迴心後可入大乘的位次問題，各家說法亦異。如淨影、天台、嘉祥等皆謂可入初住，即《法華義疏》卷七（大正34・543b）：「所言到者，至十住初心。」然而賢首則認爲可到十信的初心，即《華嚴五敎章》卷二所云（大正45・496b）：「此五人發心之時，即入十信菩薩位，名發阿耨菩提心。」

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷二十一～卷二十三；《法華經玄贊》卷五、卷七；《華嚴經探玄記》卷一；《華嚴五敎章指事》卷下（末）；《摩訶止觀》卷七（上）；《大乘義章》卷十七（末）。

迷（梵bhrānti，藏ḥphyan-pa）

又稱迷惑、迷妄、迷執。「悟」的對稱。即不能如實覺知，反而顛倒妄執諸法事理。《

順正理論》卷四十五（大正29·596b）：「迷於所緣，能害自身正覺慧故。」《大乘起信論》（大正32·577a）：「猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷。衆生亦爾，依覺故迷，若離覺性則無不覺。」

又，陳譯《攝大乘論釋》卷二謂，迷有三惑，即無知、疑知、顚倒知。若起此三惑，則生二種見：或執不平等因，或執無因。《顯揚聖教論》卷十四（大正31·545b）：「等起愚者，頌曰：迷惑初因故，計常因無因。論曰：世間愚夫，或於身所有初因而生迷惑故，執不平等因，謂有常住自在天毗瑟笯天自性等因，或說無因，謂撥無一切能生因體。」

迷而未悟之凡夫所住之世界，稱爲迷界。此包含欲界、色界、無色界等三界及天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等六道（六凡）。迷界也是有情苦惱的世界，因此也與苦界、苦海、生死的苦海等詞同義。

按，迷與悟實爲一體兩面，非異非一。譬如途中見繩，誤以爲蛇；此爲迷。後知所見不是蛇，是繩；此爲悟。乍見誤以爲蛇的繩與後來知道所見非蛇的繩，本是同一物，只因見者的迷悟，而有蛇、繩的差別；此即禪家所謂「迷悟不二」之理。《古尊宿語錄》卷三十（卍續118·540下）：「迷者迷悟，悟者悟迷，迷悟同體。悟者方知，迷南爲北。」

〔參考資料〕《大佛頂首楞嚴經》卷四；《大智度論》卷九、卷三十六；《俱舍論》卷二十五；宗密《原人論》；《永平廣錄》。

退轉（梵vivartana，巴vivaṭṭana，藏ldog-pa）

又稱退墮、退失或退。指退失菩提心，墮於二乘凡夫地；或指退失已證得的行位。關於退位，懷感《釋淨土羣疑論》卷四云（大正47·55b）：

「依諸經論說有四退。㈠信退，㈡位退，㈢證退，㈣行退。信退者，十信位中初五心位，猶有退生邪見斷善根等。後位不然。位退者，十住位中前六心位，猶得退敗作二乘等。後位不然。證退者，十地已前諸凡夫位，於前所證尚有退失。十地不然。行退者，七地已前於所聞行尚生怯劣，不能修學，不能於念念中恒修勝行。（中略）八地菩薩入第三阿僧祇，無四種退，於諸行中具修一切行，於一切時念念相續，常起無漏人法空觀，無有一念起有漏心善惡無記。八地菩薩等具四不退，故名阿鞞跋致菩薩也。餘七地等無四不退，故全不得名阿鞞跋致。」

小乘諸部對於四沙門果的退轉情形，也有不同見解。其中，說一切有部認爲初果必不退，後三果則可能退轉。經量部主張四果之初後二果不退，中間二果可能退轉。大衆部及化地部皆以爲前三果有退，第四果無退。

〔參考資料〕《大品般若經》卷十六〈不退品〉；《仁王般若經》卷下〈受持品〉；《大般涅槃經》卷三十四；《大毗婆沙論》卷六十；《大智度論》卷二十七、卷三十、卷七十四；《俱舍論》卷二十五；《異部宗輪論》。

退法阿羅漢

六種阿羅漢或九無學之一。是得阿羅漢果的阿羅漢中，根器最鈍的一類。若遇疾病等少緣即可能退失果位。語出《俱舍論》卷二十五。《大乘阿毗達磨雜集論》卷十三云（大正31·755c）：「退法阿羅漢者，謂鈍根性，若遊散，若不遊散；若思惟，若不思惟；皆可退失現法樂住。思惟者，欲害自身。不思惟者，不欲害自身。退現法樂住者，謂退世間靜慮等定。」另如《顯揚聖教論》卷三、《阿毗達磨大毗婆沙論》卷六十等也有所敍述。

◉附：《大毗婆沙論》卷六十（摘錄）

謂或有執：定無退起諸煩惱義。如分別論者。彼引世間現喩爲證。謂作是說：如瓶破已，唯有餘瓦，不復作瓶。諸阿羅漢，亦應如是。金剛喩定，破煩惱已，不應復起諸煩惱退。如燒木已，惟有餘灰，不還爲木。諸阿羅漢，亦應如是。無漏智火，燒煩惱已，不應復

起諸煩惱退。彼引此等世間現喻，證無退起諸煩惱義。

爲遮彼執，顯有退起諸煩惱義。若無退者，便違契經。如契經說：阿羅漢有二種。㈠退法，㈡不退法。又契經說：由五因緣，令時解脫阿羅漢退墮沒忘失。云何爲五？㈠多營事業，㈡樂諸戲論，㈢好和鬥諍，㈣喜涉長途，㈤身恆多病。又契經說：有阿羅漢，名瞿底迦。是時解脫。六反退已；於第七時，恐復退失，以刀自害而般涅槃。故知定有起煩惱退。

問：若有退義，分別論者所引現喻，當云何通？答：不必須通。所以者何？彼非素怛纜，非毗奈耶，非阿毗達磨；但是世間麁淺現喻。世間法異，賢聖法異。不應引世間法，難賢聖法。若必須通，當說喻過。喻既有過，爲證不成。如瓶破已，必有餘瓦。得阿羅漢已，有餘煩惱不？若有煩惱者，應非阿羅漢。若無煩惱者，即義與喻別，不應爲證。如燒木已，定有餘灰。得阿羅漢已，有餘煩惱不？若有煩惱者，應非阿羅漢。若無煩惱者，即義與喻別，不應爲證。然世間木，無被燒義。但木極微與火極微，爲因已滅，此火極微與灰極微，爲因已滅。應作是說：木是火因，火是灰因。而世間想，謂火燒木，令木成灰。木既滅已，猶有餘灰，非全無物。故喻與法，義不相似。

又阿羅漢斷諸煩惱，非令全無。過去未來煩惱性相，猶實有故。若相續中違煩惱道，未現在前；爾時名爲煩惱未斷。若相續中違煩惱道，已現在前；斷諸繫得，證離繫得，不成就煩惱，名煩惱已斷。應作是說：修習聖道，是希有事。今阿羅漢雖斷煩惱，而不令無。是故尊者妙音說曰：煩惱不在自身中行，說名爲斷，非令全無。如說天授，舍宅中無。非謂天授，餘處亦無。煩惱斷時，應知亦爾。過去有故。若遇退緣，爲因引生未來煩惱，故必有起煩惱退義。

問：分別論者，云何釋通應理論者所引契經？答：彼說退時，退道非果。以沙門果，是無爲故。問：既許有退，退道、退果，有何差別，而說無退？又彼許退無學道時，爲得學道？爲全不得？若得學道，果亦應退。非無學果、成學道故。若全不得，便有大過。退無學道，不得學道。若爾，應住異生位故。若非異生，及學無學，應離凡聖，有別有情。許即便非世尊弟子。故應許有起煩惱退。

酒井眞典（1908～　　）

日本和歌山縣人。畢業於高野山大學密教學科。曾到中國東北、熱河等地調查西藏大藏經，並至山西省五台山研究西藏佛教。昭和十六年（1941）執教於高野山大學，後以《大日經の成立に關する研究》一書得文學博士學位。昭和五十四年起擔任高野山大學校長。著有《酒井眞典著作集》（內含《大日經研究》、《大日經廣釋全譯》、《金剛頂經研究》、《後期密教研究》等四部）、《喇嘛教の典籍》、《チベット密教教理の研究》、《梵文初會の金剛頂經五本》等書。

陟岵寺

位於陝西西安。創建年代不詳。西魏時代，智藏曾住此寺。北周太祖於長安本寺外，建造追遠、中興等五寺，度一千僧。道安在北周武帝排佛以前，曾住於本寺。建德三年（574），武帝下令毀佛，破壞天下寺塔，令僧尼還俗。越六年，亡北齊，進而毀壞齊境的佛寺佛經。

不久，宣帝即位，下詔改先帝的毀佛政策。大象元年（579），復興本寺，並在洛陽興建陟岵寺，選拔道判、寶襲、法純等有道者一二〇人，令帶髮爲僧，名爲菩薩僧，並以法藏爲本寺寺主。宣帝在位僅一年即崩殂。靜帝即位，廢除剪髮毀形的禁令，准許有髮菩薩僧再度落髮。於是法藏、靈幹等人紛紛恢復僧儀。隋朝立國後，改寺名爲大興善寺，居全國寺院的首位。

此外，位於嵩山的少林寺，在隋文帝時曾一度改名爲陟岵寺，至唐代再恢復舊稱。

陞座

即登高座說法。又作升座或昇座。《六祖大師法寶壇經》云（大正48・347c）：「時大師至寶林，韶州韋刺史（名璩）與官僚入山，請師出於城中大梵寺講堂，爲衆開緣說法。師陞座。」〈古清規序〉（附於《勅修百丈清規》卷末）云（大正48・1158a）：「長老上堂陞座，主事徒衆雁立側聆。」

至於陞座與上堂的區別，《禪林象器箋》〈垂說門〉陞座條云：「古有上堂稱陞座者，如臨濟錄。後世陞座與上堂不同。諸錄已分二名。（中略）日本稱陞座者，多有散說與普說同。如唐僧無學、大休、竺仙、清拙等日本錄中陞座，亦有散說。蓋觀土風，㥦時機而已。按陞座有散說，無學爲濫觴焉。」

按，中國原來的陞座與上堂同義，後來留日的元僧等，將「陞座」也當作「普說」，並行於相國寺絕海等五山禪僧間。普說有「告香普說」與「檀那請普說」兩種，「告香普說」是指大衆告香（即插香而請師家普說開示）；「檀那請普說」是指爲堂塔的慶讚、亡者的追薦等，施主請師家爲大衆說法。這種以亡者追薦爲目的的普說，特別稱爲「對靈普說」，後世更特別將這種普說稱爲陞座。

〔參考資料〕《祖庭事苑》卷一；《禪苑清規》卷二；《勅修百丈清規》卷上〈住持章〉；《佛光圓滿常照國師相州瑞鹿山圓覺興聖禪寺開山語錄》；《佛光圓滿常照國師住日本國相州巨福山建長興國禪寺語錄》。

馬鳴（梵Aśvaghoṣa，藏Rta-dbyaṅs）

佛教文學家。西元100至160年間，中印度舍衛國娑枳多城人，出身婆羅門家族，初習外道之法，特長論議，遊歷各地，以辯論爲事，時無有能及者。後與脇尊者對論，終被折服而皈依佛門。之後，乃窮究三藏，熟研內外典，並行化中天竺境。其後，北天竺迦膩色迦王攻伐摩揭陀國，劫馬鳴北去。馬鳴遂佐迦膩色迦王振興佛教，弘布大乘，著述甚多。在現存之漢文大藏經中之署名馬鳴撰者有《大莊嚴經論》、《佛所行讚》、《大乘起信論》、《大宗地玄文本論》、《事師五十法頌》、《十不善業道經》、《六趣輪迴經》、《尼乾子問無我義經》等八部，均弘演大乘教義。

其中，《大乘起信論》、《大宗地玄文本論》深受中國佛教界所推重，然近代學者則多以爲並非馬鳴所造；此外，《事師五十法頌》、《尼乾子問無我義經》也並非爲馬鳴所撰。而其中之確爲馬鳴所撰者，則爲《佛所行讚》一書。此書係馬鳴最著名的作品。

其他未譯爲漢文之作品，有《美難陀傳》（Saundarananda-kavya）、《舍利弗傳》（Sāviputra-prakaraṇa）、《賴吒和羅》（Raṣṭrapāla）、《蘇摩達多》（Somadatta）等戲劇作品。

◉附一：金克木《梵語文學史》第三編第五章第四節（摘錄）

我們大體可以斷定馬鳴是西元後不久的詩人和戲劇家。他的作品屬於現有的古典文學中一批最早的遺產。原文著作已經發現了兩部長詩和三個戲劇殘卷。漢譯和藏譯的佛教經典中還有許多署他的名字的哲學著作和佛教故事集。

五世紀初（後秦）由著名的佛教學者和翻譯家鳩摩羅什譯成漢語的《馬鳴菩薩傳》，其實只是關於他的傳說，可見他當時已經成爲傳說中的人物了。這傳中說他本是「外道」，後來才改信佛教。雖然傳中所說的改變信仰的原因是中了巧計，未必可靠，但從他的作品中引用一般典故和非佛教學說看來，說他原有婆羅門的很高文化修養，是可信的。傳中又說他本在中印度（現在他的一部詩的末尾註明他是北印度中部的人），後來西北方月氏國王伐中印度，把他索去。他到西北後，說教時竟使馬聽他的講演時餓了都不吃草料；因此，「以馬解其音故，遂號爲馬鳴菩薩」。據說他的「護法」王就是貴霜王朝的迦膩色迦。

二十世紀初在我國新疆發現的三部印度古

戲劇殘卷（1911年校刊），其中一部《舍利弗傳》的卷尾說明本劇作者是金眼之子馬鳴。這是個九幕劇，描寫佛陀的兩個大弟子，舍利弗和目犍連，怎樣改信佛教出家的故事。這個劇本雖然有許多殘缺，但是仍然顯出完全是古典戲劇的形式，人物、語言、格式等都符合傳統規定。這證明了古典戲劇已達到完全成熟的階段。

在這一批古寫本殘卷中，還有兩個不完全的劇本，沒有署名，不能確定是不是也屬於馬鳴。兩劇都是宣傳佛教的。一個殘劇中出現了幾個抽象概念作爲登場人物，如智慧（覺）、名譽（稱）等。這在現存的古典戲劇中是到十一世紀的一部作品中才有的格式。另一個殘劇裏的人物有一個妓女（旦），一個主角（生），一個丑角，還有一個流氓（歹角）。它同我國古戲曲一樣，標明角色身份而不用角色的名字。古典劇裏丑角的典型特點已經出現了，他已是一個貪吃的婆羅門了。這劇大概也是宣傳宗教的。場面是一個花園和妓女的家裏。人物能「乘車」入場（也許是像我國戲曲中騎馬那樣的象徵性動作）。這很像古典戲劇《小泥車》裏的場面。

這三個殘劇的語言都是梵語和俗語並用，隨角色的身份而不同，女性和低級的人一般只說俗語。俗語用了三種。對話裏插有詩句，詩的格律多種多樣。劇的末尾有祝福的頌詩。這些情況都同古典劇一致。

馬鳴的兩部長詩，《佛所行讚》和《美難陀傳》，也是宣傳佛教的。故事根據也同《舍利弗傳》一樣是佛教經典中已有的傳說。《佛所行讚》有五世紀初年（北涼）的漢譯，也有藏譯。無論就內容或形式說，《佛所行讚》都較《美難陀傳》重要。

◉附二：溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第六章（依觀摘譯）

馬鳴及其一派

西元1892年，法國學者烈維出版了《佛所行讚》第一章，在此之前，整個歐洲學界對於馬鳴其人僅止於聞其名而已。但是，在今日，他已被公認爲梵文文學著名的詩人之一，是迦里陀沙（Kālidasa）之前的著名作家，又是敍事詩、戲曲和抒情詩的創作者。然而，關於他的生平仍是一無所知。在中國與西藏的資料中，一致認爲他與迦膩色迦王（二世紀）是同一時代的人物。脇比丘（Parśva）與富那夜奢（Puṇyayaśas）都是他的師長。此外，他也被當作是大乘佛教的推動者或開創者。根據中國所傳的印度佛教諸祖中，他經常是列於脇比丘與富那夜奢之後，而在龍樹與提婆之前。

他出身於婆羅門族，在歸依佛教之前，受過嚴謹的婆羅門教育。成爲佛教徒之後，最初可能屬說一切有部，但是，他注重佛陀崇拜，其後改習大乘。一般相信納哲（Saketa，也就是Ayodhya，今日的Oudh）是他的誕生地或故鄉。不過也有人說是瓦拉那西或巴特那。他的母親叫做Suvarṇakṣi。在西藏的《馬鳴傳》中，馬鳴是一位「沒有他不能回答的問題，沒有他不能駁倒的非難；如同强風吹倒枯木一般，他經常折服問難者。」根據該傳所載，馬鳴是一位優秀的音樂家，他能作曲，常帶領男女歌手四處演唱。他們演唱有關「空」的哀歌，優美的旋律常吸引羣衆佇立欣賞，因而導引多人歸依佛教。西元671至695年旅印的唐朝僧侶義淨在提到成功地折服外道、振興佛法、被尊爲人天師表的高僧時，謂：「各世代類此之人物，僅一、二人矣。」而這樣的人物，所指的就是「龍樹、提婆、馬鳴等人」。又，義淨也提到當他旅印期間，佛教寺院所唱誦的讚歌，含有馬鳴所編纂的作品。此外，義淨也指出馬鳴是《莊嚴經論》（Sutralaṃkara）與《佛所行讚》的編者。

關於《佛所行讚》，義淨認爲「大本若譯有十餘卷，意述如來始自王宮，終乎雙樹，一代佛法並緝爲詩。」義淨更指出「五天南海無不諷誦，意明字少而攝義能多，復令讀書心悅忘倦，又復纂持聖教能生福利。」從義淨所述

，可以推定當時的義淨已知有此由二十八篇組成的《佛所行讚》一書存在。從西藏譯也有二十八篇看來，僅有十七篇的篇幅，並且僅僅敍述到鹿野苑轉法輪的梵文本，僅僅粗具架構。甚且在這十七篇之中，只有開頭的十三篇，才是原作。這份作品是由一名爲阿姆利達難陀（Amṛtananda）的人所完成。他從十九世紀開始仿作，並加上了結論。根據他的敍述，他所以仿作本書，是因爲無法發現完整的寫本。

中國的旅印學僧對此書評價極高。事實上，這是由眞正的詩人首先以敍事詩的方式敍述世尊之眞實事蹟。馬鳴以高雅而不矯飾的手法，技巧地表現出釋尊的生平與教理。雖然馬鳴的梵文沒有嚴格遵守波你尼文法規則，但也挑不出他的缺點。瓦勒米奇（Vālmiki）及其承襲者是馬鳴的先導，而馬鳴則是迦里陀沙的前輩。此三大詩人皆有一共通點。也就是他們使用「修飾」（alaṃkara）語時，用得很適當。馬鳴本人在語言及文體上不僅能得其要，對佛傳中神蹟的採用，也較爲節制。像《普曜經》中的誇大手法，在本書是見不到的。《大事》與《普曜經》中所表現的是漫無章法，而本書却是有條理的、有技巧的使用佛傳資料。馬鳴本人精通古代聖典，却能自由自在地不受那些典籍束縛。他並不是將傳說作任何改變，而是將古傳說披上詩的外衣。就《佛所行讚》而言，與其認爲馬鳴是一位比丘，不如說他是一位詩人還要恰當。

例如在第三章及第四章中，有關年青的太子出遊的敍述，就是一篇非常高明的文章，其表現手法與《普曜經》略有差別。

樓閣諸婦女，諍競欲觀見，莊嚴易服飾，未竟便起走，或未及莊嚴，聞聲便馳往，於衆閣欄楯，側塞不相容，或頭身自懸，猶如衆華垂。

其次，就太子與淨居天所化現的老人的相逢，馬鳴也有非常優美的描述。

太子見即問：是名爲何人？頭如絲雪霧，皮緩肌體皺，戰如水中枝，身傴如張弓。御者因對曰：諸根轉成熟，以故名曰老，形色失歡慘，壯進力枯竭，心惱失聽識。懷變令形異，是者名爲老。小飲母乳活，轉緣地而行，爾乃立行走，體貌形容成。

王子三度出遊，得見老、病、死之相，淨飯王命令宮女以美色、伎樂迷惑太子，希望太子忘掉哀愁。但是，太子並不爲所動。眼見那些宮女無知地嬉戲，賣弄姿色，太子有更深的感歎。「見人之老、病、死却坦然無懼者，恰如無心之人。因爲一株花木之花果掉落，或被砍伐倒地，其餘的花木不會爲之悲傷。」

有關愛情的描述，是美文體宮廷詩所不可欠缺的。在描述美艷的宮女千方百計地想誘惑、挑逗太子的情節上，馬鳴的描述可說非常成功。又，有關太子出城當夜，宮女在太子屋中的情節，也有很逼眞的描述。從中可以看出馬鳴在戀愛學上的造詣。然而，除此之外，馬鳴亦精通政治論（nitiśastra）。爲了轉移太子的出世思想，宮廷教師向太子唱誦政治學。此外，關於戰爭的描述，也是美文詩所不可欠缺的。在第十三篇中，馬鳴對佛陀與魔軍間的戰鬥，有極爲生動活潑的描述。

馬鳴的另一著作——《美難陀傳》（Saundarānanda-kavya），也是美文體的宮廷詩。此一著作也與佛陀的傳記有關，但書中增補了一些《佛所行讚》中較不受注意或該書中完全沒有的情節。第一篇，詳述有關迦毗羅衞城建城的故事。不過，本書主要是在描述佛陀的異母弟難陀之出家。

如同難陀的妻子孫陀利（Sundari）嗟嘆思念難陀，同樣的，難陀也盼望能重回妻子身旁。雖然其他的比丘嘗試安慰他，但完全無濟於事。佛陀的教法也不能寬慰他的心情。於是，釋尊顯現神通，帶他飛往天宮。在途中，他們看到一隻單眼醜陋的母猴。佛陀問難陀：「孫陀利比這隻母猴漂亮吧！」難陀的答覆是肯定的。其後，他們到了天宮，並且見到貌美的天女。難陀見此天女，頓覺其妻孫陀利就如途中所見的醜母猴一般。爲了要獲得此天女，回

到人間後，難陀勤勉地修苦行。繼而，阿難陀告訴難陀，縱使天上的喜樂也是空虛而無益的。於是難陀豁然大悟，往詣佛陀，告以已不貪戀天女姿色。爲此，佛陀大悅，並爲難陀闡說教法。聞法之後難陀隱入森林，觀四大，證阿羅漢果。爲了致謝，難陀又到佛陀之前，向佛陀表示敬意。

於是，釋尊告訴他：「今日你已完成你自己的目的，爲哀憫其他衆生，你應向他們述說正法，導向解脫。」

在結尾的詩句中，馬鳴强調以美文詩的形式來撰此詩篇，目的是向非佛教徒傳達佛陀教法，並且希望這些教法能容易地被瞭解。正如滲有蜂蜜的苦藥，較容易爲人吞服一般。因此，在書中，馬鳴以諸多篇幅，敍述三藏中的教法。如同小乘典籍所表現的，本書也讚歎孤獨與瞑想之樂。雖是如此，但書中亦言及大乘獨特的教義。難陀以深切地慈悲探索他自己的心，發現心中充滿了欲拔衆生出苦的「大悲」。經藏中雖然屢屢言及萬法爲「無常、無我、皆苦」，但是，難陀更證得了萬法爲「無常、空、無我、皆苦」。對難陀而言，他不是只要成爲一位證涅槃的聖者，終究他也會是一位傳導者。

在《佛所行讚》中，馬鳴雖透露了一些大乘教法，但主要仍以小乘法爲主。例如在第十六篇中的「鹿野苑說法」，只不過是以詩的方式改編經藏中已爲人所知的資料。不過，詩篇中不僅說身體是「空、無我」（śunyam, anatmakam），佛陀是「自生者」（Svayambhu）、「全法的大君主」，也言及了「世界主」。又，爲了衆生的福祉，而應行諸佛所說之大乘。依此看來，馬鳴大約是大乘初期的人物。

〔參考資料〕《福蓋正行所集經》卷十二；《大唐西域記》卷八；《馬鳴菩薩傳》；《婆藪槃豆法師傳》；《付法藏因緣傳》卷五；《法苑珠林》卷五十三；《大乘起信論義記》卷上；《佛祖統紀》卷五；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》。

馬祠祀（梵aśvamedha）

又稱馬祀、馬祭。原爲印度婆羅門教的祭祀，後爲國王或霸主等爲宣揚王威或戰功而舉行的慶典。因以馬作爲犧牲，故有此稱。早在《梨俱吠陀》中即已言及此祀，而在《梵書》中更有詳盡的記載。在各種《Śrautasūtra》中，對於執行祭祀的各種規定，也都有詳載。

舉行祭典的日期，一般都在二月或三月，祭期爲三日，但祭祀的準備期間則須耗費一至二年的時間。參加祭典的人士，除了施主（即國王）、四位司祭官外，另有王妃四位及數百位侍女參列。印度諸王皆以能舉行馬祠祀爲最高榮譽，例如在古碑文或古貨幣上即曾有某某王爲「馬祠祀的執行者」之銘記。

馬爾巴（藏Mar-pa；1012～1097）

藏傳佛教噶舉派塔布噶舉支派的奠基者。生於西藏南部普曲城（Lho-brag）。初從有「八蛇精」之稱的魯杰巴讀書習字。十五歲時從卓彌（Ḥbrog-mi）學梵語，後欲直接前往印度求學，遂返鄉籌措學費，先至尼泊爾三年，學習《吉祥四座》等怛特羅。復由人引介至印度，蒙那洛巴傳授喜金剛（hevajra）灌頂、怛特羅、成就法等各種祕義。又至印度西方，從塔巴朗敦與耶協領波學《祕密集會（Guhyasamaja）怛特羅》。復回那洛巴處獲《祕密集會》的註疏——《燈作明》（Pradīpodyotana-nāma-ṭīka），以及《大幻輪》（Mahāmaya-cakra）及其祕義之傳授後，返回西藏。

不久，再經尼泊爾重回印度，但那洛巴已告示寂，遂返西藏。後因聽說彌勒巴（Maitrīpa）頗不平凡，於是第三度前往印度，從其學大手印（mahā-mudrā）而得直觀智。返西藏後，再度前往尼泊爾，追隨諸師研習各種教義。歸途中，夢見吉祥山的薩惹哈（Saraha）大師傳授祕義並予加持，因此獲得一切事物混

融一味的眞實悟智。

此後，遊化西藏各地，教授《燈作明》、《喜金剛輪》、怛特羅儀軌、《大瑜伽母》、《大幻輪》等。1097年示寂，享年八十六。

氏之門人衆多，以號稱爲「四大柱」（Ka-chen bshi）之四大弟子爲最著名。其中尤以密勒日巴爲最出色。密勒日巴專事苦修，到後來傳法於塔布拉杰（岡波巴），形成「塔布噶舉派」，並追尊馬爾巴爲初祖。

〔參考資料〕 張澄基譯《密勒日巴尊者傳》；王森《西藏佛教發展史略》；班班多杰《藏傳佛教思想史綱》；唐景福編著《中國藏傳佛教名僧錄》。

馬陰藏相（梵kośopagata-vasti-guhya，巴kosohita-vatta-guhya，藏 ḥdoms-kyisba-ba sbubs-su-nub-pa）

如來三十二相之一。如來之男根（生殖器）常隱藏於腹中而不外現，猶如馬陰，故稱馬陰藏相。又稱馬王隱藏、陰馬藏，或稱陰藏相、勢峯藏密相。《大般若經》卷三八一云（大正6・967c）：「世尊陰相勢峯藏密，其猶龍馬，亦如象王。」關於馬陰藏相之業因，《優婆夷淨行法門經》卷下云（大正14・957b）：「如來於過去無量劫中作凡人時，常樂修行，善和合衆。若與父母、男女、兄弟、姊妹、親戚、眷屬、善友、知識，乃至畜生，若有別離樂和合者，悉隨所樂善能和合，令其歡喜。以此業故，所積高廣，常生天上受天福樂，下生人間，如是展轉無量無邊。至一生補處得陰馬藏。以此相故，記成千子作轉輪王，王四天下。千子勇健能伏怨敵，若出家者得成爲佛。從法生子過於千萬，勇猛多力能却魔怨。」

此外，如《優婆塞戒經》、《無上依經》、《大毗婆沙論》卷一七七、《大智度論》卷四、《中阿含經》卷十一、《寶女所問經》卷四等也皆有記載。《觀佛三昧海經》卷八則揭示觀此相之法，且廣說種種奇瑞。

〔參考資料〕 《長阿含經》卷一；《太子瑞應本起經》卷上；《大般涅槃經》卷二十八。

馬來西亞佛教

馬來西亞，係由西馬來西亞、東馬來西亞、沙巴、沙勞越等地所組成的聯邦共和國。數千年來，西馬來西亞一直具有連接亞洲大陸及東南亞諸島嶼的橋樑地位，其宗教文化是多樣性的。有回教、印度教、佛教等多種，分別由馬來人、印度人及漢人所信仰。佛教之傳入此地爲時甚早。早期之佛教爲印度人所傳入。而現代馬來西亞各地的佛教，則係晚期由中國人、錫蘭人、泰國人、緬甸人所分別傳入的。

在西馬來西亞曾發現西元四世紀的梵文碑文，以及與佛教有關的青銅製品。此爲本地現存最古的佛教文物。另在東馬來西亞也曾發現五世紀左右的梵文碑文及笈多樣式的佛像。從印度佛教史得知，孔雀王朝阿育王時，佛教大興，曾派遣僧侶向各地傳教，其中須那、鬱多羅二僧所布教的金地國，即今之下緬甸迄馬來亞一帶。其後，此地即盛行佛教。直至十五世紀初，由於麻六甲王朝興起，提倡回教，馬來西亞之早期佛教遂告衰亡。

此地最古的中國佛寺爲青雲亭，座落在古時中國人渡海所經營的城市麻六甲。西元1406年（一說1567年）創建。主尊爲釋迦牟尼佛與觀世音菩薩，左右爲媽祖、協天大帝、關帝君，兩側有韋馱天、十八羅漢、伽藍菩薩，是一佛道混融的廟宇。1887年，妙蓮在檳城創建極樂寺，爲純正佛法弘傳之先驅。此後，陸續有本忠創設念佛蓮社。芳蓮創辦菩提學院、菩提中、小學，推動佛化教育事業。竺摩創建三慧講堂、組織馬來西亞佛教總會（原名馬來亞佛教會）。此外，廣餘創立妙香林寺等。慈航、虛雲皆曾至此地弘法、講學。美國蘇曼迦羅所倡設的佛教青年團、佛教週日學校，爲本地青年團及週日學校等佛教組織之先河。

現在馬來西亞全國性的佛教組織有二，即上列之馬來西亞佛教總會，另一爲馬來西亞佛教青年總會，皆屬於中國佛教系統。馬來西亞佛學院出版有《無盡燈》刊物，並附設施醫贈藥所、圖書館及週日弘法會。北馬有檳城、吉

打二所佛學院。東海岸有吉蘭丹佛教會、丁加奴佛教會。東馬有沙勞越佛教會、慈雲佛教正傳會。

錫蘭、泰國、緬甸等南傳佛教國家，也皆有僧人駐錫此國，宣揚南傳佛教教義。1962年政府正式將衛塞節訂爲全國公共假期。

1970年代之後，馬來西亞佛教青年總會開始活躍於該國之華裔族羣。該會除經常舉辦大規模之弘法活動之外，並先後自台灣邀請多位緇素大德前往該國弘法或講學。乃使該國之漢傳佛教，形成一股頗具朝氣的新力量。

馬蹄寺石窟

位於甘肅肅南裕固族自治縣馬蹄河西岸的馬蹄山。始鑿於北魏，經歷代陸續增建，遂成一龐大的石窟羣。現存石窟包括金塔寺，千佛洞，上、中、下觀音洞及馬蹄寺南、北二寺等七部分，各部分之間的距離，近者二至三公里，遠則十餘公里。又，七個窟羣的窟龕總數達七十餘座，其中以金塔寺、千佛洞與馬蹄寺北寺諸窟最爲突出。茲略述如次：

⑴**金塔寺石窟**：在大都麻河西岸，分東、西兩窟，距地面約六十公尺。東窟平面呈長方形，窟內正中有通頂中心方柱。四面分三層開龕造像，高處彩塑飛天、千佛、菩薩及蓮華生童子等。西窟形制與東窟相同，然規模較小，塑像多爲後代補作，壁畫亦已模糊。

⑵**千佛洞石窟**：洞窟開鑿在距離馬蹄山北面三公里陡峭的崖壁上。現存窟龕依山崖形勢自然分爲南、中、北三段。南、中二段以佛窟爲主，北段則爲浮雕的塔林。

⑶**馬蹄寺北寺石窟**：位於馬蹄山中部崖壁上，共有洞窟三十餘座。其中「三十三天洞」（即第三窟）有窟龕十九個。自下而上排列五層（一、二、三層各平列開五個窟，第四層一列三窟，頂層一窟）。窟形可分爲兩類，一爲平面方形的人字坡頂窟，一爲平面方形的覆斗式四面坡頂窟。

馬拉拉塞克拉（Gunapala Piyasena Malalasekera；1899～1973）

斯里蘭卡佛學家、宗教改革家。畢業於巴納杜拉聖約翰學院。後前往英國留學，獲哲學博士、文學博士和藝術碩士。俄國莫斯科大學亦曾授與名譽哲學博士。一生從事佛教教育和社會活動。歷任錫蘭大學巴利語與佛教文化教授、東方學院院長、駐蘇聯大使和駐聯合國使節等職。曾創設「世界佛教徒友誼會」，並被選爲該會首任主席。曾主編《佛教百科全書》（未完）、僧伽羅文《巴利大藏經》、《巴利語固有名詞辭典》、《英文——僧伽羅文辭典》、《錫蘭巴利語文獻》等書。著有《佛教及民族問題》等書。

馬拉達・巴克達（梵Marāthā Bhākta）

印度毗濕奴教的支派。傳布於南印度馬拉達（Marāthā）地區，以《薄伽梵往世書》爲聖典，主張應以絕對信從的態度來崇奉毗濕奴神。十三世紀後半開始弘傳開來。弘傳者是當時的詩人遮那涅須瓦爾（Jñāneśvar）。

此派之文獻除《薄伽梵往世書》及其註釋書之外，主要皆以馬拉達語撰寫。間或使用興第（Hindi）語。班達普（Pandharpur）、阿藍底（Alandi）、提夫（Dehu）等地爲此派之主要分布地區，寺院遍佈其中。在宗教活動方面，信徒於每年或每月須到聖地巡禮。且強調以詩歌來傳教，該教稱此爲哈利卡達（Harikatha）。

骨鎖觀

俗稱白骨觀。即觀想人的身體成爲白骨的修法。貪欲熾盛的衆生爲制伏貪毒，可修此觀。又作骨想觀。依《俱舍論》卷二十二，此觀法可分成初習業位、已熟修位、超作意位三個階段。

⑴**初習業位**：行者先將心念安住於自身的足指或額等某一點上，復假想思惟皮肉爛墮，漸令骨淨。其次觀全身成一具白骨，再擴及他

身。漸廣至一家、一村而至全世界充滿白骨，後再攝回自己一身。

⑵**已熟修位**：觀想一身之骨中，先除足骨，漸次自下迄上而去他部骨，及至僅殘存半頭骨的觀法。

⑶**超作意位**：將殘存之半頭骨也去除，而將心止住於眉間，專注一緣湛然作白骨觀。

前二位係以作意觀白骨，第三位則非作意而任運觀解，所以名爲超作意位。由於白骨無眾生所貪著的容顏、肌膚之姣好、妙觸，故修此觀自然得以伏除貪煩惱。然因此觀爲假想觀，是勝解作意分，且非普緣一切的共相觀，所以只有伏煩惱之力而無斷煩惱之功。

〔參考資料〕 《瑜伽師地論》卷三十二。

高辨（1173～1232）

日本華嚴宗中興之祖。號明惠，紀伊國（和歌山縣）在田郡人。文治四年（1188），出家於高雄山神護寺，復於東大寺戒壇院受具足戒。先後跟隨諸師學密教、華嚴教理，並立志復興華嚴。曾因不滿東大寺的學閥之爭，而隱居於紀伊國湯淺的白上峯，一心鑽研顯密之學。

師素有巡禮釋迦遺蹟的願望，但屢遭挫折，終未能如願。然其仰慕釋迦的心志却日益強烈，在此種心態下，曾著述《舍利講式》、《涅槃講式》、《十六羅漢講式》、《如來遺蹟講式》等四座講式。

建永元年（1206），後鳥羽上皇勅賜栂尾山，師以之爲興隆華嚴宗之地。以《華嚴經》有「日出先照高山」之語，故定寺名爲「高山寺」。建曆二年（1212）著《摧邪輪》一書，破斥源空的《選擇本願念佛集》。

師之人品如光風霽月，嚴持戒律，因而極受公卿貴族的崇敬，鎌倉幕府北條泰時也常前往禮敬。寬喜四年正月，端坐面對彌勒菩薩像，口中稱念南無彌勒菩薩聖號，於佛號聲中入寂。年六十。

〔參考資料〕 《高山寺緣起》；〈高山寺明惠上人行狀〉；《明惠上人傳記》；《真言傳》卷七。

高昌國

西域古國。位於今新疆吐魯番東南之哈喇和卓（Karakhoja）地方。地當天山南路的北道沿線，爲東西交通往來的要衝，亦爲古代新疆政治、經濟、文化的中心地之一。漢代，其地爲車師前國之地，稱爲高昌壁。西晉時代稱爲高昌郡。及五胡亂華之際，此地先後爲前涼（張氏）、後涼（呂氏）、北涼（沮渠）所據。北魏．和平元年（460），柔然蠕蠕滅北涼，立闞伯周爲王。此後即稱爲高昌國。不久，柔然敗於準噶爾盆地的土耳其裔民族之手，此地由敦煌人張孟明及漢人馬儒等相繼爲王。後，代之而起的是麴氏一族，直至唐．貞觀十四年（640）爲太宗所滅，被併入唐室領域，改稱西州，置安西都護府。其後，回鶻部族據此地，稱西州回鶻或高昌回鶻。至元代，再度轄屬於中國。明代稱爲火州或哈剌，後稱吐魯番，以迄於今。

又，此地原爲雅利安族住民所居之地。漢代以後，漢人逐漸遷入，在回鶻移住以前，受漢族影響甚深，其風俗政令、文字等悉與華夏大同小異。另據文獻記載，此地自古即流行佛教。依《出三藏記集》卷八所載道安〈摩訶波羅蜜經抄序〉言，前秦．建元十八年（382）正車師前部王彌第來朝，其國師鳩摩羅跋提獻胡本《大品》一部。及北涼．沮渠蒙遜領有此地後，高僧輩出，譯經風氣大盛。麴氏王朝成立後，佛教受歷代諸王外護，佛法隆盛。玄奘西遊途中，路經此地，國王麴文泰率全城歡迎，熱情款待，並請求永留其國。玄奘婉拒，惟停留一個月，並爲講《仁王經》。及回鶻移住後，除潛信摩尼教外，亦信奉佛教、景教、祆教等。

十九世紀以後，經多次考古探險，出土無數佛像、佛畫，與梵語、胡語、漢文、回鶻語經典等。此中，以回鶻語寫成之經典，有《金光明最勝王經》、《方廣大莊嚴經》、《彌勒

下生經》、《天地八陽神呪經》等，多為譯自漢譯藏經之轉譯本。此外，此地另有高昌故城、交河故城、伯孜克里克石窟等著名佛教遺蹟。

◉附：金唯諾〈高昌的佛教遺址〉（摘錄自《中國美術史論集》下編）

高昌在漢魏之際為車師前部（其地為今吐魯番），東西三百里，南北五百里。四周多大山，氣候溫暖，穀麥一歲再熟，宜蠶產棉，土地良沃。漢元帝初元元年（西元前48年）在此置戊已校尉，晉·咸和二年（327）置高昌郡。張軌、呂光、沮渠蒙遜等據河西時，都置太守以守之。

北魏·和平元年（460），蠕蠕侵高昌，立闞伯周為高昌王。太和五年（481），闞王（首歸）被高車王所殺，敦煌人張孟明、馬儒相繼為王，又均被國人所殺，右長史麴嘉被推為王。麴嘉字靈鳳，金城榆中人，在位二十四年（年號重光，500～523），頗具聲威，焉耆等地均在其勢力範圍。並遣使內求五經諸史。麴氏凡十王，傳一百四十餘年而滅。

《周書》〈高昌傳〉記載：其地「服飾，丈夫從胡法，婦人略同華夏。兵器有弓、箭、刀、楯、甲、矟。文字亦同華夏，兼用胡書。在毛詩、論語、孝經，置學官、弟子以相教授，雖習讀之，而皆為胡語。賦稅則計輸銀錢，無者輸麻布。其刑法、風俗、婚姻、喪葬與華夏小異而大同。」

高昌很早就流行佛教，前秦·建元十八年（382）高昌國師鳩摩羅跋提就曾向苻堅獻梵本《大品經》一部。弘始二年（400）法顯西行途經高昌時，也得到供給行資，順利地直進西南。當時也有高昌沙門道普、法盛等遊歷西域。並有沙門法衆、沮渠京聲等從事譯經。由此可見這時高昌佛事已經非常興盛。

其後的當地統治者也極為尊崇佛法，如高昌王麴伯雅聽沙門慧乘講《金光明經》，竟以髮布地，請慧乘踐之。玄奘西遊時，麴文泰堅決挽留，玄奘絕食數日，才獲准允其西去。但是，還堅留玄奘講經一月，並度四沙彌以充給侍，又贈送法服、黃金、綾絹等物，派遣二十五人、馬三十匹，為之送行。又寫信給龜茲等二十四國，懇請護衛玄奘法師。從這些方面，可以知道當地崇信佛法不遺餘力。但史籍中記述寺院情況不詳，《名僧傳》記載：約當太和年間（477～499），高昌有仙窟寺、尼寺都郎中寺。《西州志》殘卷記載：柳中縣界至北山二十五里之丁谷窟，有一寺一禪院；又前庭縣界山北二十二里之寧戎谷有窟寺一所。

回鶻時也盛行佛教，宋·乾德三年（965）十一月，西州回鶻可汗曾遣使僧法淵，到京城獻法牙、琉璃、琥珀盞。雍熙元年（984）王延德自高昌還，在《行記》中談到高昌尚有佛寺五十餘所，都是唐朝賜額，寺中備有《大藏經》。又有摩尼寺，寺中皆有波斯僧徒。一直到元、明之際，高昌一帶仍奉佛有僧寺。

高昌地區現在遺存下來的佛教寺院，主要是殘留的一些石窟，如吐峪溝、雅爾湖、勝金口、伯孜克里克等。其中以吐峪溝開窟較早，遺留壁畫雖少，但能窺見高昌在十六國時期仙窟寺一類寺院的大體面貌。從地理環境分析，吐峪溝千佛洞所在地與《西州志》所載柳中縣丁谷窟完全吻合。唐代的柳中縣是西州所屬五縣之一，在今鄯善縣境魯克沁地方。魯克沁以北十餘公里的山谷——吐峪溝，就是丁谷窟。可見吐峪溝千佛洞在唐代仍是有名的佛教寺院。

吐峪溝第一區石窟，是依山鑿窟與磚砌券頂相結合的石窟寺院。上下層次錯雜，依山勢而起落。山上早期之禪窟一組有五小窟，中室甚大，是長方形券頂窟，繪有壁畫。頂部為極古拙之因緣故事畫，其下為本生圖二列。二側壁為佛傳圖。在右側小窟內有「開覺寺僧智會」銘記，是修禪僧徒的題名。與此相鄰之窟，一是覆鉢頂方形窟，殘存佛傳圖。一是倒斗形頂方窟，壁畫為千佛。另外有一大型剎心窟，前頂作斗四藻井，藻井中部為小坐佛，邊飾忍

冬紋。四壁畫說法圖及千佛。以上均是北朝早期窟。東崖一覆鉢頂方形窟，中有方壇，頂有千佛，四角畫四天王。四壁千佛下爲本生故事畫，時代稍晚。

第二區與第一區相對，在溝南山腰平頂上。以兩個壁畫窟爲中心，兩旁建僧房，前建塔，成一伽藍區。有一剎心窟，殘餘部分可見頂部原爲平棋斗四蓮心藻井，四壁原爲二列說法圖，右壁每列五鋪，後壁原爲七鋪。另一窟，埋於積沙中，窟頂有飛天，左右壁爲本生圖，時代約爲西魏。

第三區二窟在溝側平地。一禪窟形式與第一區禪窟相同；一剎心窟壁畫千佛，均是北朝窟。吐峪溝石窟爲高昌地區現存較早的石窟遺址，對探求高昌早期佛教藝術的演變，具有重要價值。

唐代西州所屬的前庭縣，即在高昌，與州合治。《西州志》所記縣界山北二十二里之寧戎谷有窟寺一所，當即伯孜克里克石窟。

伯孜克里克以第二十五窟後室壁畫爲最早，此窟與第九窟原來中部有剎心，當是這裏最早修建的剎心窟。從第二十五窟後室壁畫考察，當建窟於西魏時期。其餘諸窟原均爲僧房，多是唐五代以後逐步改建爲佛窟。此處回鶻佛教盛期的壁畫甚多，是研究這一時期佛教藝術極爲珍貴的資料。

〔參考資料〕 《通典》卷一九一；《輟耕錄》卷二十六；《朔方備乘》卷三十一；《絲路佛教》（《世界佛學名著譯叢》㊺）；羽溪了諦著·賀昌羣譯《西域之佛教》。

高明寺

天台宗古剎。位於浙江天台山的高明山南麓，距國淸寺八公里。以寺背靠高明山，故名。寺建於唐·天祐年間（904～907）。宋·大中祥符年間（1008～1016）改名淨名寺。明·萬曆年間（1573～1619）由天台傳人傳燈加以重建，復名高明寺。淸·光緒年間（1875～1908）又重修。西元1981年又進行一次全面修繕。

寺建築規模爲天台山諸寺之第二，中軸線上依次有天王殿、大雄寶殿、楞嚴壇，寺西有三聖殿等。大雄寶殿內供釋迦牟尼、文殊、彌勒三尊鐵佛，每尊高約四公尺。楞嚴壇在大雄寶殿後，壇前西方殿殿壁嵌有「楞嚴海印三昧壇儀碑」一塊，記述傳燈建造楞嚴壇之事蹟，由虞淳照撰文，董其昌書寫，陳繼儒鐫刻。寺左有鐘樓，創建於明·崇禎九年（1636）。1924年重建。樓中有一大鐘，鑄於明代萬曆年間。

高野山

日本古義眞言宗總本山。位於和歌山縣伊都郡高野町。略稱南山、南岳、野山。弘仁七年（816），空海奏請嵯峨天皇詔許開闢此山，興建伽藍。空海入寂後，弟子眞然繼承其志，陸續完成諸堂。其後，堂舍多遭燒毀，至寬治四年（1090）明算擔任高野山檢校，遂逐漸復興，後又得幕府、武士的護持，印刷事業發達，刊行《高野版大藏經》。此後，人才輩出，宗學大盛。然而，由於宗派勢力的擴大，山上眞言宗的信徒逐漸形成所謂「高野三方」的三個集團。即專事研究的「學侶方」，掌管事務行政的「行人方」，及在山上專修念佛的「聖方」。這三方徒衆，紛爭迭起，時有武力爭鬥。

明治時代之後，此山成爲古義眞言宗的總本山。由於歷經千餘年的經營，此山已成爲日本佛教勝地。寺院建築亦甚爲聞名。全山建築以「壇上伽藍」爲中心，分成西院谷、南谷、谷上院谷、本中院谷、一心院谷、五之室谷、千手院谷、小田原谷、往生院谷、蓮華谷等十區（合稱高野十谷）。各區內塔頭寺院林立。其中，不動堂及金剛三昧院爲國寶級建築。此外，山中重要文物收藏頗豐，如佛涅槃圖、善女龍王畫像、阿彌陀聖衆來迎圖、五大力菩薩像、阿彌陀三尊像、勤操僧正畫像等，皆列爲國寶。另有特具歷史價值的法具及文書等，多

陳列於靈寶殿中。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第四章、第四期第八章（摘錄）

高野三方之爭

㈠當初高野山在創立大傳法院時，設置了「學侶」，在大治五年（1130）又安置一些「堂衆」（也稱「坊人」），專門管理香花餉米之事。從此，學侶成爲山中的淸衆，專心從事學業的研究，相繼出了一些碩學大師，使敎相興盛起來。然而堂衆，即後來的「行人」，從管理封祿、貢賦、出納等事逐漸有了權勢。賴瑜和尙振興根來寺的時候，根來寺內也設有「行人」。從建武年間（1334～1335）起，各地大亂，高野山和根來寺由於軍卒常常闖入，「行人」等就執甲防禦。因而「行人」之數越來越增加，到了元龜、天正年間（1570～1592），專識坊、岩室坊、閼伽井坊等處（坊，僧舍），稱爲「旗頭」，各率數千之衆，配備兵器、糧食，儼然是一個兵團，專橫跋扈之極。於是乎，織田信長曾捕殺了高野山僧衆一千餘人。不久，在天正十三年（1585）三月，豐臣秀吉帶著武器來到根來寺，斥責僧衆的專橫跋扈，並派遣木食上人應其勸寺衆歸順。可是寺衆六千餘人依仗「行人」的威勢不願歸服，反而乘夜襲擊木食應其的宿處。豐臣秀吉大怒，曉諭學侶退散，並一舉打敗「行人」，放火把堂塔伽藍全部化爲灰燼。於是，覺鑁上人以來四百四十餘年的靈地，一下子化爲焦土。秀吉進而派使節到高野山，收回領地並勸說他們歸順。應其爲高野山奔走，終於使全山沒有出事，但「行人」的横暴並未完全收歛。

高野山之所以能夠完整無事，完全由於木食應其的力量。應其原是近江佐佐木氏的家臣，後又轉仕大和的越智氏，主家沒落以後，出家到了高野山，經過草衣木食的苦行修練，得到「木食上人」的稱號。他以所謂「客僧」身份住在谷屋寺。當豐臣秀吉的軍隊要進攻高野山的時候，木食應其到了雜賀的軍陣之中，獻上數卷祈禱的經卷，說明山上並無他意，雙方簽定幾條和約。從此，他受到豐臣秀吉的推重，完成了妙法院營建大佛的事業，立了功。高野山的金塔、大塔以及經藏的營修，也全靠他的力量；他還勉勵學侶，進修學業。這樣經過數年的時間，使全山的面貌煥然一新。天正十八年，他在山上興建一寺作學舍供各地客僧講法議論。後陽成天皇（1586～1610）賜以「興山寺」的匾額，豐臣秀吉施捨領地。由此，木食應其又有「興山上人」之稱。（中略）

㈡高野山的學侶和行人之間的傾軋越來越激烈，而到聖方興起以後，山上的紛爭進一步激化，在學侶、行人、聖方之間互相嫉妒鬥爭，年年向幕府上訴，求幕府裁判。自從木食應其以來，他所興建的興山寺、青岩寺在山中很有勢力，在應其以後，由行人方面文殊院的勢譽和五大院的深盛，監管這兩個寺，慶長五年（1600）十一月，勢譽暗中離開近江，到德川家康的本營服務，請得了繼承應其的朱印公文，此後，行人方面掌握了興山寺、青岩寺等處，勢力有所擴張；他們蔑視學侶，極其傲慢。學侶爲此上訴。慶長六年五月，德川家康召見了學侶和行人兩方，斷定其曲直，修改了以前的朱印公文，把青岩寺和谷屋寺交給學侶一方，而且對行人有所限制，這樣學侶才開始有了權力，此後又制定了「內談議法制度」，設置了兩個學頭來統管學侶，以寶性院作爲「左學頭」，以無量光院作爲「右學頭」，因此有「寶門主」和「無門主」之稱。而蓮華三昧院的賴慶本來出身客僧，他統率學侶，在當時是聞名全山的。（中略）

行人方面却以興山寺來顯示威勢，在慶長十一年八月，他們襲擊了聖方所在的大德院。從此以後，行人方面與聖方之間互相發生紛爭，聖方屢次向幕府控訴行人的橫暴。

所謂「聖方」，是從平安時代中期以後由厭世隱退而修行念佛之徒興起的，有「西谷聖」、「萱堂聖」、「千手谷聖」的名稱。所謂「千手谷聖」，是在他阿（遊行上人）登上高

野山之後，由追隨他的人組成，人數越來越增加，後來興建了大德院，專門修持時宗。

這一次行人方面襲擊了大德院，把殿堂全部破壞了。幕府把行人和聖方召去，對他們的上訴進行裁判，而且勸諭聖方，讓他們從時宗改信眞言宗。由此以後他們稱爲「眞言聖」。行人方面以後還經常藉學侶的力量，與聖方和在興山寺的「結衆」爲難。所謂「結衆」就是山上的客僧，常常受常住僧學侶的厭惡。這樣，山中的紛爭年年不斷。

寬永五年（1628），行人方面請學侶舉行堂上灌頂，學侶不答應。行人應昌等人大怒，率徒衆二千五百人與學侶斷絕來往。從此學侶與行人的傾軋更加激烈，而行人經常採取暴劣行動。寬文四年（1664），學侶、行人、聖方又因發生鬥爭而上訴，幕府對此加以制止，貞享三年（1686）又加以制止，而到元祿五年（1692）八月，終於把行人方面的六二七人處以流刑。但在以後由於封祿引起的紛爭，也一直沒有停止。

〔參考資料〕 松長有慶《密教の歷史》；《日本の佛教》（《講座·佛教》⑤）。

高僧傳

或作《梁高僧傳》。十四卷。梁·釋慧皎撰。《隋書》〈經籍志〉雜傳類誤題作釋僧祐撰，清·姚振宗《隋書經籍志考證》中已有辨正。收在《大正藏》第五十册。

此書是總傳體。在作者撰述的當時，正是梁武帝崇敬佛教，上行下效，風靡全國的時候。那時龐大的僧伽隊伍中，能文善辯則享大名，潛修實行爲人所忽。其中名僧高德固不乏人，而徒具虛名的也爲數不少。作者爲了矯正時弊，乃提出「高」字的標準來作爲編集本傳的尺度。又從晉至梁，曾出現不少部僧傳，但是在規模上、體例上，還沒有構成完整的、嚴謹的綜合性的傳記。作者在前人已有的基礎上，擷取各家之長，重新規劃；撰成本傳，遂爲後來總傳體例的僧傳樹立了典範。同時，作者對於較他略早的寶唱所撰的《名僧傳》，是不太滿意的。他認爲名僧未必都有眞實的修養和學識，而有眞才實學的人又每每不隨俗俯仰，未必能知名當世。因而易「名」爲「高」，專門記錄他認爲是品德高尚、學識優長的僧人。這種觀點貫串在全部書中，所以在本傳中不止一次的顯現出許多「高隱者」的形象來。而高僧傳的稱號，也即創始於此傳。《四庫全書總目》子部釋家類《宋高僧傳》提要根據《郡齋讀書志》，以爲「高僧傳之名起於梁·釋慧皎，分譯經、義解兩門；釋慧皎復加推擴，分立十科」（見卷一四五）。實際慧皎即慧皎，皎字乃皎字的筆誤（《中國佛教史籍概論》卷二〈宋高僧傳〉中考證很詳）。

本傳記錄了從後漢明帝永平十年（67）到梁武帝天監十八年（519）四五三年間魏、吳、晉、宋、齊、北魏、姚秦九個朝代中高僧的事蹟。著作年代，書中沒有明文。《開元釋教錄》卷六題作天監十八年撰，是不確的。這年是《高僧傳》序文中所稱記載斷限的最末一年，完成當然需要一段時間。作者撰寫時，曾請當代名士王曼穎審閱義例內容（見〈答王曼穎書〉）。根據《梁書》南平王傳（卷二十）和江革（卷三十六）、南康王績（卷二十九）的傳，王曼穎的逝世，在天監十八年到普通四年之間，《高僧傳》的撰成，最遲不得遲於普通四年。本書卷十三上定林寺〈法獻傳〉中有佛牙以普通三年（522）正月遺失之語，當是本傳實際上最末的紀事，距離完成期間不會太遠，大約就完成在普通三年或四年。這時上距寶唱《名僧傳》完成的年代天監十三年（514），相差不到十年。

本傳是在已往僧傳的基礎上寫成的一部綜合性的傳記。他批評過去的僧傳，有的偏敍一類，所涉不廣；有的僅舉一方，記錄不全；有的紀事闕略，繁簡不一；有的只錄名僧，高蹈之士多所遺削。所以「嘗以暇日遇覽羣作，輒搜撿雜錄數十餘家，及晉、宋、齊、梁春秋書史，秦、趙、燕、涼荒朝僞曆，地理雜篇，孤

文片記；並博咨故老，廣訪先達，校其有無，取其同異」（見〈序錄〉），撰成此傳。就其所引用的著作來看，是極爲繁富的。可考知的有：晉·竺法濟撰《高逸沙門傳》、晉·郗超撰《東山僧傳》、南齊·釋法安撰《志節僧傳》、南齊·釋僧寶撰《遊方僧傳》、南齊·釋法進撰《江東名德傳》、南齊·蕭子良撰《三寶記傳》、南齊·王巾撰《僧史》、梁·釋僧祐撰《出三藏記集》、梁·張孝秀撰《廬山僧傳》、梁·陸明霞撰《沙門傳》、梁·釋寶唱撰《名僧傳》、不詳作者撰《安清別傳》和《于法蘭別傳》、晉·王秀撰《高座別傳》、晉·康泓撰《道人單道開傳》、宋·王微撰《竺道生傳》、宋·張辯撰《僧瑜傳贊》和《曇鑒傳贊》（以上僧傳類）。《晉書》（未詳何家）、魏·崔鴻撰《十六國春秋》、宋·徐爰撰《宋書》、宋·沈約撰《宋書》、秦·車頻撰《秦書》、燕·田融撰《趙書》（以上史籍類）。晉·釋法顯撰《佛國記》、晉·庾仲雍撰《荊州記》、宋·釋智猛撰《遊行外國傳》、宋·釋曇宗撰《京師寺塔記》、南齊·劉悛撰《益部寺記》（以上地志類）。晉·陶潛撰《搜神錄》、晉·朱君台撰《徵應傳》、宋·王延秀撰《感應傳》、宋·劉義慶撰《宣驗記》和《幽明錄》、南齊·王琰撰《冥祥記》、梁·任昉撰《述異記》（以上雜記類）。不詳作者撰〈四十二章經序〉、吳·康僧會撰〈安般守意經序〉、晉·孫綽撰〈正象論〉、〈喻道論〉、〈道賢論〉、〈明德沙門論目〉、晉·康法暢撰〈人物始義論〉、晉·張野撰〈遠法師銘〉、晉·袁宏撰〈羅浮山疏〉、晉·周顒撰〈玄暢碑文〉（以上文章類）。此外，像釋道安撰的《綜理衆經目錄》，也曾引用了許多次，可見引用的書籍還不僅如上所述。史料的豐富，所用功力之深，涉及方面之廣，這裏很明顯表現出來。至引用的書中，如《出三藏記集》卷十二至卷十五的僧傳部分，大都融會吸取；如《冥祥記》，引用達二十餘事，也是相當多的（《冥祥記》已佚，由《法苑珠林》及《太平廣記》所引的和本傳對照可知）。另外，《名僧傳》中，有二一六人收入本書正傳，七十八人入附見，所採擷處一定更多。

本傳綜合已往僧傳的體例，分爲〈譯經〉（三卷）、〈義解〉（五卷）、〈神異〉（二卷）、〈習禪〉、〈明律〉（共一卷）、〈亡身〉、〈誦經〉（共一卷）、〈興福〉、〈經師〉、〈唱導〉（共一卷）十科。在草創時，原只八科，後因宋、齊雜記中很多記錄轉讀、宣唱的事蹟，而且這二種方式在傳教上有它的作用，因加上後二科，足成十數。這十科雖然各有重點，但它們之間也有著聯繫。在組織形式上，這種分類法，要比《名僧傳》的七科分類爲整齊全面而有條理。全書著錄正傳二五七人，附見二七四人。

本傳前八科之末有論有贊，末二科纂輯在後，有論有贊。作者說（大正50·419a）：「及夫討覈源流，商榷取捨，皆列諸贊論，備之後文。而論所著辭，微異恒體：始標大意，類猶前序，末辯時人，事同後議。若間施前後，如謂煩雜，故總布一科之末，通稱爲論。」（見〈序錄〉）。「論」實際概括了前序和後議，對一科的主旨源流有所闡明，對其中突出的人物也予以評定。另外還透露出作者對某些事物的看法，反映出一些歷史上的情況。如〈譯經論〉中評論（大正50·346a）：「頃世學徒，唯慕鑽求一典，謂言廣讀多惑，斯蓋墮學之辭。」〈亡身論〉中評論（大正50·406b）：「凡夫之徒，（中略）棄捨身命，或欲邀譽一時，或欲流名萬代。及臨火就薪，悔怖交切，（中略）於是僶俛從事，空嬰萬苦。」都是針對當時僧人不好學習或妄邀名譽所提出的針砭。

卷十四是〈序錄〉，有序錄和全部目錄，末附王曼穎致慧皎書一篇，慧皎答書一篇。〈序錄〉和兩篇書札對編寫本傳的意旨，都有所申述，對前代有關僧傳的作品也有所評價，是研究自晉到梁·天監末年包括本書在內有關佛教傳記的重要史料。

本傳包含了後漢至梁代中葉佛教發展的輪廓和不同行誼人物的面貌，以及佛教思想潮流的發展傾向。尤其〈譯經〉、〈義解〉兩科，作者特別重視，著錄人物既多，內容也極繁富。關於翻譯家的事蹟、學派、迻譯的經過、譯品的好壞；以及義解高僧的學識、學說、著作、與當代社會上名士的往來，和對玄學的激揚，都有所記載。另外，對於東來傳譯卑摩羅叉、佛馱跋陀羅（均見卷二）等爲法忘軀的精神，西行求法的曇無竭、法顯、智嚴、寶雲、智猛（均見卷三）等不避艱險的事蹟，也是歡喜讚嘆竭力加以表揚。對高蹈離俗、遺棄名利、甘心枯槁的帛遠（卷一）、支孝龍、僧度（均見卷四）、竺道壹（卷五）、道恒、道標、僧肇（均見卷六）等，也予以很高的評價。

此外，如求那跋陀羅（卷三）、慧永（卷六）、慧安、道汪、法瑤（均見卷七）、僧遠（卷八）、僧隱（卷十一）、法願（卷十三）等的蔬食，嚴佛調（卷一〈支婁迦讖傳〉）、朱士行（卷四）、劉元眞（卷四〈竺潛傳〉）、邵碩（卷十）等的仍用俗姓，竺法乘（卷四）、竺法曠（卷五）、于道邃、于法威（均見卷四）等的隨師爲姓，竺法雅、支遁（均見卷四）、慧遠（卷六）、曇諦（卷七）、法瑗（卷八）等的講授外典，于法開（卷四）、竺法曠（卷五）、佛圖澄（卷九）、法穎（卷十一）等的兼行醫術，反映了天監十二年梁武帝勅斷肉食以前蔬食還不是定制，道安以前僧人的姓氏，及外典與醫療在弘法上的作用，而顯現出佛教在某一時代的精神面貌。

復次，此傳所記中印文化的交流，以及中亞的史實和地理情況，都是今日研究古代中西交通史上很珍貴的資料；而研究南北朝歷史，傳中所提供的材料，也可以互相參證。清代學者孫星衍嘗注意及此，他認爲此傳「足資考史，地方古蹟亦可借證，實爲有用之書」（見《善本書室藏書志》卷二十二）。又說：「通鑒宋文帝元嘉十年，沮渠牧犍改元永和，此書浮陀跋摩傳作承和，與北史同，足資考證。」（見《平津館鑒藏記書籍補遺》）實則足資考史的地方很多。至於《晉書》卷九十五〈藝術傳〉中佛圖澄、鳩摩羅什、麻襦、僧涉、曇霍、單道開、王嘉諸人的傳，《南史》卷七十六附見寶志的傳，也都可以和本傳參照。又唐代釋道宣撰《大唐內典錄》，釋智昇撰《開元釋教錄》，都曾大量利用本傳來充實其著作的內容，釋道世在《法苑珠林》中引用的也很多。

本傳受到前代學者廣泛的好評，王曼穎說它是「不刊之筆。屬辭比事，不文不質」（〈致慧皎書〉）。費長房認爲是「爲時所軌」（《歷代三寶紀》卷十一）。道宣說它「文義明約，即世崇重」（《續高僧傳》卷六〈慧皎傳〉）。梁代藏書家梁元帝爲江州刺史時（大同六年至太淸元年，540～547），張綰就曾以此傳爲贈（見《金樓子聚書篇》），其爲時人所重視可知。

唐．釋道宣在《續高僧傳》序中，曾指出本傳的缺點說（大正50．425a）：「緝裒吳越，敍略魏燕，良以博觀未周，故得隨聞成彩。加以有梁之盛，明德云繁，薄傳五三，數非通敏，斯則同世相侮，事積由來。中原隱括，未傳簡錄：時無雅贍，誰爲補之？」因爲作者是梁朝人，當時南北分裂，對北朝資料的掌握，自然要受到地域的限制，作者是無能爲力的。至於梁僧記錄的不多，則因此傳斷限到天監十八年止，而且生存者不錄。再者梁武帝時代佛教雖發達，但實行潛修的高僧並不多，這也不能歸過於作者。但在個別地方，傳中也還有欠精確之處。如鳩摩羅什的卒年，作者雖加以考證。但仍有錯誤，而應以僧肇撰的〈竺羅什誄〉（見《廣弘明集》卷二十三）作弘始十五年癸丑（413）爲確。另外關於各家的學說，雖然提到，但失之太略，沒有把內容或論點扼要的記錄下來，較之《名僧傳》，這點是有遜色的。

本傳的文字典雅流暢，在六朝作品中，也屬上乘。它不但在佛教史上占有重要地位，就是在研究哲學、歷史、文學方面，也有重要的

參考價值。（蘇晉仁）

◉附：陳垣《中國佛教史籍概論》卷二〈高僧傳〉（摘錄）

本書之主旨及內容

本書以高僧爲名，本有超絕塵世之意。當時僧衆猥濫，徇俗者多，故慧皎之論，每爲時所不喜。慧皎自序於歷數諸家僧傳之失後，特辯之曰：「前之作者，或嫌繁廣，抗迹之奇，多所遺削，謂出家之士，處國賓王，不應勵然自遠，高蹈獨絕，尋辭榮棄愛，本以異俗爲賢，若此而不論，竟何所紀。」

又曰：「前代所撰，多曰名僧，然名者實之賓也，若實行潛光，則高而不名；若寡德適時，則名而不高。名而不高，本非所紀；高而不名，則備今錄。」故此書之作，實爲一部漢魏六朝之高隱傳，不徒詳於僧家事蹟而已。

本書爲類傳體，凡分十門。每門之後，繫以評論：(1)譯經，三卷；(2)義解，五卷；(3)神異，二卷；(4)習禪、(5)明律，共一卷；(6)亡身、(7)誦經，共一卷；(8)興福、(9)經師、(10)唱導，共一卷。

自後漢至梁初，凡二五七人，附見者又二百餘人。後之作者，都不能越其軌範。惜爲時地所限，詳於江左諸僧，所謂「僞魏僧」僅得四人，此固有待於統一後之續作也。

本書在史學上之利用

本書未有單刻本之前，只有藏本，學者少見。丁丙《善本書室藏書志》卷二十二有孫淵如藏鈔本，嘉慶十二年丁卯孫星衍手記云：「慧皎高僧傳，四庫全書未及收。余讀釋藏於金陵瓦官寺見之，頃官安德，借錄此本。僧人事迹，率多文人粉飾，然六朝士夫，無所自存，遁入釋道，故多通品，辭理可觀，且足資考史，地方古跡亦可借證，實爲有用之書」云云。故孫星衍《續古文苑》卷十一有慧皎〈高僧傳序〉，註云：「四庫書未錄梁高僧傳，故此序不傳。」其實何嘗不傳，特學者未之注意耳。

《平津館鑒藏記書籍補遺》又有明版姜家印行本，謂：「通鑑宋文帝元嘉十年，沮渠牧犍改元永和，此書浮陀跋摩傳作承和，與北史同，足資考證。」按北涼·沮渠牧犍，《魏書》、《北史》均作改年承和，《御覽》卷一二四引《十六國春秋》〈北涼錄〉作永和，《通鑑》〈宋紀〉元嘉十年條因之，故紀元諸書，多以永和爲正。據此書卷三〈浮陀跋摩傳〉茂虔承和五年丁丑，即宋·元嘉十四年，與《魏書》、《北史》合，則「永」實誤文也。

《世說新語》爲說部最通行之書，其中關涉晉僧幾二十人，此二十人中，見於《晉書》〈藝術傳〉者僅佛圖澄一人，然十之九皆見〈高僧傳〉。

支道林在當時最負高名，《世說》中凡四五十見，應入《晉書》〈隱逸傳〉，然《晉書》遺之。《高僧傳》卷四有長傳，而支道林始末畢見。

竺法深亦負高名，《世說》中凡五六見，劉孝標註謂：「法深不知其俗姓，蓋衣冠之胤也。」據《高僧傳》卷四，則法深者僧名潛，晉丞相王敦之弟，年十八出家。永嘉初避亂過江，年八十九卒。晉孝武帝悼之曰：「法師理悟虛遠，風鑒淸貞，棄宰相之榮，襲染衣之素，山居人外，篤勤匪懈。」何得謂不知俗姓。且法深卒年八十九，亦可訂《世說》註七十九之誤。

又《世說》〈言語篇〉，庾法暢造庾太尉條，註謂：「法暢氏族所出未詳。」〈文學篇〉北來道人條註，引庾法暢〈人物論〉，亦作庾。《高僧傳》卷四作康法暢著〈人物始義論〉，自當以康爲正，今本《世說》因下文庾太尉句而誤耳。魏晉沙門，依師爲姓，故姓支姓康者，皆外國姓，非本姓。〈言語篇〉支道林養馬條，註謂：「支道林本姓關氏。」〈文學篇〉康僧淵初過江條，註謂：「僧淵氏族所出未詳。」正與康法暢同例。若果姓庾，則中國姓也，何云「氏族所出未詳」，此嚴可均《全晉文》所以據《高僧傳》而知今本《世說》誤也。

葉德輝輯《世說》註引用書目，於庾法暢〈人物論〉下云：「高僧傳引作康法暢，兩書必有一誤。」而未斷爲誰誤，蓋未細考耳。

范蔚宗被殺，門有十二喪，無敢近者，釋曇遷抽貨衣物，爲營葬送，《宋書》卷六十九、《南史》卷三十三〈范傳〉皆不載，亦見於《高僧傳》卷十三〈遷傳〉。

《梁書》卷二十二〈南平王偉傳〉：「偉，太祖第八子，初封建安王，天監十七年改封南平郡王。性多恩惠，尤愍窮乏，常遣腹心左右，歷訪閭里人士，其有貧困吉凶不舉者，即遣贍恤之。太原王曼穎卒，家貧無以斂，友人江革往哭之，其妻兒對革號訴，革曰：『建安王當知，必爲營埋。』言未訖而偉使至，給其喪，事得周濟焉。」《南史》卷五十二同。

江革見《梁書》卷三十六：「豫章王綜長史，隨鎮彭城，城失守，爲魏人所執。魏徐州刺史元延明，聞革才名，厚加接待，革稱患脚不拜，延明將加害，見革辭色嚴正，更相敬重。時祖暅同被拘執，延明使暅作欹器漏刻銘、革作丈八寺碑，革辭以囚執既久，無復心思，延明逼之愈苦，將加箠撲，革厲色言曰：『江革行年六十，不能殺身報主，今日得死爲幸，誓不爲人執筆。』延明知不可屈乃止。日給脫粟三升，僅餘性命。值魏主請中山王元略反北，乃放革及祖暅還朝。」《南史》卷六十同。

吾人讀此二傳，知南平王之高義，江長史之忠貞，然王曼穎何人，僅知其貧無以斂而已。夫天下貧士多矣，苟別無所表見，則貧何足尚。及讀《高僧傳》末附曼穎與慧皎往復書，乃知皎撰《高僧傳》，曾與商榷義例，既成，曾請其掎摭利病，並稱其「學兼孔釋，解貫玄儒」，則曼穎不徒以貧見稱，實爲梁初之高士，宜江革與之爲友。《廣弘明集》卷二十四採此二書；孫星衍《續古文苑》卷八載曼穎一文，亦根據此傳；嚴可均輯《全梁文》亦採之；姚振宗考《隋志》雜傳類補《續冥祥記》，亦利用此等史料以考王曼穎，而王曼穎乃眞不朽矣。

〔參考資料〕 陳士強《佛典精解》。

高麗國

十世紀初至十四世紀末，建立於朝鮮半島上的王朝。新羅末期景明王二年（918），松岳郡（開城）豪族王建（高麗太祖）推翻泰封王弓裔，自立爲王，國號高麗，是爲此王朝之始。其後，此王朝征服併合諸方豪族，至敬順王九年（935），新羅降服，翌年，百濟來歸，遂一統朝鮮。其後歷經三十四代，至恭讓王爲止。

此一王朝非常重視身分制度，良賤區別嚴格。良民多爲農民，部分良民可依科學而成爲官吏。在當時，佛教爲鎮護國家之法，整個高麗王朝中，佛教可謂居於國教的地位。太祖以下歷代諸王皆歸依佛教。以首都爲首，各地也建造許多寺院，並捐贈寺田、寺奴婢及其他財寶。

在虔信佛教的風潮中，王族、官僚的子弟及一般人出家的風氣頗盛。佛事、法會大爲流行。當時，如大覺國師義天（1055～1101）、普照國師知訥（1157～1210）、懶翁惠勤（1320～1376）、太古普愚（1301～1383）等學僧、名僧輩出。到了末期，由於寺院、僧侶的世俗傾向及迷信的態度，遂引起儒者的批判。今存於慶尙道海印寺的《高麗版大藏經》板本，乃爲退散蒙古的侵略而雕造。此一藏經，是世界佛教文化史上的珍貴史料。

高麗藏

高麗版大藏經的略稱。指朝鮮在高麗時代開版雕印的二種漢譯大藏經。包含初雕大藏經及其續藏，以及再雕大藏經。又稱高麗大藏經、高麗本，或簡稱爲麗藏、麗本、鮮本。

(1)**初雕大藏經**：始於顯宗（1010～1031在位），完成於文宗（1047～1082在位）。其時，高麗政府置都監於大邱符仁寺，以複刻北宋・端拱年間（988～989）傳入高麗的開寶藏，兼

收入若干民間流通本，共計約六千餘卷。西元1232年蒙古軍入侵高麗時，隨著國都之毀滅，版木亦被焚燒成灰。近代，朝鮮國內曾出現此藏之五十九片板木。日本除了在南禪寺正因庵有《佛說佛名經》等七經外，新近更由對馬、壹岐島的學術調查而發現五二〇卷。1992年四月韓國文化省又指定初雕本之《顯揚聖教論》（卷十二）與《瑜伽師地論》（卷三十二）為國寶。

高麗．宣宗七年（1090），開始雕印《高麗藏》之續藏。此事由大覺國師義天主持。當時係依據《新編諸宗教藏總錄》之目錄，依次雕造而成。續藏所收，為朝鮮國內，以及蒐集自宋、遼、日本等處佛典約四千餘卷。

此續藏亦燬於蒙軍入侵時。近代，朝鮮國內除松廣寺與高麗大學圖書館保存若干卷之外，日本之東大寺亦收藏四十卷、眞福寺收藏四卷。

⑵再雕大藏經：開雕於高宗二十三年（1236），完成於高宗三十八年（1251），其間歷時十六年。在開雕時，高麗政府置大藏都監於江華島，分司都監於南海地域，以開寶藏、契丹藏及初刻高麗藏等經藏互校，重刻漢文大藏經，並附錄《高麗國新雕大藏校正別錄》三十卷。

此藏共收錄一五二四部、六五五八卷，分六二八函。其板數計有八萬餘板，故又稱八萬大藏經，其板木今仍保存於慶尚南道陝川郡之海印寺內。一般稱高麗藏均指此藏，因其校訂嚴謹，故學術界對此藏之評價甚高。日本的《縮刷藏》及《大正藏》等諸版，都以此部藏經為主要之底本。

◉附：小川貫弌《大藏經的成立與變遷》第七章（摘錄）

第十世紀，距北宋勅版大藏經之雕印不到半世紀時，在高麗的顯宗（1010～1031）及契丹（遼）的興宗（1031～1055）時代，都有出版大藏經的計劃。

〔高麗初雕本大藏經及其續藏〕　北宋勅版的大藏經，不僅准許賜與國內的寺院，同時也當做國際的贈答品，頒贈給信仰佛教的國家。繼日本之後，高麗獲贈該版大藏經。高麗的成宗於宋太宗淳化元年（990）遣使來求經，因淳化四年有感謝大宋下賜大藏經和御製文集的文獻，所以北宋勅版的大藏經應係此一期間傳入高麗的。當時，契丹興起於東蒙古，乘其國勢入侵高麗，高麗不得不向契丹臣服。處於國難的高麗顯宗，為了祈求發揚國威，第二年（1011）即勅命崔士威等出版大藏經。

在顯宗朝即雕造了《開元錄》的五〇四八卷。經過德宗、靖宗至文宗時，又將宋代新譯經典雕造完畢（見義天著〈諸宗教藏雕印疏〉）。這是仿北宋版翻刻的，為每行十四字的卷子本形式。從天字函起至楚字函，計五七〇函、五一二四卷的大藏經板，收藏在國都開城的符仁寺內。此版大藏經在黃卷赤軸的卷頭，皆冠有佛說法的變相畫頁，裝訂十分豪華。

宣宗二年（1085），高麗向北宋申請購買一套大藏經和一部《華嚴經》，翌年四月，大覺國師義天親自渡海入宋，請得佛典章疏三千餘卷，於宣宗四年返回高麗。義天又上書大遼皇帝曉公章疏表，並向日本諸法師發出信函，請求集教章疏等佛典，結果求得遼和日本所送的古逸章疏一〇一〇部、四七四〇卷，編成《新編諸宗教藏總錄》三卷。義天在王城之南二十里的大興王寺，設置教藏都監，計劃出版。這就是後來的高麗續藏經。

高麗初雕本大藏經的板木，放在國都符仁寺；續藏經的板木則放在大興王寺教藏堂內，各自進行印經的活動。高宗十九年（1232），由於蒙古軍的入侵，高麗遷都江華島。此時，符仁寺和大興王寺皆為元的兵火所焚，所有的經板亦付之一炬。

〔高麗再雕本大藏經〕　高宗二十三年，為了希望藉佛力來折服蒙古，乃發願再雕大藏經，並命相國李奎報等主其事。此一事業在大藏都監的努力之下，前後經過十五年多的時間

，至三十八年，才大功告成。此大藏經板，置於京城西門外的大藏經板堂，高宗曾經親率百官到此上香禮拜。大藏經再雕之時，在慶尚道的南海設置分司大藏經都監，在此出版的章疏類佛典，相當於再雕本的續藏經。

此再雕本大藏經，與初雕本同為卷子本形式。每行十四字，每面二十三行，在糊貼之處及書後刻有經論名和「卷第□」、「第□張」及千字文，偶而也用細字刻上刻工之名。但在初雕本上，張字是用「幅」或「丈」字。再雕本的出版，由於高麗沙門守其等奉勅加以嚴密校勘，故被譽為善本，一般對它的評價甚高。守其將初雕本與北宋勅版、契丹藏經、古寫藏經等，相互校勘之後，撰有《新雕大藏校正別錄》附於藏經之內。

此再雕本的板木，其後移至禪源寺，至李朝時又由文天寺移交慶尚南道的伽耶山海印寺接管以至現在。海印寺版的冊子本《大藏經目錄》三卷，即為再雕本之目錄。共有六二八函、一五二四部、六五五八卷。在此目錄的卷末，列有《宗鏡錄》以下十五部、二三三卷的補續章疏。今日，在海印寺經板的寶庫內，還收藏了八萬六千五百二十五枚板木。

〔參考資料〕 《東國通鑑》卷十八；《海東繹史》卷三十三；《東國史略》卷六；《歷代朝鮮史略》卷二；《緣山三大藏緣起》；《高麗板大藏經印刷顛末》；《佛祖歷代通載》卷十九；《周叔迦佛學論著集》下集。

高鶴年

民初江蘇興化人，名恆松，生卒年不詳。高氏雖屬居士身份，但其行持，猶如行頭陀行之高僧。其人一生行脚遍天下，足跡遍及浙、閩、湘、粵、晉、陝、東北諸省以及雞足山。曾於金山、高旻領受棒喝，並結茅蓬於終南山。氏與印光最相契合，曾著有〈印光大師苦行略記〉之文。

氏之一生，對弘法、刻經、賑災等事宜，頗為戮力。曾於西元1921年捨家宅創立「貞節淨土安老院」。民國以來蘇北各縣水旱瘟蝗災情頻仍，氏常席不暇暖，奔波各地勘災、勸募、施粥。1948年隱棲於終南山。著有《名山遊訪記》。

高井觀海（1884～1953）

日本新義眞言宗智山派僧。和歌山縣那賀郡根來村人。明治三十三年（1900）進入智積院中學，其後入東京哲學館（即後來的東洋大學），畢業後回到智積院，研究俱舍、唯識學。

明治四十二年，擔任滋賀縣槇野町海津寶幢院住持。大正元年（1912）擔任私立大學智山勸學院教授。後來勸學院改為智山專門學校，師於昭和六年（1931）擔任該校校長。昭和二十一年，被選為新義眞言宗智山派管長，並擔任智積院第五十五世「能化」（一山的總主）。其後因病退居上品蓮台寺，二十八年一月圓寂，年七十。著有《小乘佛教概論》、《即身成佛義講義》、《密教事相大系》等書。

高峯了州（1898～　）

日本華嚴學學者。生於日本富山縣。1923年畢業於京都龍谷大學研究科，1955年得文學博士。歷任龍谷大學專門部教授、龍谷大學文學部教授、清光學園（女子專科學校）校長等。著作有《華嚴思想史》、《華嚴孔目章解說》等書。其中，《華嚴思想史》一書，在台灣有慧嶽之中譯本。

高崎直道（1926～　）

日本佛教學者、文學博士。東京都人。東京大學文學院哲學系畢業。東京大學文學院教授。為專研大乘如來藏思想的著名學者。曾先後獲得日本學士院獎、佛教傳道文化獎。主要著述有：《古佛の學び〈道元〉》（合著）、《如來藏思想の形成》、《如來藏系經典》（《大乘佛典》第十二冊，譯註）、《楞伽經》（《佛典講座》第十七冊）、《華嚴教學と如

來藏思想》、《瑜伽行派の形成》等書。

高棉佛教

高棉，即柬埔寨。位於中南半島的西南隅。此國成立於一世紀左右，初稱扶南國，位於湄公河三角洲。在印度文化的影響下，此國之宗教有印度教與佛教併行於世。五世紀後半至六世紀，至中國從事譯經的扶南僧，有曼陀羅仙及僧伽婆羅等人。七世紀中葉，由北南下的眞臘王統一高棉。眞臘王國時期之印度教，具有國教的地位。而從碑文中載有菩薩、彌勒、觀音等佛教用語，可知當時也有佛教。九世紀初葉闍耶跋摩二世統一分裂的水、陸兩眞臘，奠定吳哥帝國的基礎。十二世紀時，吳哥王朝在吳哥城（今高棉北部暹粒市北郊）所造的吳哥寺等石雕藝術，是亞洲宗教藝術史上的不朽偉構。

降至十三世紀，高棉地區的梵文文化漸趨衰退，以巴利語爲聖典用語的錫蘭上座佛教系統開始傳入。其後，上座佛教在歷代國王的庇護下，更趨繁榮。十五世紀以來，創始於泰國的法宗派傳入，稱爲怛馬瑜特派。高棉舊有的佛教，則稱爲摩訶派。前者之信奉者，以宮廷中人爲主。1930年，由皇家圖書館改成的佛教研究所，是高棉的佛教研究中心。依據1967年的統計，高棉全國寺院總數爲三二六四座。其中摩訶派所屬寺院占百分之九十五。

與泰國、寮國的情形一樣，高棉男子也有一生中須赴寺院中修行一段時日的風習（台灣佛教界稱此爲「短期出家」）。寺院通常都座落於村莊中，是村落的團結中心，與村民生活密不可分，同時也具有教育村民的功能。

◉附：高觀如〈中外佛教關係史略〉〈中柬佛教關係〉

中國和柬埔寨從一世紀起就有來往。中國古書上稱柬埔寨爲扶南，隋唐以後稱爲眞臘，元明以來稱爲柬埔寨（或稱澉浦只、甘孛智、甘菩遮）。相傳這一民族淵源於晉譯本《大方廣佛華嚴經》卷四十五〈諸菩薩住處品〉中所說的「甘菩遮國」。

西元五世紀中，扶南國王闍耶跋摩曾遣使用海船載貨來廣州貿易。那時廣州有一位印度出家人那伽仙附乘他的海船去扶南，具述中國佛法興盛的情況。扶南王因遣那伽仙攜帶國書並齎金縷龍王坐像、白檀像、牙塔等，於永明二年（484）重來中國送給南齊武帝。其來書中敍述他們國內信奉佛教，並以大自在天爲守護神的情形（見《南齊書》卷五十八）。由於這時佛教在中國頗爲昌盛，扶南的碩學沙門僧伽婆羅也附隨商舶來到南齊首都（今南京），當時中國政府招待他住於正觀寺內。婆羅博學多識，通數國語文，又從當時在中國的天竺沙門求那跋陀精研《方等》，後來成爲梁代有名的譯經大師（見《續高僧傳》卷一）。

梁・天監二年（503），扶南王闍耶跋摩又遣沙門曼陀羅仙齎來許多梵本並珊瑚佛像，贈與中國，時梁武帝請曼陀羅仙和僧伽婆羅共同翻譯出《文殊師利所說般若波羅蜜經》（二卷）、《法界體性無分別經》（二卷）、《寶雲經》（七卷）等。

天監五年，僧伽婆羅又受梁武帝的徵召，於壽光殿從事譯經，嗣後又在華林園、正觀寺、占雲館、扶南館等處繼續翻譯經論，直到天監十七年，共譯出《大乘十法經》（一卷）、《度一切諸佛境界智嚴經》（一卷）、《八吉祥經》（一卷）、《孔雀王陀羅尼經》（二卷）、《舍利弗陀羅尼經》（一卷）、《菩薩藏經》（一卷）、《解脫道論》（十三卷）、《阿育王經》（十卷）等，凡十部三十三卷。

天監十八年柬王留陀跋摩遣使贈送天竺旃檀瑞像和婆羅樹葉來梁。大同五年（539）扶南來使贈送生犀，並言彼國有佛髮。梁武帝令直使張氾等送扶南來使返國時，並遣沙門釋寶雲往迎請佛髮，還請名德三藏法師攜大乘諸經論等來梁。那時天竺優禪尼國眞諦三藏在扶南弘法，內外學藝無不精練。扶南政府便敦請眞諦三藏，並齎同經論梵本二四〇篋乘船來梁，

以大同十二年（546）到達南海（今廣東海岸），太淸二年（548）抵揚都（今南京），住寶雲殿。時逢梁末國亂，即往富春，輾轉又到金陵、豫章各處，終於在廣州圓寂。眞諦在中國各地隨處翻譯，講述疏解，前後二十三年，譯出經論記傳四十九部，合一四二卷，對於中國大乘佛教的傳播產生了巨大的影響。

陳時還有扶南沙門須菩提，在揚都城內至敬寺，爲陳帝再譯《大乘寶雲經》八卷。

古扶南佛教在今柬埔寨雖已無文獻可考，但從以上史實，可以看出當時佛教在扶南非常興盛。首先是經論部類甚多，曼陀羅仙和眞諦三藏都曾從扶南攜帶著數量很多的梵本來到中國。同時由扶南來華的譯經法師，所譯的經論偏重於般若、方等，這也可以證明扶南實是一個大乘盛行的佛教國家。尤其是梁朝還特設名爲「扶南館」的譯經道場，以接待扶南來華的翻經沙門，可見當時的扶南佛教文化，受到中國朝廷的尊重。

西元六世紀間，該國另一王朝建立，改稱爲眞臘國，國都伊奢那城。這時大乘佛教仍然盛行。這也就是唐・玄奘三藏所說的三摩呾吒國迤東的六個信奉佛教國家之一——伊賞那補羅國（指眞臘國的首都）。玄奘當時以「山川道阻，不入其境；然風俗壤界，聲聞可知」，如實地記載於《大唐西域記》卷十中。

那時中國學僧西行求法，也有途經該國的。如《大唐西域求法高僧傳》中，有益州成都僧義朗，與同州僧智岸並弟子義玄，同附商舶，航經扶南，到達郎迦戍（今泰國南部馬來半島）。

九世紀初，眞臘王闍耶跋摩二世在今洞里湖東北開始建設偉麗而富有宗教特色的吳哥城，嗣後諸王陸續盡力經營，乃至建爲都城，並在國內興造若干巨大的宗教建築，被稱爲眞臘國最繁榮的時代。十二世紀間，更在都城興建規模宏偉的吳哥寺。

在這以後，由於緬甸和泰國佛教的影響，眞臘乃改奉南傳上座部的巴利語系佛教。

元・元貞二年（1296），成宗遣使往通眞臘，隨行人中周達觀在所著《眞臘風土記》中，記述當時該國的佛教情況說：

「苧姑（即僧人）削髮穿黃，偏袒右肩，其下則繫黃裙，跣足。寺亦用瓦蓋，中只有一像，正如釋迦之狀，呼爲孛賴；穿紅，塑以泥，飾以丹靑，外此無像也。塔中之佛，相貌又別，皆以銅鑄成。無鐘鼓鐃鈸幢幡寶蓋之類。僧皆茹魚肉，唯不飲酒，供佛亦用魚肉。每日一齋，皆取辦於齋主之家，寺中不設廚灶。所誦之經甚多，皆貝葉迭成，極其齊整；於上寫黑字，既不用筆墨，但不知其以何物書寫。僧亦用金銀轎扛傘柄者，國王有政，亦咨訪之。却無尼姑。（中略）其俗小兒入學者，皆先就僧家教習，暨長而還俗。」

這是柬埔寨南傳佛教情況在漢文中的最早紀錄。

〔參考資料〕《南齊書》卷五十八〈東南夷傳〉；《梁書》卷五十四〈扶南傳〉；《隋書》卷八十二〈眞臘傳〉；《明史》卷三二四〈眞臘傳〉。

高雄義堅（1888～1972）

日本淨土眞宗僧。生於富山縣婦負郡。畢業於佛教大學本科、考究科，後入京都帝國大學專攻東洋史。畢業後，歷任佛教大學（即現在的龍谷大學）教授、本願寺學階勸學等職。1945年，辭却大學教職，返富山市町村蓮乘寺，致力於地方教化。

氏之著作頗豐，有《破邪顯正鈔講讚》、《三論玄義解說》、《中國佛教史論》、《宋代佛教史の研究》等書及論文三十餘篇。其《宋代佛教史の研究》有中譯本。

高僧摘要

四卷。淸・徐昌治撰。收在《卍續藏》第一四八册。

撰者徐昌治，字覲周，號無依道人。淸・康熙時人。徐氏由於對各集高僧傳之內容分類頗不同意，故撰此書。氏將歷代高僧分爲四類

，一爲道之高者，二爲法之高者，三爲品之高者，四爲化之高者（見該書自敍）。其書大略如次：

卷一：道高之僧。錄東漢・攝摩騰以下，迄清初費隱通容爲止，共四十二位。其中較爲世所知者，有南齊之寶唱，唐代之玄奘、法融、神會、慧宗、宗密、從諗、雲門，明代之楚石、蓮池、通容等人。

卷二：法高之僧。自晉・佛圖澄以下，迄清代之木陳道忞，共四十三位。其中較爲世所知者，有晉之鳩摩羅什、佛馱跋陀，隋之智顗、慧遠，唐之澄觀、一行、鑒眞、良价等人。

卷三：品高之僧。自晉之曇雲以下，迄清之百癡行元，共四十七位。其中較爲世所知者，有魏之曇鸞，唐之豐干、丹霞、唯儼，明之紫柏、憨山等人。

卷四：化高之僧。自漢末安清，迄清初隱元隆琦，共四十一位。較知名者，有三國時之康僧會，晉之慧遠，劉宋之曇無竭，隋之道宣，唐之義湘、道悟、元曉等人。

高王觀音經

一卷。又稱《高王白衣觀音經》，略稱《高王經》。收在《卍續藏》第八十七册。

據《法苑珠林》卷十七所述，魏・天平年間（534～537），定州有孫敬德其人，造觀音像，自加禮敬。後被誣爲劫賊而被捕。以不勝拷楚，乃妄承其罪。敬德於將被處決之前，曾於夜間夢一沙門，授《救生觀世音經》。該經有諸佛名。沙門令其誦經千遍，謂可脫苦難云云。

敬德聞之大喜，遂誦千遍。翌日臨刑場，刀斫自折爲三段，皮肉不傷。三換其刀，終折如故。敬德終於獲赦。返家後乃設齋迎像，視像頸項上有刀痕三處。時丞相高歡聞之，深爲感動，並勅寫其經，廣布於世。此即《高王觀音經》之由來。按，《開元釋教錄》卷十八將此書列入「僞妄亂眞錄」中，謂此經雖爲冥授，然非傳譯而來，故不得入藏。

高野山大學

日本高野山眞言宗所設立的大學，位於和歌山縣伊都郡高野山上。其前身爲古義眞言宗教育僧侶的機構，即明治十九年（1886）設於高野山興山寺的古義大學林。該學林係依準弘法大師空海在《綜藝種智院式》中所諭示的教育精神而設立的。

大正十五年（1926）該校改爲單科大學，並增設密教學科、佛教學科、佛教藝術學科、哲學科。昭和三年至七年（1928～1932），圖書館、校舍、大學寮等相繼落成。二十四年改成新制高野山大學，並增設國文學科、社會學科。二十七年合國文、社會、哲學三學科爲人文學科，並置大學院（研究所）。三十一年新設英文學科。雖然該校設有佛教以外的科系，但在學術界中，主要仍以密教之研究與教學較爲人所知。

高雄佛教堂

臺灣南部之佛教道場。位於高雄市成功一路。創建於西元1954年。本堂之前身爲1948年成立於鼓山亭廟之「中國佛教會高雄市支會苓雅佈教所」。後因信衆日增，乃有建設講堂之議。1953年覓得現址。翌年開工興建，同時改名爲「高雄佛教堂」。1967年十月落成。1971年增建廚房、寮房。

自創建迄今，本堂除經常延聘各地法師、居士蒞堂主持佛七、佛學講座之外，並曾長期或短期地舉辦空中佈教、佛法演講比賽、監獄佈教、早覺宏法大會等活動。此外，本堂並曾成立幼稚園、青年會與婦女會。此三者之成立，開臺灣南部佛教界風氣之先。此外，又設有菩提學會、合唱團、念佛會、慈善會、兒童班等團體。

本堂歷任之住持、當家或導師有：月基、星雲、智恆（惟勵）、善定、廣仁、宏澤等人。現任導師（1990年出任）兼董事長（1992年膺任）爲台南妙心寺住持傳道。

高楠順次郎（1866～1945）

日本近代佛教學者、教育家。為大正、昭和時代日本佛教文化界之領袖人物。廣島縣人，舊姓澤井，號雪頂、樂山莊道人。畢業於西本願寺普通教校。在學期間，過繼為神戶高楠孫三郎的養子，遂改用今名。曾留學英國牛津大學，從穆勒（Max Müller）博士研習梵文、印度文學、哲學與比較宗教學。復遊歷德、法、義等國的著名大學。明治三十年（1897）歸國。歷任東京帝國大學教授、東京外國語學校校長、東洋大學學長、千代田女子專門學校校長。並創立武藏野女子學院。曾膺選為英國皇家學士院會員、帝國學士院會員。大正十二年（1923），與渡邊海旭共同出版《大正新脩大藏經》。昭和十年（1935），刊行《南傳大藏經》日譯本。十九年，榮獲文化勳章。翌年，病逝於靜岡縣，年八十。著有《釋尊傳》、《初期佛教年代學》、《佛教の根本思想》等書。此外，有英文著述《The Essentials of Buddhist Philosophy》一書（有中譯本，譯名為《佛教哲學要義》）。

高僧法顯傳

一卷。晉・法顯於晉安帝義熙十二年（416）撰。收在《大正藏》第五十一冊。又作《法顯傳》、《佛國記》、《歷遊天竺記傳》。法顯，平陽郡武陽（今山西省襄垣縣）人，出家受戒後，常慨嘆當時傳譯之律本不全，決心前往印度尋求。他於晉安帝隆安三年（399）和同學慧景、道整、慧應、慧嵬從長安出發，次年秋間出敦煌，經歷西域到達印度諸國，又泛海前往師子國，於各處寫得經律論十部，途經南海而歸，於義熙八年（412）秋間還抵青州長廣郡牢山（今山東省即墨縣境）。次年到了晉都建康（今江蘇省南京市）。義熙十年（414），他追憶西行經過，把在各國的見聞記述下來。又隔了兩年，有人請他冬齋，重新問起遊歷情況，勸他將前記加以補充，他便詳細改寫，成為本書。

本書內容是撰者於西元第四世紀末至第五世紀初，前後十三年又四個月間、陸海旅程的記錄，內容大體可分為出國西行的往程，去印度和錫蘭的巡禮佛蹟和求法，道經南海返國的歸程這三大章段。第一大段，敍述自隆安三年到五年（399～401）從長安動身，出敦煌，經歷西域鄯善、傿夷等六國達葱嶺。第二大段，敍述自隆安六年到義熙七年（402～411）度葱嶺入印度，遊歷西北印陀歷等十國，中印度摩頭羅等十三國（內罽饒夷、迦維羅衛、拘夷那竭三城作三國計算，所述南印達嚫國情況係得之傳聞，不計入），東印多摩梨帝國，共經歷二十三國，從此泛海南下，到印度以外的師子國。第三大段，敍述自義熙七年冬到八年秋間海行的歸程，即從師子國搭大商船東行，中途遇大風，漂流到南海耶婆提，另搭船擬赴廣州，又遇暴風雨，漂到東海，終於航抵青州牢山南岸，最後附記從青州轉赴建康，並敍述經歷。卷末更附有迎法顯冬齋的人勸他作傳的跋語。

本書是中國古代高僧以親身經歷介紹印度和錫蘭諸國情況的第一部旅行記。雖以有關佛教的記事為主，但於所經各國的里程方位、山川形勢、民情風俗，以及當時印度笈多王朝時的社會情況等，都附帶述及，保留了許多寶貴的古代史地的資料（由於法顯嚴格守戒，雖在旅途，也實行安居，所以他行程的年月，都明確可考。其記述各地里程，在到毗茶以前，都以所經日數計算，其後乃改用由延計算，也提供了各地間距離遠近以及與行旅險易情況等有關的資料）。其記載佛教事項，主要是當時西域、印度和錫蘭諸國佛教的傳播和殘存的佛教史蹟。在西域方面，首先說到諸國原來語言雖不盡同，而僧人一致學習印度語文，其間鄯善、傿夷各有僧四千餘，竭叉有僧千餘，都奉小乘教，于闐和子合都盛行大乘佛教。其在印度，則陀歷、烏長、罽饒夷、跋那等國都奉行小乘教，羅夷、毗茶、摩竭提等國都大小兼學，毗茶僧眾多至萬數，摩竭提則教化普及民間。

東印多摩梨帝國有二十四伽藍，佛教亦盛。當時印度，除拘薩羅、迦維羅衛、藍莫拘夷那竭諸國教勢已趨衰落外，其他諸國大都保持盛況。至於印度以外的師子國佛教尤盛，僧衆多至六萬。關於佛教史蹟，本書記載了佛陀降生（在迦維羅衛）、成道（在伽耶）、初轉法輪（在波羅㮈）、論議降伏外道（在舍衛）、爲母說法（在僧伽施）、爲弟子說法（在王舍）、預告涅槃（在毗舍離）、入滅（在拘夷那竭）的八大名蹟以及其他遺蹟。又記載了佛石室留影（在那竭）、旃檀像（在舍衛）、髮爪塔（在那竭）等，以及佛頂骨、佛齒和佛遺物鉢、杖、僧伽梨等的保存處所和守護供養的儀式。又記佛的大弟子阿難分身塔、舍利弗本生村（那羅聚落），阿闍世、阿育、罽膩迦諸王所造塔，阿育王銘記及泥梨城石柱銘記（都在巴連弗），過去三佛遺蹟諸塔（在沙祇、瞻波等處），菩薩割肉（在宿多）、施眼（在犍陀衛）、截頭、飼虎（都在竺刹羅）的四大塔，祇洹、竹林鹿野苑、耆尸羅諸精舍遺址，五百結集石室（在王舍），七百僧檢校律藏紀念塔（在毗舍離），以及各地的著名伽藍、勝蹟，都備載無遺。此外，如記述中印度僧衆住處隨宗供養諸聖弟子的風氣，諸國王供養僧衆行食的儀式，于闐、摩竭提的行像節目，竭叉國王作五年大會（般遮越師），師子國出佛齒及其國王爲入滅羅漢舉行闍維葬儀等法會的盛況，乃至舍衛城調達徒衆的供養過去三佛、不供釋迦文佛等，都係他當時親見的實錄。本書還記載北印陀歷國有阿羅漢協助巧匠雕造的長達八丈的彌勒木像，當地故老傳說，立此像後，便有印度沙門帶著經律渡過新頭河去傳教（《西域記》烏仗那國條，說此像係阿育王時派遣到北方傳教的末田底迦阿羅漢所造），認爲這是與佛教最初東傳有關的重要史蹟。又載師子國出佛齒的儀式，提到佛入滅以來已歷一四九七年，法顯到達師子國時當晉・義熙六年（410），依此逆推，佛的誕生應在西元前一千餘年，這是和一般所傳的佛滅年代相差很大的一說，可作爲佛傳資料之一項異聞。又本書記經歷北印見聞處，並未見提到無著、世親兩論師的事蹟；記中摩竭提國瞻禮舍利弗本生村那羅聚落處，也未提到佛教著名學府那爛陀寺；可見無著、世親的出世和那爛陀寺的建立，都在這時期以後，這也是印度佛學發展史階段劃分上一個很重要的旁證。

其在一般歷史方面，本書的記載保留了當時中印度社會情況的重要史料。那一時期，正值印度有名的超日王在位，爲笈多王朝的最盛時代。本書記載摩頭羅處，說到過了蒱那河以南，名爲「中國」，即指笈多王朝統治的摩竭提帝國。這裏寒暑調和，人民豐樂，刑法不用，耕種王地的農戶只要輸納地利，去住可以自由，已不同於固定的農奴。可見當時生產已比較發達，社會呈現了繁榮氣象，所以國王、長者在各處爲僧衆造立精舍，有足量的田宅園圃、飲食衣服等種種供給。又說舉國人民都不殺生、不飲酒、不食葱蒜，各處不畜養猪鷄，不賣牲口、酒肉，屬於旃荼羅的漁獵師，則和一般人分別居住，可見佛教的教化，對當時社會生活已起了一定的影響。印度史家常稱笈多王朝爲古印度的黃金時代，而苦於文獻不足，本書的記載，很可補充印度古史之所未詳。

此外，本書記載往返旅程，指出了當時東西商業交通和文化交流的一條主要路線。它記載了從東印多摩梨帝國泛海前往師子國，又從南海耶婆提泛海東歸，都搭乘可載二百人的大商船，耶婆提到廣州的航程預計是五十日，以及在師子國無畏山伽藍見有商人以晉地白絹扇供養，和聽說海上還有很多抄賊等，可知當時東南亞一帶的海道貿易已相當發達，而造船及利用季候風航行的技術也十分純熟了。

和法顯同時或稍後的西行僧人，有的也曾寫了行記，但先後散失，惟本書得保存流傳，因此它對後來去印度求法的人，起了很大的指導作用。如唐代玄奘編譯的《大唐西域記》、義淨所撰的《南海寄歸內法傳》和《大唐西域求法高僧傳》等，都曾以本書做過參考。中國

其他史地志內亦多援用，如北魏・酈道元所撰《水經注》，即常引用本書記述，近人還發現其中有本書現行本所無的文句，知本書歷經傳鈔，不無脫落之處；又本書在敍述上也存在一些錯誤，這些在明代汲古閣刊本的跋文中已略舉了出來。

本書在近代有法文譯本和幾種英文譯本，1957年北京曾出版有李榮熙的英譯本。（游俠）

〔參考資料〕 丁謙《晉釋法顯佛國記地理考證》；足立喜六《考證法顯傳》。

鬼神

具有超凡力量，能自在變現的生命。亦即雖屬凡夫衆生，而其能力優於凡人的靈體。有守護佛法、保衛國土的善鬼善神，也有破壞正法，危害於人，破壞國土的惡鬼惡神。形像有容貌端正的，也有人面獸身、獸面人身，狀甚恐怖的，部類甚多。其行動飄忽莫測，隱現自如。在佛典中主要指夜叉，偶亦指宿棲樹上的神。在衆多鬼神中，遠自《吠陀》時代即已受人信仰者爲數不少。到後世密教興起，各鬼神乃一一成爲毗盧遮那佛性德的象徵，而入曼荼羅中。在佛典中，較常見者有下列數類：

(1)**毗舍闍**（piśāca）：音譯又作毗舍遮，意譯作食血肉鬼、噉人精氣鬼、癲狂鬼。是食人精氣或血肉的惡鬼。據說是東方持國天的眷屬。

(2)**部多**（bhūta）：音譯又作負多。爲一種化生的鬼類。

(3)**鬼**（preta）：又譯作餓鬼。原指死者之靈；在古代印度是指痛苦不堪，不能受子孫祭祀的父祖之靈。在佛典中，則指墮入餓鬼道、恒常飢渴之衆生。

(4)**毗陀羅**（vetāla）：意譯作起屍鬼。指能役使屍體站立，並以之殺害冤家的鬼神。

(5)**夜叉**（yakṣa）：又譯作藥叉，意譯作捷疾鬼、勇健、能噉。在古代印度被視爲神聖的靈體，或具超自然力的半人半神。在佛典中，夜叉是住在地上或空中，食人血肉的惡鬼，有時也是守護正法的善神。在鬼神八部與天龍八部衆之列，是毗沙門天的眷屬。

(6)**羅刹**（rākṣasa）：是行地飛空，以神通力惑人，食其血肉的惡鬼。

此外，有所謂「鬼神八部」者，指夜叉、羅刹、鳩槃茶、毗舍闍、富單那、辟荔多、乾闥婆、龍等八種鬼神。又，《楞嚴經》卷八中，也載有十種鬼類。即怪鬼、魃鬼、魅鬼、蠱毒鬼、癘鬼、餓鬼、魘鬼、魍魎鬼、役使鬼、傳送鬼等十種。乃犯菩薩戒、毀佛涅槃、行諸惡業者，歷劫火焚燒之後所受的業報。

◉**附：印順〈中國佛教瑣談〉**（摘錄自《華雨集》四）

說到鬼，本於印度的固有信仰，佛教又加以條理簡別。鬼的原語爲閉戾多，一般譯作餓鬼。印度傳說（中略）閉戾多是父或祖父所有的意思。這與中國傳說，人死了回到祖神那裏一樣。後來的鬼王，名爲閻魔王（或譯閻羅、閻魔羅）。鬼——閉戾多也分二類：(1)住在閻魔世界的，由閻魔王治理。(2)散在人間的，多數在樹林中，所以稱樹林爲「鬼村」。這些鬼，可分三類：無財鬼、少財鬼、多財鬼。無財鬼與少財鬼，是沒有飲食可得，或得到而不大能受用，這是名符其實的餓鬼。多財鬼中，也有享受非常好的，與天神一樣。這與我國所說，人死爲鬼，如有功德的爲神，意義相近。這是約「人死爲鬼」而說的，所以名閉戾多。

依佛法說：人間兒孫的祭祀，唯有這類餓鬼，才會接受兒孫的祭品。從六道輪迴來說，鬼，不一定是「人死爲鬼」（人死也不一定做鬼）的，也可能是從地獄、畜生、天中來的。這類鬼，名目繁多。有與天象——風、雲、雷、雨等有關的，有與地——山、河、地、林、穀等有關的；有高級而被稱爲天（神）的，也有極低賤的。名目有夜叉、羅刹、乾闥婆、緊那羅、鳩槃陀、毗舍遮、富單那、迦吒富單那等。夜叉是手執金剛杵的；羅刹男的非常暴惡，而女的以色欲誘人致死；乾闥婆是愛好音樂

的；緊那羅頭上有一角；鳩槃陀形似冬瓜，以噉人精氣爲生的。這類鬼（泛稱爲鬼神），高級的稱爲天，如四大王衆天、忉利天，有些是鬼而又天，天而又鬼的（也有畜生而天的，如龍、迦樓羅、摩睺羅伽等）。這類鬼神，有善的，也要信受佛法，護持三寶；惡的卻要害人，障礙佛法，所以佛法有降伏這些鬼神的傳說。這類鬼神，近於中國的魑、魅、魍、魎、雷神、河伯、龍、鳳等，與「人死爲鬼」是不同的。

佛教傳說的鬼神，爲中國人所關切的，是「人死爲鬼」，在地獄中的鬼。受到儒家「愼終追遠」的孝道思想，誰都關心死後父母等的餓鬼生活，希望有所救濟，使孝子賢孫們得到安慰。首先，傳來西晉失譯的《報恩奉盆經》（我國又敷衍爲大乘化的《盂蘭盆經》）。經上說：目連尊者的生母，墮在餓鬼中，請佛救濟。佛說：在七月十五——僧自恣日，發心供養僧衆，可以使七世父母、六親眷屬等脫出「三途」——三惡趣的苦報。這是有印度習俗成分的，但到了中國，大大的發展起來，流傳出目連救母的故事，演變爲著名的「目連戲」。不過，目連只是阿羅漢，重大乘的中國佛教，終於發見了與「地」有關的地藏菩薩。依《地藏十輪經》說：地藏菩薩特地在穢土人間，現出家相。宣說種種墮地獄的惡業，勸告在家衆不可違犯。這是著重化度衆生，不致於墮落地獄，而不是專門救墮地獄衆生。當然，地藏菩薩神力示現，也有現「閻羅王身」、「地獄卒身」的。就這樣，中國佛教開展出地藏菩薩救度地獄餓鬼的法門。

(1)《地藏菩薩本願功德經》，傳爲唐・實叉難陀所譯。但在唐、宋的《經錄》中，沒有這部經；《宋藏》、《麗藏》、《磧砂藏》、《元藏》也沒有，到《明藏》才有這部經，這是可疑的。《本願經》說到：一位婆羅門女，以孝順心，供養佛塔，稱念佛名，使墮在地獄中的亡母生天。又說：地藏菩薩的本生——光目女，發大誓願，願度盡地獄等惡道衆生，然後成佛；就這樣，要墮地獄的母親，脫離了苦難。重孝道，重於度脫地獄（餓鬼）衆生，適合中國人心，可說是目連救母的大乘化。

(2)《地藏菩薩發心因緣十王經》（《續藏》乙・二十三），傳說是趙宋・藏川所傳出的。（陰間地府）閻羅國中有十王，就是一般傳說的十殿閻羅。人死以後，要在這裏接受十王的審判。怕他們審判不公，地藏菩薩也會來參加裁斷。十殿閻王加上判官、鬼卒，儼然是陽（人）間官府模樣。依佛法，「自作惡不善業，是故汝今必當受報」。「自作自受」，隨業受報是不用審判的。十王經說，無非參照人間政制，編出來教化愚民；十殿閻羅，大都塑造在民間的城隍廟中。

地藏與十王的傳說，與目連救母說混合，終於陰曆七月被稱爲「鬼月」了。「鬼者歸也」，中國舊有死後「招魂」，有「魂兮歸來」的傳說。陰陽家以爲人死了，在一定時間內要回來的，所以有「避煞」、「接煞」的習俗。有一位法師說：「人死後就像去旅行一般，總要回到自己的房子（身體）。」這不是佛法，只是中國固有的民間信仰。七月十五日，道家稱爲中元節；恰好佛教說七月十五——自恣日供僧，可以度脫餓鬼的苦難。再與地藏、閻羅王說相混合，而有七月底爲地藏菩薩誕的推定。中國民間（及佛教）信仰，七月是開放月，地獄的鬼魂，都回故鄉來探望親人。唐代實叉難陀與不空，都譯出《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》；不空還傳出《焰口儀軌》。焰口，是餓鬼中口出火焰的，所以或譯面然（燃）。這是印度佛教後期，「祕密大乘」的救度餓鬼法，可以救度無數的餓鬼。適合中國「人死爲鬼」的信仰，七月裏到處「放焰口」，救度父母眷屬的鬼魂；有的稱之爲「普度」，倒也合適。七月裏，大批的鬼魂擁到，到處放焰口（有的七月裏誦《地藏菩薩本願經》）；放，我想是發放救濟餓鬼飲食的意思。中國的陰曆七月，是「敎孝月」、「救鬼月」，也可說是「鬼魂回鄉渡假月」，熱鬧非凡。儒、釋、道

——三教混合的七月超度，與佛法中地獄與鬼的原意，似乎越離越遠了！

鬼子母神（梵Hārītī）

夜叉女之一。音譯訶利帝。意譯又作歡喜母、鬼子母、愛子母。

《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三十一載，鬼子母神生五百子，因前生有惡邪願，故常啖食王舍城中之幼兒，人皆惡之而求佛。佛乃將鬼子母之幼子（梵Priyaka，音譯畢哩孕迦）藏於鉢中。鬼子母神不見其幼子，悲慟萬分。佛乃誡以：汝僅失五百子中之一小兒，猶憂傷若是，而汝食他人之子，其父母之苦如何？鬼子母神聞後皈佛，並接受佛陀「擁護諸伽藍及僧尼住處令得安樂」之咐囑。

在其他佛典中，如《鬼子母經》、《雜寶藏經》卷九、《大藥叉女歡喜母并愛子成就法》、《摩訶摩耶經》（卷上）及《南海寄歸內法傳》（卷一）等書所載有關鬼子母神之本緣，與上述大略相同。唯《雜寶藏經》謂其愛子名嬪伽羅。且曰生有一萬子；而《鬼子母經》則謂生有千子。

《南海寄歸內法傳》另載，西方諸寺，每於門屋處或在食廚邊，塑畫母形抱一兒於其膝下，或五或三，以表其像。每日於前盛陳供食。其母乃四天王之衆，有大勢力。若有疾病、無兒息者，饗食薦之，咸皆遂願。

密教列此神於胎藏界曼荼羅之外金剛部。且有訶梨帝母法。亦即以鬼子母神爲本尊，爲祈求生產平安之修法。相關儀軌有不空所譯之《大藥叉女歡喜母并愛子成就法》與《訶梨帝母眞言法》。

在日本，由於密教盛行，故流行爲祈求安產而奉祀訶梨帝母像，及修訶梨帝母法。其所祀形像多爲天女像。左手懷抱一子，右手持吉祥果，姿態端麗豐盈。又，由於《法華經》〈陀羅尼品〉謂此女神與十羅刹女共誓守護法華行者，故日蓮宗對此神甚爲尊崇。近世之初，又定鬼子母神爲日蓮宗修法的本尊，並繪製此尊之獨特忿怒鬼形。然亦有人作向來的天女形。該宗認爲鬼形是作破邪調伏之用，而天女形則用於祈求安產育子。

